

一 神 教 世 界

The World of Monotheistic Religions

2020

第 12 卷

目 次

一神教世界 1 2

古代メソポタミアの王権と神の関係

—ウル第三王朝における王とエンリルの象徴の神格化— …………… 辻坂 真也 1

Newborn as New Jewish Body:

Conversion as Kinship and Bodily Change in Bavli Yevamot …………… Joe Sakurai 21

第一次世界大戦前ベルリンのシオニストの多様性

—エリアス・アウエルパッハの事例研究を通して— …………… 河合 竜太 46

東アジアにおけるキリスト教シオニズムの歴史的展開および活動内容について

—1990年代以降を中心に— …………… 石井田 恵 65

慣用化された宗教的隠喩の解釈について

—創造的想像力の働きをめぐって— …………… 鍵谷 秀之 90

The Role of Agricultural Cooperatives in Women's Agency

for Their Access to Agricultural Resources:

Case Study of Baguineda in Mali …………… Asmao Diallo 107

古代メソポタミアの王権と神の関係 —ウル第三王朝における王とエンリルの象徴の神格化—

辻坂 真也

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

紀元前4千年紀から、3千年紀末期までの古代メソポタミアにおいて、シュメールの神エンリルは、シュメール人の王権において重要な立場を担っていた。この神はしばしば、王権や、杖、国土などの授与者として現れていた。シュメール人最後の王朝であるウル第三王朝は、王の神格化を行っていたことで知られるが、この時代は王だけでなく、神エンリルと関わりの深い存在も神格化していることが確認できた。特に顕著だった事例が、神エンリルの玉座であり、この玉座は神格化されるだけでなく、神エンリルと並んで神殿に配置され、そして供物を受け取っていた。これはウル第三王朝において、玉座がその所有者の代理を務めるという機能を得ていたためであった。本論の目的は、エンリルの王権神としての役割の発展を分析すること、そしてウル第三王朝期における、神エンリルと関係する事物の神格化と、王の神格化の関係を検討することである。

キーワード

シュメール、ウル第三王朝、玉座、神格化、王権

**Relationship of Kingship to Deities
in Ancient Mesopotamia:
Deification of Kings and the Symbols of God Enlil
during the Third Dynasty of Ur**

Shinya Tsujisaka
Doctoral Student
Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

From the fourth millennium BC until the end of the third millennium BC, Enlil, Sumerian deity, played an important role in Sumerian Kingship. He often acted as the grantor of kingship, scepters, and nationhood. The third dynasty of Ur, the last Sumerian dynasty, was known for royal deification. Moreover, there were instances when certain objects related to Enlil were deified in this period. A notable example is the throne of Enlil, which was not only deified but also placed in the temple together with a statue of Enlil and received an offering. This was because the throne played the role of the possessor's proxy during the third dynasty of Ur. The aim of this study is to analyze the development of the Enlil's role as the god of kingship and to examine the relationship between deified objects associated with Enlil and royal deification during the third dynasty of Ur.

Keywords:

Sumer, Third dynasty of Ur, Throne, Deification, Kingship

1. はじめに

王権において、神との関係は非常に重要である。エジプトのファラオは太陽神の化身や息子であり、ユダヤ・キリスト教世界において王は「主に油注がれた者」であった。王と神の関係は、王権において重要な要素であり、ホカートの言葉を借りればまさに、「どんな王も神なしでは、またどんな神も王なしでは存在しなかった」¹。

古代メソポタミアにおいて文明を築いたシュメール人の王たちもまた、様々な方法で神との特別な関係を強調した。初期王朝時代（紀元前 2900-2334）において、シュメール人たちは各都市が自立し、各々の支配者を擁する都市国家体制を取っていた。その都市の 1 つであるラガシュを支配していたエンナンナトゥム 1 世は、自身を神ルガルウルブの子であると称した²。またキシュの王であったメシリムは、女神ニンフルサグの子を名乗っていた³。他にも、紀元前 22 世紀ごろにラガシュを統治していたグデアは、「神ニンダラによって力を与えられた」ことを自身の王碑文で主張しており⁴、このように出自だけでなく自身の肉体や知恵などが神によるものであると主張することも珍しくなかった。

こうした王権における神の関与を最も明確に明示したものが、『シュメール王朝表』と呼ばれる史料である。これは、シュメールにおいてラガシュやキシュの他、ウルやウルクなど様々な都市の王たちに、天から下った王権が受け継がれていく様子を描いている。シュメール人たちにとって、王権は神から人の手に委ねられたものであり、王は神の指名を受けた者であった⁵。

こうした神の関与は、自身こそが王権の正当な所持者であると強調するためであったが、シュメールの王たちはより明瞭に王権の所有者であると主張することもあった。「禿鷹碑文」と呼ばれる王碑文は、エンナンナトゥムが神ニンギルスによって、ラガシュの王権を授けられたことを描写している⁶。この王権は、笏 *gidru* という形で表れており、エンナンナトゥムはまた別の王碑文で「ニンギルスによって笏を与えられた」者であることを主張していた⁷。王と神の関係については、時代を経ても大きな変化は見られないが、一方でこの王権の象徴については変化が確認された。特に顕著な時代が、初期王朝時代の後に、アッカド人がメソポタミアの実権を握り、王朝を築いたアッカド王朝時代、そして再びシュメール人がメソポタミアの実権を握った、ウル第三王朝時代である。前田は、これらの王朝の王碑文や王賛歌に注目し、この 2 つの時代において、王権の象徴は笏に加え、玉座や王冠が加わったことを論じている⁸。

この 2 つの時代はまた、従来の都市国家体制から、1 人の王が複数の都市を治める領域国家体制への過渡期であり、そして王が自身を神格化したという共通点が存在した。古代メソポタミアにおいて王の神格化は非常に稀な現象である。こ

の2つの王朝を除けば、ウル第三王朝の後にメソポタミアの実権を握ったイシン・ラルサ王朝の一部の王には引き継がれたものの、王の神格化は、バビロン第一王朝以降、楔形文字文献においては滅多に確認されない。しかしウル第三王朝において神格化されたのは王だけではなく、玉座の神格化も確認ができた⁹。この玉座を表すシュメール語は *gu-za* であるが、この単語はアッカド王朝以降に登場し、初期王朝期には確認できない。一方で玉座の神格化はウル第三王朝だけにとどまり、それ以外の王の神格化をしていた時代でさえ、確認することはできなかった。

本研究の目的はウル第三王朝における王と神の関係と、その中での玉座の役割を分析し、それが神格化するに至った理由を検討することである。ウル第三王朝の研究において、王の神格化と異なり、玉座の神格化は先行研究ではあまり論じられていない。しかしウル第三王朝、ひいては古代メソポタミアの王権観を議論するうえで、玉座は王権と深い関わりを持つ重要な存在である。また王の神格化と玉座の神格化の時代が一致していることは決して偶然では無いだろう。

本研究で主に扱う1次史料は、崇拝の様子を理解するために有用な、供物リストを記録した行政経済文書である。それらの史料は電子史料サイトである *Cuneiform Digital Library Initiative* (以下、CDLI) より引用する¹⁰。またシュメール人たちの王権と神の関係については、王碑文と王賛歌における描写が参考になる。王碑文はフレイン(Douglas R. Frayne)とエッツァルト(Sibylle Edzard)がまとめた刊本 *The Royal Inscription of Mesopotamia* シリーズ (以下 *RIME*) を¹¹、王賛歌は電子史料サイトである *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (以下、ETCSL) を参照する¹²。また古代メソポタミアの王たちの年号も利用するが、これらの復元、翻字についてはシグリスト(Marcel Sigrist)とダメロウ(Peter Damerow)がまとめた *Mesopotamian Year Names: Neo-Sumerian and Old Babylonian Date Formulae* に依拠する¹³。

2. 神格化と、本論におけるその定義について

本論に移る前に、神格化という言葉について説明しておく必要がある。王の神格化の事例としては、王が神殿で崇拝されていることや、王が神の子孫を主張することなどが挙げられるが、古代メソポタミアにおいては、王の神格化を最も明示するのは、神を意味する *dingir* の使用である。限定符は楔形文字の書記法の1つであり、例えば *gis* という「樹木」を意味する文字が、樹木や木製品などの名詞の前に付けられ、玉座 *gu-za* であれば *gis-gu-za* のように表記される。このような限定符は、神の名前の表記の際にも用いられ、*dingir* の文字が神の名前の前に付けられている。つまり神エンリルであれば *d^{en}-lil₂* のように表記される。この限定符

は原則神の名前にしか用いられないが、アッカドの王であるナラムシンは自身の名前にこの限定符 *dingir* を初めて用いた。アッカド王朝、ウル第三王朝、イシン・ラルサ王朝の王たちが神格化したことを上述したが、これはまさに自身の名前に限定符 *dingir* を用いたことを意味している。

もう1つの神格化を明瞭に示唆する記号は、テキスト上ではなく、図像表現の中で確認できる角冠である。神々は図像において、角の生えた冠を被っているため、神格化王にもこうした図像表現が適用されることが期待される。しかし現存する史料において、角冠を自身の図像表現に用いたことが確認されたのは、アッカド王のナラムシンのみである¹⁴。他にも間接的な手段で、王の神格化を示唆するものは存在するが、それらについては基準や境界が曖昧である。そのため本論では神格化という言葉を、あくまで限定符 *dingir* の使用にのみ限定する。

3. 王と神エンリルの関係

古代メソポタミアの王たちは神々と親密な関係を持ち、その関わりを王としての正当性のために用いていた。特に神エンリルが王権と強く結びついていた。神エンリルは、都市ニップールの都市神である一方で、シュメールのパンテオンにおいて非常に高い地位をもった神であった。その地位の高さは、都市国家体制であったはずの初期王朝時代のラガシュの王、エンメテナの王碑文からも把握できる。ラガシュの都市神はニンギルスであり、上述したように、ラガシュの王エンナトウムはこの神から王権の象徴たる笏を得ていた。しかしエンメテナは王碑文の中で、その笏を自身の都市神ではなく、神エンリルから受け取っていた¹⁵。

笏を神から受け取る様子を描いた王碑文は、初期王朝時代でも少なく、どちらが都市国家体制の一般的な王権観であるかは定かではない。しかし初期王朝時代は笏に限定しなければ、神エンリルより様々なものを授かっていたことが王碑文の中で言及されており、そしてその慣習はウル第三王朝にまで受け継がれていた。また反対に、ウル第三王朝の年号や碑文では、しばしばウルの王が神エンリルのために碑や船、玉座などを作り、捧げたことが言及されることもあった。そのためシュメールの社会において、このように神エンリルとの関係を強調することは、王たちにとって重要だったことがわかる。まず本章では、初期王朝時代からウル第三王朝時代にかけて、王碑文や王賛歌の中でしばしば語られる、エンリルから王に与えられた物や、反対に王がこの神へと奉納した物を分析し、それを通じて神エンリルと王の関係や、王がこの神に期待していた機能、そしてその時代毎の変化を検討していく。

3-1. 初期王朝期

初期王朝期のラガシュの王碑文には、エンリルに対する言及が多く確認できる。エアンナトゥムは自身の王碑文で、「エンリルに指名された」者であることを主張していた¹⁶。またエンリルへと奉納されたエンメテナの王碑文では、「エンリルから力を与えられた」ことと、「ニップールよりエンリルから運命のたいなる笏がエンメテナに与えられた」ことが述べられている¹⁷。ラガシュの王では、笏を与える役割を持っていたのはニンギルスとエンリルであったが、エンリルから笏を受け取っていたのはエンメテナのみである。ワン(Xianhua Wang)はこれをエンメテナの権力がニップールにまで拡大した結果であると論じている¹⁸。上述のエアンナトゥムの碑文では、その 5-6 行目で、力を与える役割を持っているのはニンギルスであり、また 68-69 行目では、ニンギルスがエアンナトゥムを指名していることが言及されている。従ってエンメテナ以前ではエンリルとニンギルスの役割に大きな差異はなかった。一方でウンマとの土地争いに関するエンメテナの王碑文の中では、エンリルが彼に笏を与えているが、ニンギルスは指名の役割に留まってお¹⁹、その他の彼の王碑文でもニンギルスが彼に笏を与えることはなかった。エアンナトゥムの治世から徐々にラガシュの都市神ニンギルスの役割と、ニップールの神であり、パンテオンの父であるエンリルの役割が混同されるようになり、そしてその 2 代後のエンメテナの治世では、エンリルが王に力や笏といった、王としての権威の象徴を授ける役割を独占するようになっていた。

同時期にウルクを支配していた王たちも、エンメテナに近い方法でエンリルとの関係を強調していた。ルガルキギネドゥドゥは、エンリルへと奉納した碑文で、自身にエンリルが「統治権 *nam-en*」と「王権 *nam-lugal*」を授けたことを言及している。また前者はウルクで、後者はウルで行使されるものとも説明されているため、意味上の違いというよりも、地域的な差異を反映したものであると思われる²⁰。また彼の息子のルガルキササルシも、この父の碑文と全く類似した内容のものを作っており²¹、これらの事例から、ウルクにおいてもエンメテナと時を同じくして、エンリルが王権の授与の場面において活躍する神となっていた。

このような事例は初期王朝期末期のウルクの王であるルガルザゲシにも確認でき、彼はエンリルから「国土の王権 *nam-lugal kalam-ma*」を受け取ったことを、エンリルへの奉納碑文で語っている²²。この「国土の王権」という言葉や、この碑文の冒頭で、エンリルが「全土の王 *lugal kur-kur-ra-ke*」と呼ばれていることから、ルガルザゲシはエンリルに王権神としての性格だけでなく、一都市を超えた広い領土を司る神という役割も強調していた。エンリルは王権を象徴し、王に正当性を与える役割に加え、都市国家体制から領域国家体制へ移行する中で、その領域支配を王に与える神ともなり始めた。

3-2. アッカド王朝期

アッカド人の王サルゴンがウルクの王ルガルザゲシを打ち破り、アッカド人たちがシュメール人になりメソポタミアの覇権を握った。しかしサルゴンもまた、初期王朝時代、及びルガルザゲシらの慣習を引き継いでいた。彼は「上の海から下の海まで（の領域）」をエンリルから授けられたことを言及し、「国土の王 *lugal kalam-ma*」も名乗っていた²³。王権ではなく、領土そのものを授与されるという様子は、ルガルザゲシが神エンリルに期待していた「領土の神」としての性格をより強調している。

サルゴンの後継者であるリムシュもまた、こうした慣習を受け継ぎ、エンリルから「国土の全て」を受け取っている²⁴。しかし一方で、リムシュの次代の王であるマニシュトゥシュは、現存する彼の王碑文において、こうした国土の授与は語っておらず、神エンリルが彼を偉大にし、指名し、そして「王権の笏」を授けたことだけを述べている。ここでエンリルはルガルザゲシ以前の「王権の神」としての性格のみが言及されている。

更にナラムシンの治世では、こうした「エンリルによる王権の授与」の場面さえも、はっきりと描かれなくなっている。彼の王碑文で、王権がエンリルからナラムシンに授与された様子と解釈できる唯一の表現は、エンリルが「人々の引き縄を彼（ナラムシン）の手に渡した」というものだけである²⁵。ナラムシンは古代メソポタミアの歴史において、初めて神格化した王である。しかしエンリルによる王権授与を明確に主張しなかったことが、彼の王の神格化と関係があるかどうかは、はっきりとしない。しかしナラムシンの王碑文には、エンリルへの奉納物を記録したものや、彼が「エンリルの神殿」の建築者であることを名乗っているものがあり²⁶、更には彼の年号の 1 つに「エンリルの神殿から、天の武器を受け取った年」とあることから²⁷、彼がエンリルを軽視していたと断言することはできない。

ナラムシンの後継者であるシャルカリシャッリは、神格化を継承してはいたが、完全に受け継いでいたわけではなく、王碑文でも限定符 *dingir* を用いずに自身の名前を表記することは珍しくなかった。シャルカリシャッリもまた、わずかにエンリルとの関係に変化をもたらした 1 人である。彼は自身を「神エンリルの愛する息子」と称していた²⁸。神の子を王が名乗ることは、初期王朝期には既に確認できるが、エンリルの子を名乗ったのは、前例にないことであった。一方で、先王たちがエンリルから授かっていた、上の海から下の海の領域についての表現も変化が見られ、王碑文の中で彼はこの領域を神エンリルのために打倒したことを言及している²⁹。この王碑文は反乱を鎮圧したことを述べたものであるが、こうした変化は絶頂期であったナラムシン以降、アッカド王朝が衰退していったことを

反映している。最早アッカドの王は、広い領域をエンリルから与えられたと自賛することができない状況にあり、そのためか自身の正当性を強調する手段として、従来の主従関係を超え、より親密な関係を名乗ろうとした。シャルカリシャッリ以降、アッカドには2人の王がいたが、しかし彼らは王碑文においても、自身を「アッカドの王」と呼ぶだけで、エンリルとの関係の言及も、「国土の王」や「四方世界の王」という称号も使用しなかった。

3-3. アッカド後とウル第三王朝期

アッカドの終焉から、ウル第三王朝が始まるまでの間、2人のシュメール王が多く の碑文を残している。ラガシュの王グデアと、ウルクの王ウトゥヘガルである。グデアは、エンリルとの関係を間接的にのみ主張しており、彼から王権を受け取ったことなどは言及していない。あくまでラガシュの都市神ニンギルスが、「エンリルの力強い戦士」であることや、グデアがエンリルの神殿に奉納を行ったことを述べるだけであった。一方でウトゥヘガルは明瞭にエンリルとの関係を主張しており、エンリルから力を与えられたことを言及する他、「四方世界の王」という称号も復活させていた。ほぼ同時期に活躍した王でありながら、前者はエンメテナ以前の古い王権観、つまり都市神の指示によって動く王である一方、後者はエンリルによって広大な領土と、それに相応しい力を与えられた王であるという、ルガルザゲシ以降の王権観を継承していた。

ウル第三王朝の開祖であるウルナンムは、この王朝において唯一生前に神格化を遂げていなかった王であるが、彼もまたエンリルから王権を授かったことを著名な「ウルナンム法典」の上で述べている。しかしその方法は僅かに従来の手法とは異なっており、エンリルと天の神アンが、ウルの都市神ナンナへと王権を授けた、というものになっている³⁰。彼の主張は、エンメテナ以前の都市神に対する王権観を採用しつつ、エンリルとの関係も主張したものになっている。

2代目の王であり神格化を再開したシュルギは、エンリルに対して様々な奉納を行っているほか、エンリルを「彼(シュルギ)の王 *lugal-a-ni*」と呼ぶなど、先王以上にエンリルとの距離を縮めている。一方王権の授与については確認できない。彼の年号の23年目が「エンリルがシュルギに大いなる力を与えた年」とされているが、この年号は事例数が圧倒的に少なく、また断片的なため判然としない³¹。また23年目の年号のため、王としての即位とは無関係である。しかしシュルギの神格化は20年頃を境に行われるようになり、ヴァチン(Luděk Vacín)はこれを後のシュルギの活発な軍事活動と関連付けて、これが戦前の準備である可能性を提案している³²。また *Šulgi D* という王賛歌は、彼がエンリルから「力を与えられた」こと、そして「低地から高地までの土地に対する羊飼いの権利を与えられた」こ

とを言及している³⁴。

3代目の王アマルシンは、「エンリルに指名された」者であると主張することがあったが³⁵、それ以外にエンリルから授けられたものは年号や現存する王碑文からは確認できない。しかし彼の治世以降、ラガシュの行政文書には、「エンリルの大麦 *še-dEn-lil₂-la₂*」という言葉がしばしば確認できる。中でも、アマルシン2年に作られた、ラガシュの年間大麦収支を記録したテキストは、大麦の合計収穫量が約 27gur₇ (1gur=909360 リットル) なのに対し、「エンリルの大麦」として 4gur₇ も消費されていることを記録している³⁶。このことから、ウル第三王朝におけるエンリルの地位の高さと重要性が見て取れる。

また他にも興味深い事例が、彼の年号3年目において確認できる。その年号はアマルシンが神エンリルのために彼の玉座を作ったことを述べたものである。エンリルへの玉座の作成はシュルギも行っており、同じく3年目に神エンリルのために「ラピスラズリの玉座（もしくは「輝く玉座」）*gu-za za-gin₃*」を作っていた。しかしアマルシンの年号で注目すべきは、玉座の表記の仕方である。玉座に用いられる限定符は一般的には樹木や木製品に使われる *giš* であり、シュルギの年号の玉座も常にこの限定符が用いられていた。しかしアマルシンがエンリルに捧げた玉座には、神のために用いられる限定符 *dingir* が使用されることがあった。つまりアマルシンが捧げたエンリルの玉座は神格化していた。玉座の神格化は王の神格化と異なり、これまでの時代に全く例のないことであり、事実このアマルシン3年以前に、*gu-za* に限定符 *dingir* が用いられる事例は存在しない。

これと類似した事例が、その次の王であるシュシン治世にも確認できる。彼の6年目の年号は、シュシンがエンリルに碑 *na-ru₂-a* を作ったことを言及したものであるが、この碑もまた限定符 *dingir* が用いられることがあった。またシュシンは自身の王碑文でエンリルから様々なものを受け取ったことを言及していた。その中に「王権の玉座 *gišgu-za nam-lugal*」が含まれていたが、この玉座の限定符は樹木を表す *giš* であり、*dingir* は用いられない³⁷。しかし玉座の神格化の習慣は、シュシン治世や、5代目王でありウル第三王朝最後の王であるイッビシンの治世にも確認できた。また王権の玉座はエンリルから授かったものであり、一方で神格化した玉座は王からエンリルへと捧げられたものである。

この玉座の神格化がウル第三王朝の失墜、つまり王の神格化と同時に消失することは、決して偶然ではないだろう。しかし神格化の対象は、王権を象徴する玉座ではなく、王たちが作ったエンリルの玉座であった。ウル第三王朝の王とエンリルの関係は、それ以前の時代には既に存在したものであり、エンリルは王に相応しい力や象徴を授け、王はエンリルへの忠誠の証として様々な奉納物を作成した。しかしウル第三王朝において、その忠誠の証は、王と同じように神格化をす

ることができた。古代メソポタミアの王の神格化を研究する上で、この「エンリルへの奉納物」の神格化は重要な現象である。

4. 神格化するエンリルの道具

ウル第三王朝の王たちは、神エンリルと関わりのある事物の、建築や製造をししばしば主張している。例えばウル第三王朝の開祖であるウルナンムは自身の王碑文でエンリル神殿の建築の事績を強調している³⁸。また王碑文以外にも、ウル第三王朝の年号でも、こうした事績は強調されていた。2代目王シュルギは、ラピスラズリの玉座を奉じており（シュルギ3年）、3代目王アマルシンもまた玉座を（アマルシン3年）、4代目王シュシンは、碑（シュシン6年）と船（シュシン8年）を奉じていたことを年号で記述している。しかしこの中で神の限定符が用いられていたものは、アマルシンの作った玉座と、シュシンの作った碑だけであった。ウルナンムの神殿や、シュルギの玉座は、どちらも王の神格化がウル第三王朝に導入される前（シュルギ23年以前）の事例であることから、神格化が行われていなかったことは不自然ではない。ただしシュシンの奉じたエンリルの船は、彼が碑の神格化を行った後にも関わらず、決して神格化されることはなかった。

これら以外にも王碑文や行政文書において、王からエンリルに捧げられた道具は数例言及されているが、神格化するまで至ったものは少ない。本章では神格化されたエンリルの道具の事例を収集し、それらが神格化された背景と経緯について検討していく。

4-1. エンリルの玉座

エンリルの玉座が最初に言及されるのは、シュルギ治世の3年目の年号である。しかしアマルシン3年まで、このエンリルの玉座は、年号以外では行政文書や王碑文などでも言及されることはなかった。また単に *gu-za* と登場することはあったが、エンリルの物なのか、王の物なのかを判別することはできない。しかしこの状況はアマルシン3年を機に大きく変化する。アマルシン3年の年号では、玉座には樹木を表す限定符 *giš* と神を表す限定符 *dingir* のどちらも用いられ、また限定符ではないが、「聖なる」を意味する *ku*₃ などが用いられることもあった。またこれらの限定符や形容詞を組み合わせた形式も存在したが、限定符 *dingir* と *ku*₃ は決して共に用いられることはなかった。年号におけるこれらの事例は僅差ではあるが、CDLI上で確認できるテキストでは限定符 *dingir* が最も使用例が多く、次いで *giš*、そして *ku*₃ と続く³⁹。

ここで重要な点は、「アマルシンが奉じた神格化した玉座」は「エンリルの玉座」

であって、「アマルシンの玉座」ではない点である。確かにアマルシンが製作者と述べられているが、それは年号にも記されている通り「エンリルの（ための）玉座」である。つまり玉座の神格化は、アマルシンとの関係が重要なのではなく、あくまでエンリルの玉座であるために行われていた。それを実証するような事例が行政文書に登場する供物リストにおいて確認できる。アマルシン 3 年以降、限定符 *dingir* が伴い、神格化した「エンリルの玉座 *^dgu-za ^den-lil₂-la₂*」が、行政文書の上で供物の対象として登場するようになる⁴⁰。一方で、「アマルシンの玉座 *gu-za ^damar-^dsuen*」が供物リストに登場する場合は、限定符 *dingir* が与えられた事例は現存せず、その殆どは限定符が無い、あるいは本来の限定符である *gis* が用いられていた。このように、アマルシンの始めた玉座の神格化の影響は、年号だけに留まらなかったこともわかる。

また供物リストにおいて、単に *^dgu-za* として登場するときも、神エンリルと共に並んで供物の対象となっているか⁴¹、あるいは「神エンリルの神殿の中で *ša₃ e₂ ^den-lil₂-la₂*」と記載されるなど⁴²、ほぼ全ての事例において神エンリルとの関係が明示されていた。これらの神格化された玉座は、上述した通りアマルシン 3 年以降にしか登場しないが、ウル第三王朝においては、神エンリルの玉座の神格化は、最後の王であるイッビシン治世においても確認できた⁴³。グチェレス (Marcos Such-Gutierrez) は、エンリルの玉座が供物リストに登場する際は、常に限定符 *dingir* が付与されていることを述べており、それらが登場するテキストを表にして纏めている⁴⁴。確かに現在確認できる CDLI 上の粘土板史料では、この供物の対象となっているエンリルの玉座は、神格化している事例が 83 例存在した一方で、限定符 *dingir* が用いられていなかった事例は 6 例ほどしか確認できなかった⁴⁵。年号とは異なり、供物の対象となるときエンリルの玉座は、限定符 *dingir* の使用の割合が高かった。ただしこれは、年号の記録が、ラガシュやウンマなど、ウルの意向が完全に反映されない地域のテキストでも確認できる一方で、供物を記録した行政文書の多くがウルの管理下であったプズリシュダガンで出土したためだろう。

またこれらの玉座は、神エンリルの神殿に位置していることや、しばしばエンリルと共に供物を受け取っていることが併記されるために、神エンリルの崇敬においても重要な役割を得ていたように思える。この玉座の機能や役割は本論の肝要な問題であり、長い議論と詳細な検討を要するため、第 5 章で改めて扱う。

4.2. エンリルの碑

アマルシンの作った玉座は、年号においても限定符 *dingir* が用いられている事例が多かったが、しかしシュシンの 6 年目の年号に登場する「エンリルの碑 *na-*

ru₂-a^den-lil₂-la₂」が神格化した事例は、僅か7例に留まっていた。またアマルシンの「エンリルの玉座」と異なり、この碑の神格化はシュシン6年以降にのみ確認できるわけではなく、それ以前から既に行われていた。ウル第三王朝においても、既に2代目君主であるシュルギ治世から、碑の神格化は確認できる⁴⁶。また碑の神格化は、他にも「碑の船 *ma₂^dna-ru₂-a*」や「碑の船乗り *ma₂-lah₆^dna-ru₂-a*」、「碑の畑 *a-ša₃^dna-ru₂-a*」など、碑の運搬や、その設置場所などを表す言葉の他、「碑の神殿 *e₂^dna-ru₂-a*」「碑の女性祭司 *nin-dingir^dna-ru₂-a*」など、神々と同じような待遇を受けていることを表す表記も存在した⁴⁷。そしてやはり、これらの事例もシュシン6年以前から確認でき、またそれ以降に事例数が増加したということもなかった。

また興味深いことに、これらの事例が登場する粘土板は、その殆どがラガシュの都市であるギルスからの出土であることから、碑の神格化が元々はこの時代のラガシュで流行した現象であった可能性が高い。これらの碑には、神との関連性は特に示唆されておらず、そのためこれがエンリルとの繋がりで神格化していたのかは不明である。シュシンが、自身の奉じた碑を神格化したのは、先王アマルシンの慣習とラガシュの慣習に影響を受けたようであるが、結局それはエンリルの玉座ほどの影響は及ばさなかった。もしくはそもそもアマルシンによるエンリル玉座の神格化自体が、ラガシュの碑の神格化に影響された可能性も否定はできない。またラガシュと碑 *na-ru₂-a* の関係は、初期王朝時代のラガシュとウンマの境界争いの際に、両国の国境を明らかにするために建てられた碑を想起させるものの、それが後のラガシュにおける碑の神格化に影響を及ぼしたかは推論の域を出ない。シュシンが、自身の作ったエンリルの碑に、どのような文を書き、どのような意味を持たせたのか、どこに配置したのか、そして玉座のように供物を与えることがあったのかどうかは、現存する史料からは判断できない。

4.3. エンリルの旗章

ウル第三王朝の年号で確認できる、エンリルのために奉納された道具の神格化は、上述の碑と玉座だけである。しかし、供物リストに注目すると、もう1つの神格化された、エンリルと関わりの深い事物を発見することができる。それは *^da-ba^den-lil₂-gin₇* という存在であり、これがエンリルやエンリルの玉座と並んで供物を受け取っていることも確認できる。これを訳せば「誰がエンリルのようなものであろうか（反語表現）」となるが、この存在が何であるかを特定するための表現もまた、供物リストの中で言及されている。この名前が供物リストに供物の対象として登場するときは、殆どの事例で *^da-ba^den-lil₂-gin₇* の後ろ、もしくは次の行に「エンリルの旗章 *šu-nir^den-lil₂-la₂*」という文章が挿入されている。加えてこの

エンリルの旗章はエンリルの玉座と同様、エンリルの神殿の中にあつたことも言及されている⁴⁸。*^da-ba ^den-lil₂-gin₇*は、エンリルを象徴する旗章であり、そしてエンリルの神殿において、エンリルやその玉座と並んで崇拝の対象であつたことがわかる。

このエンリルの旗章が初めて登場するのはシュシン 1 年である。この年に「エンリルの旗章」が登場するテキストは、2 例存在している。1 つ目のテキストは *PDT 1, 0605* であり、ここでは *^da-ba ^den-lil₂-gin₇* という名前は登場せず、単に *šu-nir ^den-lil₂-la₂* として登場している。またこの *šu-nir* には限定符 *dingir* が用いられていないが、後の行政文書に登場する *^da-ba ^den-lil₂-gin₇* と同様に、神エンリルと、その玉座と並んで供物を受け取り、そしてエンリルの神殿にあつたことが言及されている⁴⁹。そのためこれが *^da-ba ^den-lil₂-gin₇* である蓋然性は高い。*šu-nir ^den-lil₂-la₂* と *a-ba ^den-lil₂-gin₇* が並んで登場する事例は、ウル第三王朝のテキストでは 10 例ほど確認でき、そして殆どの史料で *a-ba ^den-lil₂-gin₇* は神格化していた。最初に神格化した *a-ba ^den-lil₂-gin₇* が確認できるのは、シュシン 5 年目の行政文書である⁵⁰。エンリルの神殿に導入されたこの旗章は、そのためシュシンが碑よりも先に神格化した道具であつた。

シュシンが導入した、エンリルの旗章である *a-ba ^den-lil₂-gin₇* は常に神格化していたものの、この *a-ba ^den-lil₂-gin₇* という言葉自体は、シュシン治世以前から登場している。アッカド期の行政文書に登場する他、シュルギ治世では *a-ba ^den-lil₂-gin₇* が、「書記官」であり、「ウルエンリルの息子」の人名として登場するなど、シュシン治世以前から既に広く用いられていた言葉であつた⁵¹。そのためかシュシン治世以降でも、限定符 *dingir* が用いられない、*a-ba ^den-lil₂-gin₇* が多数確認できる。しかし一方で、*a-ba ^den-lil₂-gin₇* が、「エンリルの旗章」として登場する中で、限定符 *dingir* が用いられていないのは、1 例のみであつた。そのテキストが、もう一つのシュシン 1 年の行政文書の *Hermitage 3, 359* である⁵²。シュシン 1 年に登場する「エンリルの旗章」が、どちらも神格化していないことから、まだこの旗章の神格化が成立していなかったという推測もできる。しかし *Hermitage 3, 359* では *gu-za ^den-lil₂-la₂* も登場し、そしてこれにも限定符 *dingir* が用いられていないために、この行政文書を書いた書記が、ウルの王が始めた道具の神格化を失念していたか、あるいはその改革に否定的な視点を持っていた可能性も否定できない。

5. 象徴としての玉座

5-1. 王の玉座

玉座は、ウル第三王朝において、神エンリルの物だけでなく、しばしば王のた

めに作られた物も存在した。しかしこれらには決して限定符 *dingir* は用いられず、樹木を表す *gis* が用いられるか、あるいは何も限定符が付与されなかった。現存する史料において、王の玉座は、ウル第三王朝最後の王であるイッビシンを除き、全員のものが確認できる。

ウルナンムの玉座は、現存する史料では、アマルシン 6 年の行政文書が最初に言及されている⁵³。行政文書ではしばしば「ウルナンムの玉座の地 *ki gisgu-za ur-damma*」という名前が言及されるほか、「ウルナンムの玉座の神殿 *e2 gisgu-za ur-damma*」なども確認できる。王の玉座自身が供物を受け取ることもあった⁵⁴。

「シュルギの玉座 *gisgu-za dšulgi*」を最初に言及したテキストは、アマルシン治世 1 年目の行政文書であり、この文書ではシュルギの玉座に、1 頭の太った羊と、1 頭の山羊が供されていることが記録されている⁵⁵。シュルギの玉座も「シュルギの玉座の地」といった単語は確認できるものの⁵⁶、ウルナンムの玉座のように、「神殿」については確認できなかった。ウルナンムとシュルギの玉座は、いずれも彼らの治世下では言及されず、全てアマルシン以降の史料に登場していた。

3 代目の王、アマルシンの玉座は、アマルシン 9 年以降に登場するが、アマルシン 9 年は、彼の最後の治世年である⁵⁷。またアマルシンの玉座は 9 年目の 2 月のテキストに初めて登場するが、同年の 4 月にはシュシンが王として言及されたテキストが存在する⁵⁸。従ってやはりこの玉座も、ウルナンムやシュルギ同様、生前に用いられたものではなく、死の間際、あるいはその直後に作られたものである。アマルシンの玉座もまた、神殿が作られていることが確認できる。

シュルギ以外の王の玉座は、いずれも 10 例程度しか確認できなかったが、シュシンの玉座は、さらに事例が減少し、僅か 2 例しか確認できない。最初の事例が、シュシン 9 年の行政文書で、アマルシンと同じく、これもシュシン最後の治世年であった。また興味深いことに、このテキストでは、ウルナンム、シュルギ、アマルシン全ての玉座の地が言及されており、いずれもウルにあることが確認できる。そのため王たちの玉座は全て、同一の地域に作られ、崇拝を受けていた⁵⁹。もう 1 つの事例が最後の王イッビシン 1 年目の行政文書であった⁶⁰。

供物リストに登場する王の玉座が、全て王の死後に作られていること、そして最後の王イッビシンの玉座は現存する史料では確認できないことから、これらの玉座は、王の死後崇拝や供儀の場として機能していたことがわかる。またこれらの玉座が神格化されなかったことは決して偶然ではない。事実、アマルシン治世に作られた行政文書は、エンリルの玉座と、シュルギの玉座を両方とも言及しているが、このテキストにおいて、前者は神格化されている一方、後者は限定符に *gis* が用いられていた⁶¹。つまり書記たち、あるいはウルの王は、意図的にエンリルの玉座と王たちの玉座で、限定符を使い分けていた。

5-2. 玉座の機能

玉座が担う最も重要な役割は、多くの文化において共通して、王の即位におけるものである。スーダンのシルック族では、王たちは彼らの伝説上の始祖王であり、半神の英雄であるニイカングの腰掛に、即位式の際に座り、自身の身体にその英雄の靈魂を取り込む⁶²。またガーナのアサンテ族は祖先の靈を宿すとされる黄金の椅子を即位儀礼に用いて、新たな王に「王の靈魂」を憑依させる⁶³。イギリス王室の即位にも、エドワード王の玉座が用いられ、これに座したイギリス王は大主教の聖油によって聖別される⁶⁴。これらの玉座はいずれも、英雄や祖先、先王など、本来の玉座の所有者から、その権威と神聖性を現代の王に受け渡す、儀礼的な役割を得ていた。

一方、本論で問題としている神エンリルの玉座は、シュルギのラピスラズリの玉座も、アマルシンの神格化した玉座も、どちらも治世3年に作られていた。つまり即位に直接関わるものではなく、シュシンの王碑文に出てくるような「王権の玉座」とも異なる存在であった。加えて本章第1節でも述べた通り、現在確認できているウルの王たちの玉座は全て、新王の即位のための道具ではなく、先王の死後崇拜の場として機能していた。しかしウル第三王朝における玉座もまた、上述のシルック族やアサンテ族、エドワード王の玉座と同じく、それぞれその玉座の所有者を象徴するものである。ウルの王の玉座は、死した王を代理し、供物を受け取り、そして神エンリルの玉座は神自身や旗章などと並んで、神殿の中で崇敬の対象となっていた。従ってこの時代の玉座は、その本来の所有者、特に人間の世界から離れた存在達を、地上において代理する役割を果たしていた。

他の神の *gu-za* については、ウルの都市神ナンナや、ウルクの女神イナンナのもので確認できる。女神イナンナの玉座は、イナンナの神殿にあり、またその名前は「天の玉座 *gu-za an-na*」となっている⁶⁵。ナンナの玉座は *gis gu-za bara₂ danna* という形で登場し、これはガエシュに位置していたことが言及されている⁶⁶。ガエシュはウルの近郊にある地であり、またアマルシンの9年目の年号「ナンナのエン祭司が、ガエシュで任命された年」からも、ナンナ崇拜に重要な場であったことがわかる。またイッビシンの12年目の年号は「イッビシン、ウルの王が、神ナンナの天の玉座を作った年」と、王がナンナの玉座を作ったことを言及している。ナンナやイナンナの玉座は、供物リストにもエンリルの玉座ほどの事例数はなく、また神格化することもなかったが、一方でエンリルの玉座同様、所有者たる神の崇拜地に配置され、崇敬を受けていた。

ウルの王たちは、主人であるエンリルから王権を受け取り、そして神のために地上を統治する代理人であったが、玉座が上述のような役割をウル第三王朝において得ていたために、ウルの王、特にアマルシンは、同じようにエンリルを地上

において代行する玉座を神格化した。これはアマルシンがウル第三王朝において、最初に神格化を継承した王であったことも原因だろう。ウルの王で最初に神格化したのはシュルギであったが、彼は治世半ばで神格化を始めたのに対して、アマルシンはその1年目から神格化を継承している。そのためアマルシンは自身の王としての正当性だけでなく、神格化の事由についても論じる必要があった。エンリルの玉座の神格化はまさに、王の神格化を正当化する役目も果たしていた。

6. おわりに

古代シュメールの王たちは、神々へと崇敬の証を送り、そして自身は見返りに神から王としての正当性を手に入れていた。王が強調する神は、都市神からメソポタミア全域において重要な地位にあったエンリルへと移り、そして以降、シュメールの衰退に至るまで、エンリルは常に王権を授与する王権神としての地位にいた。加えてエンリルは後に、広い領土を司るようになるが、その時期は都市国家体制から領域国家体制への移行期と一致していた。また同時に、その王権の正当性の所在は名前や力といった形而上のものから、玉座や杖といったより物質的な姿をとった。その結果、これらは神エンリルの存在を象徴する証となり、特にウル第三王朝では、エンリルと並び神聖性を帯びることになった。

ウル第三王朝において、玉座は、単にその所有者が腰かける物というだけでなく、それを通じて死後の王や天上の神の崇拝を行う宗教的な施設へと変わり、そしてその所有者を代理する物であった。神エンリルの碑や玉座、そして旗章が神格化していた理由は、単に神エンリルの所有物や関係を持った存在であっただけでなく、これらの道具が神エンリルの声や力、そして存在を代理していたためである。そのためエンリルの船や神殿は、神エンリルと関係を持ってはいたが、その権威の象徴や、代理を果たすことはなかったため、ウル第三王朝においても神格化されることはなかったのである。

この現象はエンリルにのみ限定され、他の神の所有物や玉座、旗章はいずれも神格化されることはなかった。これは神エンリルが王権神としての役割を担っていたためであろう。王権神エンリルとの関係を主張し、彼から王権や力を授かるという理念は、初期王朝時代のラガシュから確認できるが、それはウル第三王朝にも継承されていた。しかし都市国家体制とは異なり、領域国家の王にとって最も重要なことは、自分たちが地上において唯一の王権を所有していると強調することだった。従来の研究では、シュルギによる王の神格化は、メソポタミアの統一や⁶⁷、国家の安定を目的としたものであると論じられることが多い⁶⁸。王の神格化がこのように、王の唯一性と、王権の安定を狙ったものであったように、エン

リルの玉座の神格化は、自身がエンリルから王権を手渡された唯一の存在であることを強調するためであったのだろう。このエンリルの玉座の神格化が、シュルギではなくアマルシンから始まったのも、彼はウル第三王朝において最初に神格化を継承する王であり、そのため次の神格化王に相応しい存在であることを主張する必要があったからである。

王の神格化は、他の古代メソポタミアの王には滅多に見られない現象であり、またウル第三王朝ほど徹底した神格化の流行は、他に例を見ない。しかしウル第三王朝で神格化したのは王だけでなく、エンリルの象徴も同様であった。アッカドのナラムシンやウルのシュルギとは異なり、神格化を制度として確立させたアマルシン以降、神格化は王のみの特権ではなく、エンリルの代理人にまで範囲が拡大した。シュルギとアマルシン以降の王で、神格化に対する考えに差異があったかを検討することは重要であるが、現存する史料からはアマルシン以前に神格化された、エンリルの象徴は確認できない。しかしシュルギは、エンリルへの奉納物を神格化することはなかったものの、彼が神格化を始める直前の年号で「エンリルからの力の授与」に言及していることは興味深い。つまりシュルギの治世から既に、神格化、つまり限定符 *dingir* が地上の存在の名前に付与されることは、エンリルとの深い関係を顕示するための手段として認識されていた可能性は高いだろう。

推薦者：アダ・タガー・コヘン
同志社大学神学部神学研究科教授

註

- ¹ アーサー・M・ホカート『王権』橋本和也訳、岩波書店、2012年、21頁。
- ² *RIME 1.9.4 (Enannatum 1)*.2, col. 2, 7-8.
- ³ *RIME 1.8.1 (Mesilim)*.3, 3-4.
- ⁴ Irene J. Winter, "The Body of the Able Ruler: Toward an Understanding of the Statues of Gudea," in *Dumu-É-dub-ba-a: Studies in Honor of A. W. Sjöberg* (Hermann Bejrens *et al* eds., Philadelphia: University Museum, 1989), 579.
- ⁵ 前川和也「シュメール王朝表」『古代オリエント事典』岩波書店、2004年、526-527頁。
- ⁶ *RIME 1.9.3 (Eannatum)*.1, obv., col. 5, 13-17.
- ⁷ *RIME 1.9.3 (Eannatum)*.10, col. 3, 6-8.
- ⁸ 前田徹「シュメールにおける王権の象徴—王杖、王冠、玉座—」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第4分冊、早稲田大学大学院文学研究科、1998年、26-27頁。
- ⁹ 2章で詳述するが、本稿では「神」を示す限定符の使用を神格化とする。
- ¹⁰ *CDLI* (2020/6/20). <https://cdli.ucla.edu/>. 以下 *RIME* もしくは、*ETCSL* 表記のない1次史

料は、全て *CDLI* を典拠とする。またこれら粘土板は引用する際に Publication 番号 (斜体)、表面(obv.)、裏面(rev.)、コラム(col.)、行数を表記している。また本論において引用されているシュメール語のアルファベット翻字は、全て斜体で示している。

- ¹¹ Sibylle Edzard, *Gudea and his Dynasty (The Royal Inscriptions of Mesopotamia)* (Toronto: University of Toronto Press, 1997).
Douglas R. Frayne, *Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia)* (Toronto: University of Toronto Press, 1993).
Douglas R. Frayne, *Ur III Period (2112-2004 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia)* (Toronto: University of Toronto Press, 1997).
Douglas R. Frayne, *Pre-Sargonic Period (2700-2350 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia)* (Toronto: University of Toronto Press, 2007).
- ¹² Jeremy A. Black, Cunningham, G., Ebeling, J., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., and Zólyomi, G., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (Oxford: University of Oxford, 1998–2006) (2020/6/20). <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>.
- ¹³ Marcel Sigrist, Peter Damerow, *Mesopotamian Year Names: Neo-Sumerian and Old Babylonian Date Formulae* (Los Angeles: Cuneiform Digital Library Initiative) (2020/6/30). https://cdli.ucla.edu/tools/yeardates/yn_index.html.
- ¹⁴ Tallay Ornan, "A Silent Message: Godlike Kings in Mesopotamian Art," in *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art* (B. Brown, M. H. Feldman eds., Berlin: Walter de Gruyter, 2013), 573.
- ¹⁵ *RIME 1.9.5 (Enmetena).1*, col. 5, 19-23.
- ¹⁶ *RIME 1.9.3 (Eannatum).5*, col. 1, 5-6.
- ¹⁷ *RIME 1.9.5 (Enmetena).18*, col. 1, 2-6.
- ¹⁸ Xianhua Wang, *The Metamorphosis of Enlil in the Early Mesopotamia* (Münster: Ugarit Verlag, 2011), 131.
- ¹⁹ *RIME 1.9.5 (Enmetena).1*, col. 5, 4-5.
- ²⁰ *RIME 1.14.14 (Lugalkigenedudu).1*.
- ²¹ *RIME 1.14.15 (Lugalkisals).1*.
- ²² *RIME 1.14.20 (Lugalzagesi).1*.
- ²³ *RIME 2.1.1 (Sargon).1*, obv., col. 3, 7-12.
- ²⁴ *RIME 2.1.2 (Rimuš).9*, 1-10.
- ²⁵ *RIME 2.1.4 (Naram-Sin).3*, rev., col. 3, 8-16.
- ²⁶ *RIME 2.1.4 (Naram-Sin).15*.
- ²⁷ *JCS 15, 080 40*, rev., col.2, 5-8.
- ²⁸ *RIME 2.1.5 (Šar-kali-šarrī).2*, col. 1, 1-2.
- ²⁹ *RIME 2.1.5 (Šar-kali-šarrī).5*, col. 2, 1- col. 4, 3.
- ³⁰ *RIME 3/2.1.1 (Ur-Namma).20*, col. 1, 31-44.
- ³¹ ウンマで出土した粘土板で見つかった"*mu nig₂-ka₉ ak al-la-ka mu 2-kam us₂-sa-bi*"が最もシュルギ 23 年に頻出した年号であった。Richard Firth, "Notes on Year Names of the Early Ur III Period: Šulgi 20-30," *Cuneiform Digital Library Journal*, (Los Angeles: Cuneiform Digital Library Initiative, 2013), § 3.2.4, (2020/7/2), https://cdli.ucla.edu/pubs/cdlj/2013/cdlj2013_001.html.

- ³² Luděk Vácín, *Šulgi of Ur: Life, Deeds, Ideology and Legacy of a Mesopotamian Ruler as Reflected Primarily in Literary Texts* (London: University of London, 2011), 83-86.
- ³³ 「羊飼いの *sipad*」はシュメール王たちがしばしば自称する称号で、支配者を暗示する表現である。Claudia E. Suter, "The Divine Gudea on Ur III Seal Images," *Beyond Hatti: A Tribute to Gary Beckman* (Billie Jean Collins and P. Michalowski eds., Atlanta: Lockwood Press, 2013), 321.
- ³⁴ *ETCSL*:2.4.2.04 *A praise poem of Šulgi (Šulgi D)*, 12, 60.
- ³⁵ *RIME* 3/2.1.3 (*Amar-Suena*).1.
- ³⁶ Kazuya Maekawa, "Agricultural Production in Ancient Sumer -Chiefly from Lagash Materials-," *Zinbun: Memoire of the Research Institute for Humanistic Studies* (Kyoto: Kyoto University, 1974), 51-53.
- ³⁷ *RIME* 3/2.1.4 (*Šu-Sin*).3, col. 1, 22.
- ³⁸ *RIME* 3/2.1.1 (*Ur-Namma*).24.
- ³⁹ アマルシン 3 年の年号のバリエーションについては、辻坂真也「古代メソポタミアにおける神聖顕現—ウル第 3 王朝期の『物の神格化』—」『基督教研究』第 81 巻、第 2 号、基督教研究会、2019 年、76 頁を参照。
- ⁴⁰ *SACT* 1, 172, obv., 21.
- ⁴¹ *AUCT* 3, 088, obv., 2-4.
- ⁴² *BPOA* 05, 112-113, obv., 6, 8.
- ⁴³ *SAT* 3, 1948, obv., 6.
- ⁴⁴ エンリルの玉座については、Marcos Such-Gutierrez, *Beitrage zum Pantheon von Nippur Im 3. Jahrtausend* 1 (Roma: Herder Libreria editrice, 2003), 79-80。これらを記録したテキストは、Marcos Such-Gutierrez, *Beitrage zum Pantheon von Nippur Im 3. Jahrtausend* 2 (Roma: Herder Libreria editrice, 2003), 116-126。を参照。
- ⁴⁵ 限定符が全く用いられていなかったものが、*BPOA* 07, 2811, obv., 2, *KM* 89256, obv., 10, *MVN* 10, 144, obv., col. 2, 11, 15, *MVN* 13, 128 = 829, obv., 5, *Princeton* 2, 008, obv., 6 の 5 例で、限定符が *giš* を用いている事例が、*SET* 073, obv., col. 1, 11 の 1 例になっている。
- ⁴⁶ *ITT* 2, 00695, obv., 4, 8.
- ⁴⁷ *ma2* ^d*na-ru2-a*: *MVN* 02, 006, obv., 3, *a-ša3* ^d*na-ru2-a*: *Mes* 05-06, 300, obv., col. 3, 3, ^d*ma2-lah6* ^d*na-ru2-a*: *HLC* 223 (pl. 004), rev., 2, *e2* ^d*na-ru2-a*: *LoC* 014, rev., col. 2, 1, *nin-dingir* ^d*na-ru2-a*: *ASJ* 20, 104 5, rev., col. 3, 27.
- ⁴⁸ *ASJ* 03, 084 40, obv. col. 1, 15-16.
- ⁴⁹ *PDT* 1, 0605, obv. 4-7.
- ⁵⁰ *Princeton* 2, 002, obv., col. 1, 20.
- ⁵¹ アッカド期：*ITT* 5, 09265, obv., 7, シュルギ 40 年：*NATN* 271.
- ⁵² *Hermitage* 3, 359, obv., 4-5.
- ⁵³ *PDT* 2, 1265, obv., 5. 「ウルナンムの玉座の地 *ki gišgu-za ur-damma*」もここで言及されている。
- ⁵⁴ *e2 gišgu-za ur-damma*：*PDT* 2, 1056, obv., col. 2, 6. このテキストでは、「アマルシンの玉座の神殿 *e2 gišgu-za amar-dsuen*」も同様に言及されている。ウルナンムの玉座が供物を受け取っている事例は、*Fs Levine* 132-138, rev., col. 4, 28. この史料では、ウルナン

ムその他、シュルギヤアマルシンの玉座も共に登場し、そして供物が提供されている。

⁵⁵ *UDT 110*, obv., 5-6.

⁵⁶ *LAOS 1*, 29, obv., 3.

⁵⁷ *SET 066*, obv., 5.

⁵⁸ *AUCT 3*, 414, rev., 1-2, seal 1, col. 1, 1-4.

⁵⁹ *AnOr 07*, 107, obv., 1-4.

⁶⁰ *TRU 358*, obv., 9.

⁶¹ *TCL 02*, 5508, rev., col. 1, 25-26.

⁶² E. E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of Shilluk of the Nilotic Sudan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948), Reprinted in: Giovanni da Col, S. Cros eds., *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 1, No. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 417.

⁶³ 阿久津昌三『アフリカの王権と祭司一統治と権力の民族学』世界思想社、2007年、297-298頁。

⁶⁴ 青木保『儀礼の象徴性』岩波現代文庫、2006年、178頁。

⁶⁵ *BIN 05*, 006, obv., col. 1, 4-5.

⁶⁶ *BPOA 07*, 2856, obv., col. 1, 12-15.

⁶⁷ Piotr Steinkeller, *History, Texts and Art in Early Babylonia* (Berlin: De Gruyter, 2017), 151-152.

⁶⁸ Piotr Michalowski, "The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia," in *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (Nicole Brisch ed., Chicago: University of Chicago, 2008), 34-37.

Newborn as New Jewish Body: Conversion as Kinship and Bodily Change in Bavli Yevamot

Joe Sakurai

Lecturer

Department of Comparative Culture, Otsuma Women's University

Abstract:

This study examines how the unique phrase “*A convert is like a newborn infant*” [גר שנתגייר כקטן שנולד דמי] that appears in the Babylonian Talmud (the Bavli) Tractate Yevamot is used to promote the genealogical and bodily construction of the convert's Jewish identity in the context of the Babylonian Talmud. Semantically appropriating the images of renewal and creation in the context of the forgiveness of sins in earlier Palestinian sources during the final process of the Bavli's redaction, the *Stam* (Hebrew, the anonymous redactor of the Bavli) perceived conversion as new birth that could change the convert's genealogical and ethnic identity. The physical, corporeal connotation of the Bavli's newborn imagery implies that the convert is understood as capable of changing his genealogy and body upon conversion. This study also suggests that such a corporeal understanding of conversion in the Babylonian context reflects the broader cultural contexts of Sassanid society in which one's genealogy and body were identified as the primary markers of defining human identity. Moreover, this study seeks to uncover how the newborn imagery defined by the Bavli's strategy of textual reworking and semantic appropriation also shaped the criteria of defining Israel's ethnic membership that guaranteed the convert's full inclusion in the Jewish community with the rhetorical use of discourses of genealogy, the body and the myth of Israel's common historical and ethnic origin.

Keywords:

Conversion, Newborn, Genealogy, the Body, Jewish Identity

新たなユダヤ的身体としての「新生児」 —BT イェヴァモート篇にみる親族的及び身体的変化としての改宗概念—

櫻井 丈

大妻女子大学比較文化学部兼任講師

要旨

ラビ・ユダヤ教改宗法規はバビロニア・タルムードにおいて体系化された法概念及び制度である。改宗が成就すると、改宗者は「新生児」[קטן שנוולד]とみなされ、それまでの民族的な属性が喪失される為、改宗法規はユダヤ民族的出自を擬制する法制度であると言っても過言ではない。本稿では同タルムード、イェヴァモート篇に登場する語句「改宗者は新生児とみなされる」[גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי]の概念的発展の経緯に焦点を当て、同語句は同タルムード匿名編纂者（スタム/סתם）がタンナイーム及びアモライームの法伝承に独自の視点を加え、文書的操作を施した結果、生み出されたものであることを実証する。またここからこうした法概念の文書的操作がいかに改宗者のユダヤ民族的出自の擬制を可能にしたのかを考察し、同タルムードにおける改宗によってユダヤ民族的出自を擬制する「新生児」の概念が、出自と身体（性）を人間のアイデンティティの根本に据えるササン朝ペルシアの文化的文脈との関わりの中で形成されたものであることも明らかにしていく。

キーワード

改宗、新生児、出自、身体（性）、ユダヤ・アイデンティティ

Introduction

Rabbinic conversion developed by the Babylonian Talmud (the Bavli) exemplifies a radical transition of ethnic identity from gentile to Jew. Particularly the convert is portrayed by the Bavli as a newborn infant (קטן שנולד), implying that he is understood as a new “Jewish” person who is no longer ethnically gentile. Such transformation of identity from gentile to Jew finds concrete expression in the unique phrase “*A convert is like a newborn infant*” (גר שנתגייר כקטן שנולד דמי) in the Bavli Yevamot. This Babylonian newborn imagery suggests that conversion is defined as a legal change that involves the creation of a new entity; especially it serves to mark the severing of the convert’s valid kinship ties with his former gentile relatives. Such severing of the convert’s gentile kinship upon conversion also implies that he can be genealogically affiliated with the family of Israel by having corporeally, though symbolically, been born as a new “Jewish” person. In other words, the Bavli approaches conversion not merely as a theoretical construct but rather as the change of the convert’s physical, corporeal identity, which allows for his affiliation with the peoplehood of Israel defined by its common history and shared descent.

The Bavli’s newborn imagery of conversion reflects the cultural contexts of Sassanian society in which the Babylonian rabbis found themselves, which also corresponded to the final stage of the textual redaction of the Bavli. Importantly, the Bavli’s innovation of conversion as new birth defined through such a process of its textual redaction also suggests that it was a cultural by-product of the rigidly hierarchical society of the Sassanian dynasty that emphasized genealogy and the body as the locus of human identity, which might have shaped the Bavli’s approach to conversion and converts in the bodily terms.

Given the above factors, this study therefore seeks to inquire how the Bavli’s use of newborn imagery in defining conversion reflected or was deeply embedded in the growing concern of the Babylonian rabbis for their genealogical and bodily discourses, implying that conversion as new birth could be understood by the Bavli as a legal mechanism in which the change of the convert’s ethnic identity from gentile to Jew was attainable in the Sassanian context. Historically situated within the broader cultural contexts of Sassanian society in which genealogy and the body served as social markers of defining human identity, first I attempt to identify how the Bavli used such discourses of genealogy and the body as the locus of human identity to conceptualize conversion as the construction of the convert’s physical, corporeal identity. Secondly, in order to help uncover how the Bavli’s discourses of genealogy and the body are intricately intertwined in defining Jewish ethnic identity for the convert, I also try to illustrate how the Bavli’s newborn imagery is

reflected in several discourses of conversion in the Bavli by paying particular attention to the rabbinic use of the myth of Israel's common historical and ethnic origin for legitimating the convert's kinship and ethnic claims to Jewish identity. Finally, this study aims to suggest that the Bavli's use of the newborn imagery of conversion in the genealogical, bodily and mythic contexts could provide the implications for how certain textual, conceptual and legal developments could craft concepts and conventions that demarcate the group boundaries of Jewish identity over time.

1. Appropriating Palestinian Renewal Imagery in BT. Yev48

The synoptic textual analysis of the Talmudic texts reveals that the Bavli's understanding of the convert as newborn is in fact derived from its textual reworking of the earlier Palestinian imagery of renewal and creation found in parallel Palestinian sources. In recent years, a number of scholars in the field of textual Talmudic studies have taken on inquiries into the theme of rabbinic conversion in the context of studying conversion to Judaism as part of Jewish identity construction in the formation of rabbinic literature.¹ One of the findings in their academic endeavors is that rabbinic conversion is conceptualized through a long, complicated process of the Bavli's textual transmission and evolution. Moshe Lavee has argued that the Bavli's conceptualization of conversion as new birth is deeply embedded in the complex processes of its textual transmission and evolution called "dominantization," by which earlier Palestinian images, metaphors and ideas were reworked, modified, and transformed into entirely new Babylonian constructs by its late anonymous redactors called the *Stam* [סתם].² Therefore, the Bavli's subtle reshuffling and rephrasing of earlier images and motifs found in Palestinian sources³ in a prolonged process of dominantization eventually led to semantic mutations of such particular images, motifs and phrases, which in turn contributed to shaping new perspectives and meanings on particular themes and laws that were reworked to fit emerging new perceptions namely in the cultural contexts of Sassanian society.⁴

Lavee also argues that the phrase "*A convert is like a newborn infant*" (גר שנתגייר) (כקטן שנולד דמי), which appears in the tractate of conversion in BT. Yev48b, is a unique expression found only in the Bavli.⁵ His synoptic approach to reading the rabbinic texts suggests that various Palestinian motifs and images such as forgiveness/renewal and creation⁶ were textually reworked and semantically appropriated by the *Stam* into newborn imagery in the context of defining conversion as new birth in BT. Yev48b.⁷ The Bavli's newborn imagery of conversion portrays such a legal change as the creation of a

new entity, which is different from the person who existed prior to conversion.

While Lavee's reading is highly plausible and persuasive from the standpoint of the Bavli's textual evolution, it does not clearly account for how certain metaphors such as renewal, forgiveness and creation could be shifted to a more corporeal, genealogical concept in defining the convert as newborn. As opposed to Lavee's view, an alternative reading of the Bavli's newborn imagery implied in BT. *Yev48b* is proposed; the erasure of the convert's former gentile identity with the newborn imagery also carries a kinship and bodily connotation through a close examination of the parallel text of *Gerim 2:5*:

BT. *Yev48b*⁸

It was taught in the baraita: Rabbi Hanina ben Rabban Shimon ben Gamaliel said: Why are converts at the present time oppressed and visited with afflictions? It is because they did not observe the seven Noahide commandments. Rabbi Yosi said: (One who has become) A convert is like a newborn infant [גר שנתגייר כקטן שנולד דמי].

*Gerim 2:5*⁹

Rabbi Yehudah says: He (A convert) is not punished [אין נפרעין ממנו], *but he is like a one-day-old infant* [כבן יומ].

Both “newborn” (קטן שנולד) in the Bavli and “a one-day-old” (בן יומ) in *Gerim* share the common semantics of renewing one's identity in the context of the forgiveness of sins. *Gerim* stresses that the forgiveness of the convert's past sins does not erase his former identity as a gentile but symbolizes the renewal of his state of being as a one-day-infant who never sinned. In the framework of the Bavli's newborn imagery, however, conversion is not perceived as a process in which the convert's past sins are forgiven, but rather stressed as an event that serves to erase the convert's past gentile identity. In other words, the *Stam* of the Bavli semantically reworked and appropriated the Palestinian motif of one-year-old into the Bavli's image of the convert as newborn, which served to erase his gentile identity.¹⁰

Since the verb נפרעין (punished) in *Gerim 2:5* is often associated and contrasted with the verb מחל (forgive),¹¹ I suggest that this Palestinian motif of renewal can be read semantically and midrashically to bring forth a new meaning in the Bavli's genealogical context of defining the convert as newborn. In particular, the term מחל (forgive) or מחול (forgiven), as implied in the context of *Gerim 2:5*, can be semantically appropriated and read as מהול (circumcised) with the slight change of a word from ח to ה. Although it is not explicitly mentioned in both texts, this semantic association between מחול and מהול reveals that the motif of forgiveness as a symbol of one's renewal could be semantically

shifted by the *Stam* to the Bavli's genealogical context of defining conversion as new birth in BT. *Yev48b*.

In other words, it is the motif of circumcision that semantically connects the renewal imagery as seen in *Gerim 2:5* with that of newborn in BT. *Yev48b*. Circumcision, a sign of the divine covenant between God and Israel, bears a genealogical and bodily connotation in the Bavli's discourse of including converts into the genealogy of an ethnic community defined by common descent and history. In fact, the entire context of the second chapter of *Gerim*, particularly *Gerim 2:4* as well as the parallel *baraitot* from *Sifre Num108* and BT. *Karetot9a*, presents circumcision as one of the integral components of confirming the convert's entry into the divine covenant, along with immersion and the sprinkling of blood¹²:

Gerim 2:4

Just as Israelites entered into the covenant by three commandments, so converts enter (by/into the obligation of) circumcision, immersion, and sacrificial offerings.

Sifre Num108, 112

Rabbi says: An Israel came into the covenant in three ways only, immersion, circumcision, and the sprinkling of blood, so are converts similar to them.

BT. *Karetot 9a*

Rabbi says "As you" (Num15:15) – As your forefathers. As your forefathers entered into the covenant¹³ only by circumcision, immersion and the sprinkling of the blood, so shall they (converts) enter the covenant only by circumcision, immersion and the sprinkling of blood.

As these above *baraitot* illustrate, circumcision, which serves as a natural symbol for the divine covenant between God and Israel, also applies to the convert as well. The divine covenant made through a rite of circumcision signifies a symbol of new birth and founding one's new lineage.

Importantly, circumcision as an initiatory rite of new birth affirms the association between the sexual male organ and kinship ties, which renders the penis appropriate as the physical site for symbolizing the divine covenant God had promised to make the progenitor Abraham fertile so that his future descendants would issue from him.¹⁴ The removal of the foreskin thus symbolizes the fertility of the male sexual organ, and the cut also indicates that the lineage, as symbolized by the penis, is severed from all his predecessors.¹⁵

In this sense, circumcision symbolically represents and even helps form

intergenerational continuity between the progenitor Abraham and all his future descendants. Therefore, it can be said that the circumcision of the convert's foreskin as part of the conversion procedure likewise symbolizes the severing of the lineage of his former gentile kin, founding a new Jewish descent by giving this line of all his future (male) offspring a distinctive mark that binds them together. Such a conceptual framework of circumcision as an integral part of the divine covenant in the conversion procedure fitted the genealogical context of the Bavli, in which descent figured as an important feature of defining the communal and ethnic boundaries of Jewish identity.¹⁶ Therefore, such Palestinian renewal imagery could be semantically read as referring to circumcision as a symbol of kinship and descent in the context of Bavli. In this light, the imagery of newborn as a type of kinship reconstruction is deeply implied in the Bavli's discourse of conversion. In what follows, I will discuss the implications of how the Bavli's discourses of kinship and the body would shape conversion in several sugyot (units of Talmudic discussion).

2. Understanding Newborn in the Genealogical and Bodily Context

2-1. The Bavli's Emphasis on Genealogy in the Sassanian Context

As discussed above, the Bavli's conceptualization of the convert as newborn suggests that the significant shift from the Palestinian renewal imagery to the Bavli's newborn imagery also reflects a significant shift in Jewish identity construction from metaphorical imagery to a physical, corporeal entity. In other words, the Bavli's conceptualization of conversion as new birth entails the corporeal, physical change of the convert's kinship, which physically and genealogically integrates the convert into the ethnic community of Israel. Given the above factor, I argue that the Bavli's use of newborn imagery is deeply embedded in the broader genealogical and bodily contexts of the host society of Babylonian Jewry, the Sassanid Persian dynasty.

It is important to note that the Bavli's conceptualization of the convert as newborn is a geo-cultural by-product of the larger cultural environments of the rigidly hierarchical society of the Sassanid Persian dynasty in which Babylonian Jewry found themselves, which historically corresponds to the later stages of the redaction of the Bavli. Zoroastrianism as the dynasty's state religion was officially proclaimed as the sole religious and political entity in the Empire that defined every segment of the Iranian social and cultural life.¹⁷ Especially prevalent in the Iranian social milieu was its greater degree of emphasis on genealogical purity that excluded other ethnic and religious minorities.

Even marriage between different classes such as the one between aristocrats and common folks were severely restricted. Unlike the Greco-Roman milieu, Sassanian culture was rigidly hierarchical with the lower level of social mobility,¹⁸ sharply demarcating the boundaries of each ethnic and religious community.¹⁹ Especially, Zoroastrian priests were anxious about social interaction between members of different religious communities, which led to the exclusion of others on the religious and ethnic grounds.²⁰

Such prevailing cultural tendencies in Sassanid Persian society therefore had a huge impact on the way the Babylonian Jews, namely the rabbis, understood themselves especially in the context of treating kinship as an essential feature that defines the boundaries of an ethnic group called Israel. This highly hierarchical Iranian social context, as Richard L. Kalmin has often pointed out, gave rise to growing sensitivities toward the purity of genealogy particularly among the Babylonian rabbis, inculcating them with exclusionary practice on the basis of genealogical grounds.²¹ In the rigidly hierarchical and genealogical Iranian context, social differentiation was practiced and even more intensified among different classes in the Jewish community such as the prohibition of intermarriage between the rabbinic elites and the *am-haaretz* who were not well-versed in rabbinic practices of knowledge for fear that their prestigious lineage might be diluted.²² Or a dress code as a marker of social distinction that differentiated the rabbis from non-rabbinic Jews was such an exclusive social practice.²³ Although they enjoyed a greater degree of religious freedom, they had increasingly become intolerant towards and even suspicious particularly of other religious groups,²⁴ which was likely to affect their view toward conversion as well. One such example was the suppression of their own missionary activity, which might have been heavily affected by the Sassanid persecution of missionary activity among Eastern Christians with the culmination of an anti-alien movement in the time of the Zoroastrian High priest Kirdar.²⁵

Such suppression of missionary activity might as well have affected the rabbinic view on their own approach to missionary activity. As seen in several Palestinian sources that portray conversion as new creation (as particularly seen in *Gen Rab* 39.11, 373, *Sifre Deuteronomy* 32, *Gen Rab* 39.14, 378-379, and *Avot de-Rabbi Nathan*, B, 26, 53), these Palestinian sources presented conversion as closely rooted in missionary activity, which also allowed them to associate the images of renewal/birth and creation with the inclusion of the convert in a metaphorical, yet fictive kinship affiliation. Particularly, in such traditions, the theme of the convert as a new creature/creation and newborn is interwoven into several missionary traditions that portray Abraham as a missionary figure,²⁶ which is also linked to the concept of metaphorical paternal kinship, thus allowing the convert to

be defined as a metaphorical offspring of Abraham who is also understood to be an archetypal convert.

However, such a Palestinian missionary model of creating metaphorical paternal kinship through conversion is rejected in the genealogical context of the Bavli. This rejection is expressed through the legal implications of its newborn imagery as severing the legal validity of former gentile kinship ties. In the Palestinian corpus, on the other hand, conversion entails the construction of metaphorical paternal kinship.²⁷

Nevertheless, the Bavli rejects the idea that conversion creates a metaphorical family affiliation with Israel by suppressing the Palestinian missionary tradition. In reference to Mishnah *Bikkrim* 1:4, it is ruled that a convert may not recite the declaration of *Deut.* 26:3 “I declare today to the Lord our God that I have come to the land the Lord swore to our ancestors to give us” since he is not understood as an offspring of “our fathers.” The Palestinian Talmud (PT, the Yerushalmi), however, takes a more lenient approach:

PT. *Bikk* 1:4, 64a

It was taught in the name of R. Yehudah: A convert may bring (the first fruit) and recite (the verse from Deut. 26:3, “God of our fathers/ancestors”). What is the reason? “I have made you the father of a multitude of nations” (Gen 17:5). In the past, you were the father o Aram, but henceforth you are the father to a multitude of nations. R. Yehoshua ben Levi said: The law is in accordance with R. Yehudah. A case came before R. Abbahu, and he ruled according to R. Yehuda.

Here the biblical notion of Abraham as the archetypal forefather of nations is used to support the inclusion of the convert in the paternal, though metaphorical, lineage of Abraham. This inclusive tendency is expressed to promote the concept of the metaphorical paternity of Abraham implied in Palestinian missionary traditions. The Yerushalmi claims that later Amoraic authorities follow this legislation. The Bavli (BT. *Mak* 19a), however, rejects the Yerushalmi’s legislation, instead declaring that the convert cannot recite the word “our fathers” due to his lack of Jewish ancestry. The Palestinian missionary tradition stresses the sharing of metaphorical paternity with Abraham, which guarantees the convert’s full inclusion while the Bavli does not formulate the idea of metaphorically including the convert in a family affiliation with Israel through the paternal lines of Abraham as an archetypal forefather created through conversion.

Given the genealogical context of Sassanian society, the Babylonian rabbis suppressed their own missionary tradition that promotes a metaphorical understanding of the convert’s identity formation defined through conversion. Or it could perhaps be argued that they gradually came to view conversion not as a form of the expression of religiosity

that promotes one's personal matter of faith among non-Jews, but rather as a form of actual Jewish kinship construction made through severing of legal validity of gentile family ties. As previously illustrated by BT. *Yev48b*, since the convert is understood as a newborn, he is no longer related to gentile relatives he had prior to his conversion. Such kinship severing upon conversion would thus serve to mark the physical and corporeal transformation of the convert's identity.

2-2. Understanding Newborn as the Bavli's Bodily Discourse

Moreover, it is highly probable that the rabbinic emphasis on genealogy in the Sassanian context might account for the rabbinic conceptualization of conversion as new birth in the bodily context. Another significant factor that might account for the Bavli's newborn imagery in defining conversion is that the Bavli demonstrates its growing sensitivity to the body as the locus of a person's identity.²⁸ In fact, the rabbinic discourse of conversion in the Bavli as new birth indicates that when the Bavli refers to the convert as a newborn infant (קטן שנולד), his new kinship or new body is strongly implied. On the other hand, no such reference can be found in the parallel expression "one-day old infant" or "one-year old infant" (בן שנתו/בן יומו) in Palestinian rabbinic sources.

In the context of the Bavli, physical and corporeal imagery is thus used to portray converts in the corporeal and genealogical terms. For instance, in BT. *Yev23a*, conversion carries a more corporeal and physical connotation to such a hyperbolic extent that a gentile person becomes "another body" (גופא אחרת) upon conversion:

BT. *Yev23a*

The verse states: "The daughter of your father's wife" (Lev18:9) and this means that whoever has enter into a marital relationship with your father, which excludes his sister from a Canaanite maidservant or a gentile woman, with whom no marital relationship is possible... It should include a (Canaanite) maidservant or a gentile woman, as if she converts, betrothal can come into effect with (the father of the household) himself. (The Gemara answers) After her conversion, she becomes another different body [לכי מגיירא גופא אחרת היא], who may be permitted to marry the father of the household, who is originally forbidden to her by the prohibition of incest.

The phrase "after her conversion, she becomes another body" (לכי מגיירא גופא אחרת היא) refers to a manumitted female gentile/Canaanite maidservant. She is theoretically understood as becoming "another body" (גופא אחרת) upon her emancipation, which is also viewed as equivalent to conversion. This indicates that the emancipation of a Canaanite maidservant or the conversion of a gentile woman allows her to marry the

“(Jewish) father of the household,” originally forbidden to her by the prohibition of incest set forth in *Lev*18:7. Although the word גופא can also be translated as “entity,” it carries a physical and corporeal connotation, implying that conversion is understood as an actual bodily transformation of the convert’s corporeal identity.²⁹

Similar to the notion of “another different body” as seen in BT. *Yev*23a is a theoretical case of “two different mothers” in BT. *Yev*97b in the context of emphasizing conversion as rooted in newborn imagery:

BT. *Yev*97b

Although the first son was not conceived (prior to the mother’s conversion) but born in the holiness of Israel (after her conversion), and the second one was both conceived and born in the holiness of Israel (after her conversion), such brothers might be considered as (the sons of) two different mothers [וכשתי אמהות דמו] (who might thus be permitted to marry each other’s wives, to whom they are not considered as paternally related by blood) even if they are nevertheless prohibited (from performing levirate marriages with their paternal sisters-in-law).

According to this sugya, there conceptually exist *two different mothers*, who conceived two different male offspring *prior to* or *after* her conversion. Here the mother who conceived the first male *prior to* her conversion is not ethnically and genealogically considered as the same person who conceived the second male *after* her conversion; the former is understood as a gentile woman while the latter refers to a Jewess. This also indicates that her two male offspring, who were conceived and born *before* and *after* her conversion, are conceptually two different individuals who are NOT genealogically related to each other. The converted mother cannot thus be genealogically related to her first son conceived prior to her conversion while she is related by blood to her second son because of her transformation from gentile body to Jewish one through conversion. In this situation, the converted mother is actually understood as inhabiting “two separate bodies” within her single body; her body is conceptually bifurcated into two different bodies *prior to* or *after* her conversion, implying that the conception and birth of these two male offspring took place in the *two conceptually different bodies*, one in the body of a *gentile*, the other in the body of a *Jewess*.³⁰ Although her old gentile body still harbors bodily phenomena that took place prior to her conversion, her previous, gentile, kinship status is inconsequential to and is of no impact on the consanguinity of her male offspring conceived prior to her conversion.³¹

Another example of the convert’s bodily change of identity upon conversion is evidenced in the Bavli’s discussions concerning cases involving bodily processes such as

birth and seminal emission in the context of scrutinizing the body of a convert. In BT. *Bekh46b*, the definitive moment at which the laws of birth impurity (that is, bringing birth offerings) take effect is when the forehead of an infant emerges from the converted mother's womb:

BT. *Bekh46b*

In the case of a female convert, if the forehead of her infant emerged from the womb while she was a gentile, and she subsequently converted, she is not subject to periods of impurity and purity and she does not bring the offering for confinement.

This *baraita* in BT. *Bekh46b* illustrates how the definitive moment of birth during the mother's conversion marks the formation of her identity as a Jewess, thus rendering her ritually clean (e.g., she is not subject to the laws of impurity) because during the period when the mother was a gentile, she is ritually clean (e.g., she is neither subject to nor is she incumbent upon the laws of impurity). The *baraita*, however, implies that the definitive moment at which the forehead of an infant emerges from the converted mother's womb³² renders her ritually unclean. This means that the birth of her male offspring *after* her conversion makes her *subject* to the laws of impurity as a Jewess in every respect.

In BT. *Niddah43a-b*, the issue concerns whether or not the time when bodily liquids such as urine or semen are produced prior to conversion serves as a marker that renders the convert ritually impure. The convert in this case is rendered ritually pure when the impurity is defined by the time of the production of such bodily liquids prior to conversion. The Bavli's bodily discourses involving conversion were in fact expanded from the Tannaitic principles of a casuistic convention that mark conversion as the definitive moment of defining many laws, most of which deal with the legal implications of events or acts that took place prior to conversion (e.g., In M. *Challah* 3:6, one's obligation to separate a portion of the dough is determined by whether the dough was properly prepared prior to or after conversion). This Tannaitic casuistic convention in fact discusses cases involving bodily processes such as abnormal genital discharge which developed prior to or after conversion. In M. *Zaviim* 2:3, as soon as he underwent conversion, the seminal emission he had prior to his conversion is now regarded as an abnormal genital discharge (זיבה), thus rendering him ritually impure. The law rules that since the seminal emission took place prior to conversion, he is not rendered ritually impure. However, if he converted, and then had an abnormal genital discharge within twenty-four hours, then he would be rendered ritually impure. This case clearly illustrates that any of the bodily phenomena that happened to the body of the convert *prior to* his conversion can be viewed as legally

inconsequential³³; whatever happened to his/her body *prior to* his/her conversion no longer matters because two bodily phenomena, namely seminal emission and abnormal genital discharge, happened in two conceptually different *bodies*, one in the body of a *gentile*, the other in the body of a *Jew*.

As the above body-related laws in the Bavli (including the Mishnah as well) demonstrate, the body of the convert is understood as highly corporeal. Conversion in these body-related laws in the Bavli is also presented as a marker of a bodily change that sharply differentiates the body of a convert/Jew from that of a gentile.³⁴ Although no references may be made in association with the newborn metaphor in these laws, it is strongly implied that the Bavli's association of the convert with newborn imagery is directly connected with the rabbis' growing interest in genealogy as well as the physical body as the locus of human identity. Therefore, it can be suggested that the Bavli's attempts to textually rework and semantically appropriate the Palestinian metaphors of renewal and creation into its newborn imagery in conceptualizing conversion as new birth are thus reflected in its primary concerns for genealogy and the body as the locus of human identity in the genealogical context of Sassanian society.

3. Defining Newborn as Crafting Israel's Common Past for Converts

Examining the association of conversion with bodily phenomena shown in several rabbinic sources, we have learned that the Bavli's use of newborn imagery in defining the corporeal identity of the convert emerged from its genealogical and bodily discourses deeply embedded within the Sassanian cultural context. As Lavee's study on the synoptic reading of several Palestinian sources into the Bavli's textual context also demonstrates, the Babylonian construct of the convert as newborn is a product of a long process of the *Stam*'s textual efforts to semantically rework and appropriate the motifs of forgiveness, renewal and creation that were preserved in several Palestinian rabbinic corpus. In other words, the Bavli's textual strategy of dominantization took place in its genealogical and bodily context situated in Sassanian society; the earlier Palestinian images of renewal and creation were thus semantically appropriated and reshaped by the *Stam* into the genealogical and bodily frameworks of defining conversion as new birth, strongly implying that conversion involves the corporeal and kinship transformation of the convert's physical body.

Therefore, the Bavli's conceptualization of the convert as newborn entails the creation of an actual corporeal and physical entity, which allows for the convert's physical

affiliation with the actual Jewish ethnic community, whose shared descent is defined by its common historical origin. As previously discussed above, the Bavli suppressed and even rejected the Palestinian missionary model of conversion, in which the convert could share metaphorical paternity with the archetypal convert, Abraham, as seen in PT. *Bikk* 1:4, 64a. However, even if such a previous model was rejected, perhaps on the surface, the Bavli's portrayal of the convert as newborn, as seen in several sugyot in the Bavli that deal with its bodily discourses, clearly suggests that its model of conversion involves the creation of a corporeal entity, namely the convert's physical, corporeal body, particularly through severing of valid kinship ties with his gentile relatives. Therefore, I strongly assert that it is in the context of the Bavli's conceptualization of the convert as a corporeal, physical entity/body that enabled the *Stam* to craft the convert's genealogical identification and continuity with the ethnic community of Israel with its rhetorical use of the myth of Israel's common historical and ethnic origin.

Dennis K. Buell's study on ethnic reasoning in the development of early Christianity provides a helpful insight into the intricate connection between ethnicity and religious culture particularly in the context of mythmaking as part of appeals to common historical origin as a site for authorizing kinship and ethnic claims. Buell asserts that appeals to kinship claims were commonly practiced in ancient Mediterranean culture. Crafting both history and genealogy, people come to be defined as descendants of particular ancestral figures.³⁵ With the discursive use of the past, they negotiate the change of their identity "by appealing to restoration of ancient practices or continuity of descent,"³⁶ which allowed them to be genealogically, albeit fictively, affiliated with such mythic figures.

An attempt to actually connect the convert to the historical continuity of what the Babylonian rabbis might have understood as Jewish peoplehood involves their effort to interpret Israel's common past along with the rhetorical use of their genealogical and bodily discourses. The Bavli's use of newborn imagery through its strategy of dominantization instrumentally serves to negotiate the fixity of the convert's genealogically ambiguous ethnic identity by grafting him into the myth of Israel's common historical origin, particularly the collective narrative of its common past. Invoking the group's common past, as Buell argues, serves to authorize its common belief and value that shape the formation of its present identity, thus solidifying a sense of fixity that ensures its historical continuity across the generations.³⁷ By rhetorically appealing to Israel's common past, the *Stam* could connect the convert who is defined as newborn to a genealogical and historical link between Israel's common ancestry in the past and the convert himself in the present.³⁸ Under such a conceptual framework, the Bavli

understood the convert, who is no longer considered as *ethnically* gentile upon conversion, as having already been born into Jewish peoplehood.

Some texts of the Bavli may not directly reflect its newborn imagery but presuppose how the common past is used as a site for authorizing the convert's genealogical claims to Israel's ethnic legitimacy. Some of the sugyot in the Bavli in fact employed the strong motif of evoking Israel's common historical and ethnic origin, that is, the Siniatic revelation. It is the Sinaitic revelation as the divine covenant that serves to link the convert to Israel's common past. It is indeed considered as an archetypal event of both the divine covenant and conversion that gave birth to the people of Israel. In fact, there are several traditions in the Bavli as well as the Palestinian corpus that describe a mutual relationship between the Siniatic revelation and conversion with the use of the common imagery and vocabulary of birth. These traditions in fact stress the motif that the converts were present at the divine revelation at Mt. Sinai along with the native-born Israelites, which serves as an archetype for modeling the actual conversion process later developed in the Bavli. In the following midrashic tradition, the birth of Israel as a people is stressed in the context of making the divine covenant at Mt. Sinai:

Song of Songs Rabbah 8.2:1

Rabbi Berechiah said: Why do they call Sinai "the house of my mother" (Songs 8:2)? That is because Israel was created like a one-day-old infant [בן יומן] there.

Here the Israelites at Mt. Sinai are described as collectively going through a rite of passage. Strongly implied herein is the motif of Mt. Sinai as the mother's womb³⁹ from which the Israelites are born, indicating that those who stood at Mt. Sinai were understood as having been "created" or "newly born" as a people.⁴⁰ Interestingly, the very phrase of a "one-day-old infant" [בן יומן] as also seen in *Gerim* 2:5 is used in the context of undergoing an initiatory rite during Israel's encounter with the divine revelation. Although this phrase in this midrash may not appear to be directly connected with the analogy of the convert as a one-day-old infant [בן יומן] as seen in *Gerim* and other Palestinian sources, there is at least some association between Israel and converts at Mt. Sinai in making the divine covenant with God. However, this midrash's association of the Sinaitic revelation with the birth imagery implies that it is in the Sinaitic revelation as a covenant making event that "converted" those Hebrews who stood at Mt. Sinai into the ethnic group called Israel.

In a similar vein, the motif of the converts who make the divine covenant with God at Mt. Sinai as part of the people of Israel is referred to in both the Tosefta and the Bavli⁴¹:

T. *Sotah* 7:(3) 4-5⁴²

As we found regarding Moses, when he adjured (the sons of) Israel in the plain of Moav, he said to them [...] I swear to you [...] As it is written, “Neither with you only” [ולא אתכם לבדכם] (Deut.29:13)... but with him who is present here [כי את אשר ישנו פה] (Deut.29:14) (with us today do I make this covenant). Where do we derive “with you” [אתכם]? It (“with you”) refers to the following generations and to converts that were added upon them [שנתוספו].⁴³ The verse states: “Neither with you only do I make this covenant [ולא אתכם לבדכם] but rather with him that is not standing here with us today [ואת אשר איננו פה עמנו היום] (Deut.29:14).

BT. *Shevuot* 39a

As we found regarding Moses, our teacher who made an oath to Israel (in the plain of Moav so that they would accept the Torah upon themselves), he said to them [...] (Neither with you only do I make this covenant), but with him who is present here [כי את אשר ישנו פה] (Deut.29:14). I have (derived only) that those who were standing at Sinai [אותן העומדין על הר סיני] (were included in the covenant). From where do we deduce that the following generations, and the converts who will convert in the future [דורות הבאים וגרים העתידין להתגייר]? The verse states: “With him that is not present (here with us today)” [ואת אשר איננו] (Deut.29:14).

It is clearly stressed in both the Tosefta and the Bavli that the future converts are included in the revelatory moment of making the divine covenant with God along with the native-born Israelites. However, the prooftext of *Deut.29:13-14* quoted in the Tosefta reveals that the revelation of the divine covenant refers to the plain of Moav, not Mt. Sinai, while in the Bavli, the native-born Israelites and the future converts refer to those who stood at Mt. Sinai.⁴⁴ The *Stam* intentionally cut off the original biblical context of the plain of Moav as seen in *Deut.29:13-14*, instead placing it in the new emerging context of Mt. Sinai in order to emphasize that the future converts are also included in making the divine covenant with God as part of the people of Israel. The Bavli's shift from the plain of Moav to Mt. Sinai apparently illustrates that the earlier Palestinian tradition of the divine covenant at the plain of Moav as seen in the Tosefta was textually reworked and semantically reshaped in the Babylonian context to connect conversion with the Siniatic revelation, in which the converts are also portrayed as newborns when they accepted the divine covenant in the same way as the native-born Israelites. In other words, one can also see how the textual reworking of the earlier Palestinian motif reshapes the framework of conversion as the formative moment that gives birth to a particular ethnic group.

Another parallel *baraita* from BT. *Shabbat* 146a also illustrates the motif of the future converts who are portrayed as making the divine covenant at Mt. Sinai:

BT. *Shabbat* 146a

Why are gentiles morally filthy [מזוהמין]? It is because they did not stand at Mt. Sinai. When the snake came upon Eve (when it seduced her to eat the fruit of the Tree of Knowledge), it injected moral filth [זוהמא]⁴⁵ on her (hence moral filth remained in all human beings). When Israel stood at Mt. Sinai, their moral filth ceased. When gentiles didn't stand at Mt. Sinai, their moral filth never ceased (thus continued to remain in them). R. Aha son of Rava said to R. Ashi: What about converts? He (R. Ashi) said to him (R. Aha son of Rava): Though they were not present (at Mt. Sinai), their guiding stars [מוליידהו] were present [at Mt. Sinai], as it is written: "but with him who is present here with us today before the Lord our God, and also with him who is not here with us today [ואת אשר איננו פה (Deut.29:14)]."

This Bavli understood the proof-text of *Deut. 29:14*, "with him who is not present with us here" (ואת אשר איננו פה עמנו) as referring to the convert who is to be integrated into part of the people of Israel in the future generations. Their guiding stars (מוליידהו) serve as a motif that symbolically portrays the future converts as identifying fully with the past, present and future of the people of Israel. This also suggests that the relationship between the Sinaitic revelation and conversion underlies a relationship between myth and ritual. The Bavli's portrayals of the future converts who made the divine covenant with God at Mt. Sinai reflect an understanding that the Sinaitic revelation as a mythic moment is re-enacted through the ritual of conversion, where the converts have become newly born as members of the people of Israel through the acceptance of the Torah. This means that conversion as a ritual is symbolically represented as an active agent in shaping Israel's collective myth.⁴⁶ Through the textual strategy of dominantization, the *Stam* also reshaped the mythic event of the Sinaitic revelation by linking it to conversion as a ritual of making the divine covenant, which allowed the convert to be newly born along with the other native-born Israelites.

More importantly, as the guiding stars of the future converts at Mt. Sinai clearly illustrate, the notion of descent or ethnicity is not necessarily determined by one's actual biological connections with forebears. Rather it is the mythic event of the Sinaitic revelation that defines Israel's ethnic membership in which the convert is also included. In other words, conversion as a ritual of enacting and appealing to the myth of ethnic origin serves as a powerful instrument in shaping ethnic claims to Israel's common past, descent and ancestry.⁴⁷ It is one's subjective recognition of or belief in such shared ancestry/descent that shapes a sense of ethnic consciousness regardless of whether it is assumed or real.⁴⁸ While this narrative in the Bavli seems to present an ideological model that apparently supersedes genealogical descent as a basic marker of Israel's collective

identity, it clearly illustrates the Bavli's rhetorical strategy of appealing to Israel's common past as a site for legitimating the convert's full inclusion in its common past and ancestry, which in turn fitted the genealogical and bodily contexts of the Bavli situated and embedded in the genealogically hierarchical Sassanian social context.⁴⁹ By rhetorically appealing to the myth of Israel's common historical origin and ancestry, the Bavli fictively crafted a type of genealogy that allowed the convert to be affiliated with the family of Israel. In this sense, it can be said that the Bavli's conceptualization of the convert as newborn is deeply embedded in this mythic moment of the covenant making at Mt. Sinai that emphasizes ethnic membership.

For this reason, it is worth pointing out that conversion as an act of mythmaking serves as a ritual of re-enacting Israel's common past. Mythmaking, as Russell McCutcheon maintains, serves as a strategy of abstracting the beginnings from the past, thereby defining one's present by linking it to a mythic moment, which also shapes one's claims about the present.⁵⁰ Along with its genealogical and bodily discourses, the Bavli's appeals to the myth of Israel's common ethnic origin are thus accorded symbolic significance in evoking the group's sense of continuity that enables the convert, who was once considered as the ethnic other prior to conversion, to be grafted into the group even if his Jewish descent as newborn has fictively been crafted. The notion of Israel's collective myth thus functions as a vehicle for validating a historical and genealogical connection between the descendants and the forebear regardless of whether such a connection is historically real or assumed. What matters is an assumed belief in the group's collective myth that shapes reality.

On a final note, the Bavli's association between conversion as new birth and Mt. Sinai as the divine covenant that led to the formation of the people of Israel reflects its textual evolution of dominantization, retroactively crafting specific chronological layers of the transmission of its traditions in which its later phrases, views, tendencies, agendas and concepts were all attributed to, interpolated in and read into the views and phrases of earlier generations of Tannaim and early Amoraim in its strata. This evolutionary process of its textual developments thus created a fictional historical continuity as if the later Babylonian innovative conventions or ideas had already been attributed to and read into the earlier Tannaitic or Amoraic authorities, thereby enhancing their legal authenticity.⁵¹ This suggests that the Bavli's later innovative idea, in which converts as newborn (to be more precise, their guiding stars) were already present to make the divine covenant with God at Mt. Sinai, was retroactively read into the views of its earlier strata in its unique chronological layers, thus creating a fictional historical continuity that guarantees the

convert's full inclusion in Israel's common ancestry. By discursively using the myth of Israel's common origin as rhetoric, along with its emphasis on the genealogical and bodily discourses reflected in the Sassanian context that highly regard the purity of genealogy, the Bavli successfully read the motif of converts as newborns into their being present at the mythic event of the Sinaitic revelation that in turn shaped the birth of the Jewish people.

The Bavli's conceptualization of the convert as newborn thus reflects the *Stam*'s efforts to read conversion as new birth into the layers of Tannaitic and early Palestinian Amoraic traditions by semantically reworking and appropriating such motifs in those texts through its rhetorical device of mythmaking along with its genealogical and bodily discourses, which in turn enabled the convert's affiliation with Jewish peoplehood. In conceptualizing the convert as newborn, the Bavli semantically appropriated not only the earlier Palestinian images of renewal and creation, but also used those newly defined motifs to help redefine the convert's new Jewish descent with rhetorical appeals to the myth of Israel's common origin, claiming that the convert is and has been included and forever entwined in shared birth experience.

4. Conclusion

This study demonstrates that the Bavli's concept of "*A convert is like a newborn infant*" was shaped by the larger cultural environments of Sassanian society in which Babylonian Jewry found themselves. Located deeply within the broader context of Sassanian society that brought forth genealogical and bodily discourses among the Babylonian rabbis who were concerned with genealogy and the body as the locus of human identity, the Bavli's newborn imagery served to portray conversion as a legal mechanism that constructs the physical, corporeal aspect of Jewish identity. By rhetorically using newborn imagery, the Bavli's textual strategy of dominantization also allowed the *Stam* to craft the myth of Israel's common historical origin to promote the convert's full genealogical inclusion in Jewish peoplehood. Moreover, the Bavli's conceptualization of conversion as new birth serves as the primary marker of defining the group boundaries of Jewish identity, in which ethnic identity becomes fluidly subject to change and negotiation in the legal and bodily terms. This is made possible due to the discursive models of tendencies toward well-defined legal definitions and abstraction developed and intensified in the Bavli with its use of genealogical, bodily and even mythic discourses. Such textual and conceptual developments thus served as active agents that shape social and cultural structures that are conducive to crafting concepts, conventions and institutions including

kinship structures, which gradually culminated in the construction of the rabbinic model of conversion that in turn enables a change of ethnic and kinship identity. Therefore, the Babylonian construct of rabbinic conversion as new birth, developed by the Bavli's appropriation of its earlier textual and legal concepts within the particular cultural context of Sassanian society, may well be understood as presenting a mode of Jewish identity formation subject to degrees of fluidity and constant change in ever-changing social and cultural circumstances.

Recommender: Etsuko Katsumata
Professor, School of Theology, Doshisha University

Notes

- ¹ Recent surveys on the issues of Jewish identity construction in the context of conceptualizing rabbinic conversion are as follows: Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley: University of California Press, 1999); Christine E. Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud* (New York: Oxford University Press, 2002); Moshe Lavee, "A Convert Is Like a Newborn Child: The Concept and its Implications in Rabbinic Literature." PhD diss., Ben-Gurion University of the Negev, 2003 [Hebrew]; Moshe Lavee, "The Rabbinic Conversion to Judaism; The Rabbinic Conversion of Judaism," in *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond: Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar*, University of Oxford, 2009-2010. (Arietta Papaconstantinou et al, eds.; Dorchester: Ashgate, 2015), 219-240; Moshe Lavee, *The Rabbinic Conversion of Judaism: The Unique Perspective of the Bavli on Conversion and the Construction of Jewish Identity* (Leiden and London: Brill, 2018); Gary G. Porton, *The Stranger within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1995); Joe Sakurai, "Inventing Imagined Descent: Theorizing Rabbinic Conversion as the Ethnic Construction of Jewish Identity." PhD diss., The University of Tokyo, 2018.
- ² The methodology of reading the Talmudic texts through the lens of the later anonymous literary tradents was originally introduced by David Weiss Halivni and further developed by his student Shamma Friedman. For more inquiries see, Shamma Y. Friedman, *Talmudic Studies: Investigating the Sugya, Variant Readings and Aggadah* (New York-Jerusalem: JTS, 2010) [Hebrew]; David Weiss Halivni, *Sources and Traditions: A source Critical Commentary on the Talmud Seder Moed from Yoma to Hagigah* (Jerusalem: JTS, 1975); Richard L. Kalmin, *The Redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Savoraic* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1989); Moshe Lavee, "Rabbinic Literature and the History of Judaism in Late Antiquity: Challenges, Methodologies and New Approaches," in *Rabbinic Texts and the History of Late Roman-Palestine*: (Martin Goodman and Philip Alexander, eds., Oxford: Oxford University Press, 2010), 319-351; Jeffrey L. Rubenstein, "Introduction," in *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) the Aggadah*. (Jeffrey L. Rubenstein, ed., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 1-21.
- ³ Palestinian sources include: (1) Tannaitic literature such as the Mishnah and the Tosefta (including the *Sifre* as well as the *baraita*) (2) Early Amoraic literature including the Palestinian Talmud (the *Yerushalmi*) and the Midrash (including Midrash Rabbah).
- ⁴ Moshe Lavee, "The Rabbinic Conversion of Judaism," pp. 15-18; pp. 191-193. This inquiry is greatly indebted to the study of Moshe Lavee, who argues that the Bavli's use of newborn imagery in conceptualizing conversion reflects the unique development of its textual redaction.

Although his study is surely helpful in formulating this inquiry, his approach to uncovering the Bavli's textuality does not cover the implications of how ethnicity, namely Jewish identity, could be understood in the context of rabbinic legal thinking. Therefore, viewing rabbinic conversion as sharply drawn between ethnicity and religio-cultural practice is called into question when it comes to defining the convert as newborn. To help supplement his views in this inquiry, I draw on the views of Dennis K. Buell, who argues on the basis of a number of recent anthropological studies that ethnicity is a social construct that is open to fluidity and negotiation over time in changing social circumstances and that conversion is also understood as a cultural process that enables the crossing of social and ethnic boundaries. Although the intricacy of ethnicity and religion is beyond the confines of this study, hopefully I would like to address that this examination of the Bavli's concept of the convert as newborn requires rethinking on rabbinic conversion in general and the nature and boundaries of Jewish identity in particular. Her view is covered in the latter half of this inquiry. See Dennis K. Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 2004), 158.

- ⁵ As for the inquiry of the development of the conversion procedure in the Bavli, see Moshe Lavee, "The 'Tractate' of Conversion – BT YEB. 46-48 and the Evolution of Conversion Procedure," *European Journal of Jewish Studies* 4 (2010), 169-214; Joshua Kulp, "The Participation of a Court in the Jewish Conversion Process," *The Jewish Quarterly Review* 94.3 (2004), 437-470.
- ⁶ Lavee, "The Rabbinic Conversion of Judaism," pp. 171-177. The followings are renewal and creation imageries preserved in Tannaitic and Palestinian Amoraic sources: "One-year-old" [בן שנה] in PT. *Bikk3:3, 65c-d* a; "One-year-old infant" [כתינוק בן שנתו] in *Pesikta De – Rav Kahana, Et Qorbani, 4.120*; "Converts as created" [עשן] in *Gen Rab 39.14, 378-379*; "A new creature" [בריה חדשה] in *Gen Rab 39.11, 373*.
- ⁷ Moshe Lavee, "The Rabbinic Conversion of Judaism," pp. 171-180; pp. 185-186; pp. 193-196.
- ⁸ Talmud Bavli Vilna: 1880-1886. Although all of the English translations of primary sources presented are based on those of Moshe Lavee, I modified some of his wordings.
- ⁹ The English translation of this passage is based on Seven Minor Treatises: Edited by E. Hildsheimer and N. Z. Hildsheimer. New York: Bloch, 1930. Some modifications are mine.
- ¹⁰ Moshe Lavee, "The Rabbinic Conversion of Judaism," pp. 173. This is what Lavee calls a "continuity of personality."
- ¹¹ This is also suggested in Sifre Zutta 27:17, 320. לא הוצאת את ישראל ממצרים על מנת שיהיו חוטאין. ואתה נפרע מהן אלא על מנת שיהיו חוטאין ואתה מוחל להם. Cf. Moshe Lavee, "The Rabbinic Conversion of Judaism," pp. 173, n. 3.
- ¹² Note that the sprinkling of blood, once practiced during the Second Temple period, was considered as a statutory act of the convert's sacrifices that had to be brought to the Temple, which would enable his entry into the community of Israel. Interestingly, Nancy Jay pointed out that there is a correspondence between circumcision and sacrifice in that [Israelite] sacrifice itself is a way of creating kinship ties among men along with circumcision. This suggests that the practice of sacrifice along with circumcision as integral parts of conversion could enable the (re)construction of the convert's kinship status as part of the people of Israel. Nancy Jay, "Sacrifice As Remedy for Having been Born of Woman," in *Immaculate and Powerful*. (C. W. Atkinson et al eds; Boston: Beacon Press, 1985), 283-309; "Sacrifice, Descent, and the Patriarchs," *Vetus Testamentum* 38 (1), 42-70.
- ¹³ Interestingly, a comparison between *Gerim 2:4* and BT. *Karetot8b* reveals the shift in the use of the verb נכנס (enter). In the *baraita* preserved in *Gerim 2:4*, the convert's entry refers to the entry into the covenant [ברית], whereas the Bavli points to his entry into the congregation [קהל], which shows that the *baraita* in *Gerim* was likely reworked by the *Stam* to mean that conversion, originally understood as entry into the divine covenant by circumcision, immersion, and the sprinkling of blood, comes to be perceived as entering the actual congregation supposedly defined by the group's common history and descent. Cf. Moshe Lavee, "The Rabbinic Conversion of Judaism," pp. 253.

-
- ¹⁴ Howard Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990), 167-173.
- ¹⁵ Howard Eilberg-Schwartz, "The Savage in Judaism," pp. 167-170. For instance, as the progenitor of Israel's lineage, Abraham, who is often portrayed as the archetypal convert or ancestor of all future converts in the Palestinian tradition of PT. *Bikk1:4, 64a*, is portrayed as being distinguished from all of his kin who came before him, but he was connected to all his descendants. In order for a person to found a new genealogy upon whom his former kin have no claim, there had to be a sharp division between Abraham himself and all of his former kin. Circumcision therefore introduced a genealogical disjunction into his new genealogy, which signifies his new birth. As numerous ethnographies illustrate, the concept of introducing a break between kin by cutting an object in half is not unique to ancient Israel. Particularly among the Nuer, for example, when a man is going to marry a woman of an ambiguous kinship tie, a gourd is split in half to sever such a kinship relation. E. E. Evans-Prichard, *Social Anthropology* (London: Cohen and West, 1951), 30-32, 38, 42.
- ¹⁶ Howard Eilberg-Schwartz, "The Savage in Judaism," pp. 172-176. It thus comes as no surprise that the Bavli's growing concerns with genealogy and decent as integral components of defining the ethnic community of Israel are strikingly similar to those held by the priestly community in the Hebrew Bible. Eilberg-Schwartz also argued that the priestly community considered genealogy and descent as important features in the organization and self-definition of the Israelite community. The success of reproduction and intergenerational continuity among males through a symbolic act of circumcision is crucial for them, which is understood as perpetuating the divine covenant.
- ¹⁷ Richard L. Kalmin, "Genealogy and Polemics in Rabbinic Literature of Late Antiquity," *Hebrew Union College Annual* 67 (1996), 77-94; Isaiah M. Gafni, *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era: A Social and Cultural History* (Jerusalem: Shazar Center, 1990), 121-125 [Hebrew]; A. Oppenheimer and M. Lecker, "The Genealogical Boundaries of Jewish Babylonia," in *Between Rome and Babylon: Studies in Jewish Leadership and Society*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 339-355.
- ¹⁸ Isaiah Gafni, "The Jews of Babylonia," pp. 127.
- ¹⁹ E. Yarshter, "Introduction," in *The Cambridge History of Iran*, vol. 3: *The Seleucid, Parthian and Sassanid Periods*, Part 1, ed. E. Yarshter (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), xxxvii-xxxviii, xl-xliii; Isaiah Gafni, "The Jews of Babylonia," 97, n. 27.
- ²⁰ E. Yarshter, "Introduction," pp. xivi-xivii.
- ²¹ Richard L. Kalmin, "The Sages in Jewish Babylonia," pp. 8-13. This is what Kalmin calls genealogical anxiety.
- ²² Stuart Miller, *Sages and Commoners in Late Antique Eretz Israel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 302-327; Richard L. Kalmin, *The Sages in Jewish Society of Late Antiquity* (London-New York: Routledge, 1999), 45; Jeffrey L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2003), 123-142; Isaiah Gafni, "A Generation of Scholarship on Eretz Israel in the Talmudic Era: Achievements and Reconsiderations," *Cathedra* 100 (2001), 218; Christine E. Hayes, "The 'Other' in Rabbinic Literature," in *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. (C.F. Fonrobert and M. S. Jaffee, eds., New York: Cambridge University Press, 2007), 243.
- ²³ Eli Achdut, "Talmudic Expression qaqei hiwware as an Aid in Understanding the Marking of Social Distinctions among Babylonian Jews," *Iranian-Judaica* 5 (2003), 13-26 [Hebrew]; Yaakov Elman, "Acculturation to Elite Persian Norms and Modes of Thought in the Babylonian Jewish Community of Late Antiquity," in *Neti'ot Le-David*. (Y. Elman, E.B. Halivni and Z. A. Steinfeld, eds., Jerusalem: Orhot, 2004), 31-56.
- ²⁴ Isaiah M. Gafni, "Babylonian Rabbinic Culture," in *The Cultures of the Jews: A New History*. (D. Biale, ed., New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2002), 225-265.
- ²⁵ E. Yarshter, "Introduction," pp. xxxiv.
- ²⁶ As for the motif of Abraham who engages in a proselytizing mission to the gentiles, see the following midrashim: *Gen Rab* 84.4, 1004; *Tanhuma, Lekh Lekha*, 12.21a; *Tanhuma, Lekh*

- Lekha* 15. ed. Buber, 36b and note 158; *Esth Rab* 6.2; *Pesikta Rabbati*, 43, 181a-b; *Songs Rab* 1.3:3 based on *Gen Rab* 39:2, 366; *Tosefta Horayot* 2:7; *Mekhilta de-Rabbi Yishmael*, Yitro 1, 188-189.
- ²⁷ Moshe Lavee, “The Rabbinic Conversion of Judaism,” pp. 218.
- ²⁸ Yaakov Elman, “He in His cloak and She in Her Cloak”: Conflicting Images of Sexuality in Sasanian Mesopotamia,” in *Discussing Cultural Influences: Text, Context, and Non-Text in Rabbinic Judaism*. (Rivka Ulmer, ed., Lanham: University Press of America, 2007), 129-163; Shai Secunda, “The Construction, Composition and Idealization of the Female Body in Rabbinic Literature and Parallel Iranian Texts: Three Excurses,” *Nasim* 23 (2012), 60-86; Michael L. Satlow, “Wasted Seed”: The History of a Rabbinic Idea,” *Hebrew Union College Annual* 65 (1994), 137-175; Mira Balberg, *Purity, Body, and Self in Early Rabbinic Literature* (Berkeley: University of California Press, 2014), 8-12. The human body, as Mira Balberg points out, symbolically represents or even embodies what constitutes a person/the self. She argues that the *body* as the embodiment of the self denotes a human entity that is capable of actively reflecting on its own actions and thoughts, which implies the body as a willing, self-reflective, and active legal agent, that is, a *subject*. In other words, the rabbinic notion of the body as the self must also be understood as a *subject* especially in relation to Jewish law, which fits the legal context of the Babylonian Jewish culture that redefined the laws of conversion.
- ²⁹ Yael Fisch, “‘His Wife Is Like His Body’: An Interpretation of a Talmudic Idiom.” (MA Thesis, Tel-Aviv University, 2010) [Hebrew]. As Yael Fisch illustrates in her study, the phrase in the Bavli “אשתו כגופו דמי” signifies a physical and corporeal connotation.
- ³⁰ As *tYevl*2:2 also suggests, the converted mother who has two separate bodies prior to or after her conversion has two different *halakhic* consequences prior to or after her conversion. Her *gentile body* that conceived the first male prior to her conversion, is of no impact in terms of her legal eligibility for the laws of levirate marriage and the prohibition against marrying the brother’s wife while her *Jewish body* that conceived and bore her male offspring after her conversion makes her male offspring fully eligible for such laws because the converted mother is defined as a *newborn person*, who is perceived as *Israel* in every respect. Saul Liberman in fact interpreted this clause to mean that the converted mother comes to be treated as a native-born Jewess, who gave birth to her Jewish offspring (כלומר כבת ישראל מלידה שילדה מישראל), which implies conversion as transmitting the identity of the progenitor to the next generation. See Liberman, *Tosefta KiFshuta: A Comprehensive Commentary on the Tosefta Part VI Seder Nashim*, (New York and Jerusalem: 1967), 40. Cf. Moshe Lavee, “A Convert Is Like a Newborn Child,” pp. 67.
- ³¹ Balberg points out in supporting the view of Christine E. Hayes that the Bavli’s bodily discourse also reflects the rabbinic construction of the intrinsic, fundamental difference between Jews and gentiles. In other words, such a demarcation of boundaries between Jews and gentiles in the context of the bodily discourse of ritual impurity addresses that the discursive construction of the *Jewish body/personhood* via conversion also reflects their discursive attempt to construct *gentile body/personhood*. And the gentile body is defined solely by their inability to be classified as ritually pure or impure according to the rabbinic impurity system. See Mira Balberg, “Purity, Body, and Self in Early Rabbinic Literature,” pp. 134-135. Cf. Christine E. Hayes, “Gentile Impurities and Jewish Identities,” pp. 107-144.
- ³² Moshe Lavee, “Birth, Seminal Emission and Conversion: Gender, Self-Control and Identity in *bBekhot*.” In *Introduction to Seder Qodashim: A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud V*. (Tall Ilan *et al* eds.; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 286-287. As these Tannaitic texts illustrate, birth-related laws, governed by the internal logic of legal principles of a casuistic convention, present the hypothetical case of conversion as a means for signaling and marking the definitive moment of the applicability of various legal obligations. It is interesting to note that one’s subjectivity to the law upon conversion displayed in these *baraitot* is structurally similar to the Tannaitic laws of (im)purity of artifacts, which rule that the very definitive moment of the production process that transforms raw material into well-defined artifacts marks them as subject to the laws of impurity. This seems to illustrate the double-layered parallelism

- of a semantic marking of identity transformation, in which just as the raw material becomes an artifact through the production process, so too a gentile becomes a Jew/a Jewess upon conversion.
- ³³ Mira Balberg, "Purity, Body, and Self in Early Rabbinic Literature," pp. 134-137. Especially pp. 134. This Mishnah illustrates that the female convert's change of her own *body, self* or *personhood* via conversion implies her change of *subjectivity*. Her bodily phenomena such as birth that took place *after* her conversion serve as an identity marker that signals the change of her legal subjectivity.
- ³⁴ See Christine E. Hayes, "Gentile Impurities and Jewish Identities," pp. 107-144. Again, given the cultural contexts of Sassanid society that emphasizes the purity of genealogy along with the centrality of the body as a site for identity shared among the Babylonian rabbis, it is apparently clear that the Babylonian discourse of conversion had to involve the construction of the intrinsic, fundamental difference between Jews and gentiles in the bodily terms, which might have been reflected in these body-related laws in the Bavli.
- ³⁵ Denise K. Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 2005), 63-64; 75-84.
- ³⁶ Denise K. Buell, "Why This New Race," pp. 78.
- ³⁷ Denise K. Buell, "Why This New Race," pp. 64; pp. 75-76. As part of crafting their common historical origin, the Greeks and Romans frequently recited the noble genealogy of one's kin to secure one's legitimately powerful status. See Divus Julius 6.1 for Julius Caesar's claim to his noble ancestry. Also compare the Yerushalmi's claim of the convert being a descendant of Israel's progenitor Abraham in PT. *Bikkurim* 1:4, 64a, even though the Bavli rejected the Yerushalmi's view on such a claim on the surface.
- ³⁸ Sam K. Williams, "Promise in Galatians: A Reading of Paul's Reading of Scripture," *Journal of Biblical Literature* 107 (1988), 717. Williams describes such a phenomenon as "the Hebraic concept of the inclusion of descendants in the progenitor." He points out that a people's ancestor and the ancestor's offspring are genealogically identical in that the offspring are incorporated into their ancestor. Hence both of them are organically connected as a united, corporate group of people.
- ³⁹ Elisheva C. Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 54 n. 38-39. Cf. Moshe Lavee, "The Rabbinic Conversion of Judaism," pp. 176.
- ⁴⁰ Interestingly, Gwynn Kessler points out that some midrashic traditions stress that it is the fetus in the uterus that collectively symbolizes the people of Israel. Quoting the prooftexts of *Ps.8:3* and *68:27*, the *Mekhilta De Rabbi Ishmael, Shirata 1* stresses that fetuses who are still in the mother's womb recognize God and praise a song to Him. *Midrash Tehillim 8:3* in fact magnifies the scope of this motif of the Exodus to suggest that while still in the uterus, fetuses witness God's revelation of the Torah and receive it on their parents' behalf. Gwynn Kessler, *Conceiving Israel: The Fetus in Rabbinic Narratives* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 29-46.
- ⁴¹ The Babylonian and Palestinian parallel texts of BT. *Yev46a*, BT. *Karetot 9a*, *Gerim 2:4* and *Sifre numbers 108* all suggest that both the converts and the native-born Israelites must enter the divine covenant by way of circumcision, immersion or sacrifice/the sprinkling of blood, as did the forefathers. The addition of the term "our forefathers/foremothers" (אבותינו/אמהותינו), particularly found in the mini tractate of conversion in BT. *Yev46a*, suggests the presence of the native-born Israelites at Mt. Sinai, which is understood as referring to the archetypal conversion procedure in the context of the acceptance of commandments. This illustrates that such an understanding is based on the later reworking of both the *Sifre* and *Gerim* because the wording resembles that of Palestinian parallel texts, which seemingly reflects that of the Bavli as well. For the synoptic reading of these parallel texts, see Moshe Lavee, "The Rabbinic Conversion of Judaism," pp. 74-75; pp. 254-257.
- ⁴² This translation is based on the *Tosephta Based on Erfurt and Vienna Codices*. Edited by M.S. Zuckerman (Pozevolk: Yissakhar Yizhak Meir, 188). Some slight changes are mine.
- ⁴³ *Numbers Rabbah 8:4* also presents that although the converts were not present at Mt. Sinai, their

- ancestors (אבותיהם) were standing at Mt. Sinai, while *Numbers Rabbah* 13:15 states that the converts, who will convert in the future for those who were there (Mt. Sinai), are all fit for conversion (שעתידים להתגייר ושהיו שם שכולם ראויים). Regarding various readings of midrashic traditions regarding the motifs of the converts at Mt. Sinai, see also Moshe Lavee, "A Convert Is Like a Newborn Child," pp. 268, n. 205.
- ⁴⁴ The use of different verbs to describe conversion in both texts seems to reflect the difference in their stance towards the concept of conversion. The Tosefta uses a verb שנתוספו ("who were added") to imply an informal form of group affiliation, while the Bavli uses a verb עתידין להתגייר ("will convert") that seems to indicate an institutionalized procedure of conversion that involves supervision. As the wording על דעת בית דין ("based on the consensus reached by the rabbinic court") suggests, the Bavli's context assumes that the presence of a court is alluded to. The Bavli's wording of conversion thus signifies the court's decisive power in defining the status of the convert. See also Lavee, "The Rabbinic Conversion of Judaism," pp. 76, n. 16.
- ⁴⁵ According to Jonathan Klawans, the word זוהמא refers to a source of moral impurity (such as murder, sexual immorality and idolatry), which is distinguished from ritual impurity ascribed only to Jews. Jonathan Klawans, *Sins and Impurities in Ancient Judaism*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), 135. Cf. Adolf Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century* (London: Oxford University Press, 1928), 216-218. Christine E. Hays also argues that gentiles are not intrinsically impure in rabbinic literature; they become morally impure only when they engage in such heinous acts of murder, sexual immorality and idolatry. Christine E. Hayes, "Gentile Impurities and Jewish Identities," pp. 161-162. As for the word זוהמא in parallel sources, see BT. *AZ* 22b and BT. *Yev*103b.
- ⁴⁶ Catherine Bell claims in her study that myth is reflected and re-enacted in the form of rituals. In this sense, it comes as no surprise that the Bavli portrays conversion as re-enacting the formative event of the Sinaitic revelation, in which the converts became newly born as part of Israel. Catherine Bell, *Ritual Theory – Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992), 19–29; 30-46. Interestingly, Lavee also makes a claim similar to mine regarding how conversion is understood as a ritual of re-enacting the birth of the Jewish people. See also Moshe Lavee, "The Rabbinic Conversion to Judaism," pp. 78.
- ⁴⁷ Denise K. Buell, "Why New Race," pp. 62-84; particularly pp. 75-76.
- ⁴⁸ Charles F. Keyes, "The Dialectic of Ethnic Change," in *Ethnic Change*. (Charles F. Keyes, ed., Seattle: University of Washington Press, 1981), 5-7. Keyes defines descent as "one in which connections with ancestors or with those with whom one believes one shares descent are not traced along precisely genealogical lines." In other words, the idea of sharing descent is a form of seeking solidarity with those whom they recognize as being of the same people, which can be said of the convert as newborn in the Bavli.
- ⁴⁹ Joshua Levinson, "Bodies and Bo(a)rders: Emerging Fictions of Identity in Late Antiquity," *Harvard Theological Review* 93:4 (2000), 344-347. While Joshua Levinson offers the notion of "fictive ethnicity," which is surely helpful in understanding the constructed nature of Jewishness, a sharp distinction between *genealogical* and *covenantal* in the definition of Jewishness may undermine an understanding of the complex process of rabbinic conversion.
- ⁵⁰ Russell T. McCutcheon, *Critics Not Caretakers: Redefining the Public Study of Religion* (Albany: State University of New York Press, 2001), 88. For a similar argument, see also Denise K. Buell, "Why New Race," pp. 78.
- ⁵¹ Moshe Lavee, "The 'Tractate' of Conversion," pp. 209; Moshe Lavee, "Rabbinic Literature and the History of Judaism in Late Antiquity: Challenges, Methodologies, and New Approaches," in *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*. (M. Goodman and P. Alexander, eds., London: Oxford University Press and the British Academy, 2010), 333-334; Adiel Schremer, "Stammaitic Historiography," in *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*. (Jeffrey. L. Rubenstein, ed., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 219-235.

第一次世界大戦前ベルリンのシオニストの多様性 —エリアス・アウエルバッハの事例研究を通して—

河合 竜太

同志社大学大学院文学研究科博士後期課程

要旨

第一次世界大戦前のドイツのシオニズムを理解するために使用されてきた概念に「ジレンマ」がある。ドイツのシオニストが直面したドイツかシオニズムか、ドイツ国家かユダヤ人国家かの間の板挟みは彼らの積極的行動を制約したと研究者は想定してきた。本稿は個人を対象とする事例研究を通じて、上記の「ジレンマ」に関する想定を検証することを目的としている。医師で歴史家であったエリアス・アウエルバッハ(1881-1971)は大戦前ベルリンのシオニズムにおける重要な人物で、パレスチナ移住の先駆者として知られている。本稿は、ポーゼン州の幼少時代からベルリンでのシオニストへの転向、パレスチナ移住までの彼のシオニスト活動の軌跡を、行動と動機に焦点を当てて分析する。この事例は、ジレンマが彼のシオニスト活動を制約したのではなく、むしろその動機を形成したことを明らかにし、ドイツのシオニストの多様性についての新たな説明枠組みを示唆するものである。

キーワード

ドイツ・シオニズム、反ユダヤ主義、正統派、パレスチナ、ジレンマ

Zionist Diversity in Berlin before World War I: A Case Study of Elias Auerbach

Ryuta Kawai

Doctoral Student

Graduate School of Letters, Doshisha University

Abstract:

Before the First World War, German Zionism was perceived as a dilemma. According to historians, German Zionists had a limited and difficult choice between Germany and Zionism—a German state or a Jewish state. A key question is whether such a dilemma resulted in indifference to Zionist activism. This article explains German Zionism as a dilemma through a case study of the historian and physician Elias Auerbach (1881–1971), who was an important figure in Zionist circles in Berlin before the war and known as a pioneer emigrant to Eretz Israel. The study analyses his Zionist activities from childhood in the Province of Posen to adherence to Zionism in Berlin until making Aliyah, while focusing on his activities and the motivations for his actions. This case study shows that the dilemma did not cause general indifference but did motivate Auerbach's Zionist activism, thus suggesting a new explanation for Zionist diversity in Germany.

Keywords:

Zionism in Germany, Antisemitism, Orthodox Judaism, Palestine, Dilemma

1. はじめに

第一次世界大戦前のドイツのシオニズムを理解するにあたって使用されてきた概念に「ジレンマ」がある。この概念は、2つの互いに正反対な事柄の板挟みになることを意味しているが、近代のドイツ・ユダヤ人一般を理解するときの鍵とされてきたし、ドイツのシオニズムを理解するためにも有効であるとされている。そこでの「ジレンマ」とはドイツかシオニズムか、ドイツ国家かユダヤ人国家かという二者択一であり、両者の板挟みにあった窮地を意味している。ドイツとユダヤという二重の忠誠がこの時期のシオニストを悩ました葛藤であった。

「ジレンマ」という概念を使用することでドイツのシオニズムを理解することを提唱し、その後の研究に影響を与え続けることになったのがイエフダ・ラインハルトによる1975年の著作『父祖の地あるいは約束の地——ドイツ・ユダヤ人のジレンマ 1893-1914——』である¹。この概念が好まれる理由は、それが第一次世界大戦前のドイツにおいてシオニズムがなぜ消極的であったか、さらにはなぜそれが消極的性格を脱出しラディカルな性格を帯びるようになったか、を上手く説明すると考えられてきたからである。前者に関しては、ドイツへの愛着がシオニズムの理念と対立し、結果としてシオニストの行動を制約したと説明される。後者に関しては、大戦直前にドイツのシオニズムに生じた穏健的なタイプから過激なタイプへの「ラディカル化」は「ジレンマ」が緩んだ結果と理解される。具体的には1890年代の過激な反ユダヤ主義がドイツに対する失望を生み、ドイツ文化への愛着を薄れさせ、シオニズムへと舵を切る方向にシフトさせたという説明である。この説明は同化と解放、市民的平等の実現への希望を抱く「第一世代」から過激な反ユダヤ主義に直面しドイツに失望した「第二世代」への世代交代の論と関連している²。

しかしラインハルトの主張は主に以下の問題を抱えている。まずドイツのシオニズムをドイツ・シオニスト連合に代表させていることである。ドイツ国内のシオニズムは、世界シオニスト機構のドイツ代表組織であったこの団体によって牽引されたが、必ずしもこの団体の活動に還元されるわけではなかった。近年の研究者が解明しているように、この団体の外側にシオニスト系の諸団体が広がっていた³。また彼の主張は「ジレンマ」が行動を制約するという前提に立ってきた。板挟みや葛藤が積極的行動を抑制したという考えである。その指標としてしばしば挙げられるのがドイツからパレスチナへの移住者数の少なさである。しかし「ジレンマ」は本当に行動を制約するのであろうか。

本稿は第一次世界大戦前のドイツのシオニズムに関するこうした問いに対して、一人の人物に焦点を当てることで答えることを試みる。本稿が取り上げるのはエリアス・アウエルバッハである。彼はシオニズムの中心地の一つベルリンを代表

する人物であった。彼の活動の主な舞台はドイツ・シオニスト連合の組織活動の外部にあったため、ラインハルト説を再検討する素材としてふさわしい。この人物は早期にパレスチナ移住をしたことで知られている。1909年の移住は、同時代人の証言によれば、ドイツのシオニズムで最初の事例であった。その積極的行動はドイツ・シオニスト連合のラディカル化に先行していた。こうした行動の特異性の原因は、この人物がブルジョワ層の同化派家庭出身であったドイツのシオニストの大半と異なり、正統派ラビを父に持つ伝統的なユダヤ教の家庭に生まれたことにあったのだろうか。つまりドイツかシオニズムかという「ジレンマ」が存在しなかったためだろうか。本稿はこの人物を取り上げることで、「ジレンマ」に関する従来の前提を再考し、それを通じてドイツのシオニズムの多様性を浮かび上がらせることを課題としている。

本稿は以下の構成をとる。まず正統派からシオニストに至るアウエルバッハの転向過程を明らかにする。次に自伝の分析を通じて焦点が当てられるのは、彼の内面にある転向の動機である。ここで扱う対象の時期は、シオニストへの転向が確認されるアウエルバッハのベルリン時代を中心とした1880年代から1920年頃までである。本研究にとって最も重要な史料はアウエルバッハが執筆した自伝であるが、それを補完するものとして同時代の新聞や雑誌の記事及びハイデルベルクのドイツ・ユダヤ中央文書館所蔵の個人資料がある⁴。

2. シオニストへの転向

1882年6月28日エリアス・アウエルバッハは、ポーゼン州の小村リッチェンヴァルデ（現ポーランド領リチヴウ）の正統派ラビの家に8人兄弟の第8子として生まれた⁵。彼の幼少期の環境はポーゼン州内の小村で、閉鎖的なユダヤ社会だった。彼は自伝のなかで、幼少期の日常生活が宗教的敬虔さと伝統によって特色づけられていたことを回想している。幼少時代のアウエルバッハにとって父の存在が大きかったようである。父はラビとしてユダヤ社会の中心にいただけでなく、彼にとっては教育者でもあった。アウエルバッハはヘブライ語やユダヤ教の伝統文献を父から学んだ。父は息子エリアスが抜群の才能を示したことを記している⁶。父や彼自身が振り返るように、幼少期のアウエルバッハは宗教的伝統の影響の強い正統派のユダヤ人であった。このことは彼をして、ブルジョワ層出身であった同時代のドイツのシオニストの多くから一線を画すものである。

シオニズムの影響は彼の幼少時代には確認できない。その影響は、1892年父の決断によってベルリンのギムナジウムに進学して以降である。では正統派の子どもとして育ったアウエルバッハのシオニストへの転向は、ベルリンでどのように

生じたのだろうか。

自伝で著者が認めているように、シオニストへの関心の始まりにはハインリヒ・レーヴェと兄イスラエル・アウエルバッハによる影響があった⁷。1895 年春 13 歳の時、兄イスラエルの紹介を通じて当時 26 歳だったレーヴェと出会う⁸。レーヴェは多数のシオニスト団体の活動に関わったベルリンのシオニズムの中心的人物であった。ただしアウエルバッハの場合、彼からの影響は組織的な宣伝活動ではなく、むしろ個人的な師弟関係を通じたものだった。レーヴェが彼に関心を抱いた理由は定かではないが、自伝で述べられるように、彼の聖書とヘブライ語に関する広範な知識がブルジョワ層の同化派家庭出身であったレーヴェに感銘を与えた可能性が高い⁹。そして同年、「公式にシオニストになる」と呼ぶべき象徴的出来事があった。彼はその出来事を次のように記している。

レーヴェが扉を開いた。その一室には「ドイツのシオニスト達」が集結していた。およそ 25 名から 30 名である。不意にレーヴェは私を抱え上げ、机の一つに立たせて告げた。「皆さん。我らの最も若いシオニストを紹介しよう。エリアス・アウエルバッハである」¹⁰。

自伝によればこの集会の出席者には、ベルリンのシオニストであるヴィリー・バンブスやヒルシュ・ヒルデスハイマー、テオドール・ツロツィスティらをはじめ、後にドイツ・シオニスト連合の指導部となるマックス・ボーデンハイマーやデイヴィッド・ヴォルフゾン、「シオニズム」という語を創始したナタン・ビルンバウム、イスラエル初代大統領となるハイム・ヴァイツマンがいた。重要なことはこれらの人物が世界のシオニズム運動を率いるドイツ語圏の著名なシオニストだったことだけではなく、むしろドイツのシオニズム運動の「第一世代」（主として 1870 年代以前の生まれ）に属する人々であったことである。アウエルバッハのシオニストへの転向は、リヒャルト・リヒトハイムやクルト・ブルーメンフェルトら同世代の人々よりも早い時期にあった。「私はシオニストとしての精神的発達という意味で、実際に属する世代よりもかなり先行していた」¹¹。大学進学後の経験は彼が「第二世代」に属していたことを示しているが、ここでみた原初的な経験が彼を典型的な「第二世代」から区別させることになる。

とはいえこの出来事をもって彼のシオニストへの転向が完了したと断定することはできない。この時期のシオニズムへの関わりの前提にあるのが故郷に残る親に代わり彼を支えた兄イスラエルの存在である。彼にとってイスラエルはシオニストの師であるのみでなく日常生活を支える保護者であった。兄の影響力の大きさは 1905 年ベルリン大学に提出された弟エリアスの博士論文の献辞「若き日の

指導者、兄イスラエルへ」という記述が示している¹²。文化シオニズムの影響が強かったベルリンでイスラエルはその主要な活動家の一人として知られ、マルティン・ブーバーとも親交が深かった¹³。他方で後年アウエルバッハは自身の活動を文化シオニズムから距離を置いたものと表明する¹⁴。こうした兄から独立したシオニストとしての立場の確立は、次に見るように大学入学以降であると考えられる。そもそも彼自身が認めるように、この時期のシオニズムへの関心はより広範な学問的・知的関心の一つという意味を超えるものではなかった¹⁵。

1900年の大学入学後アウエルバッハのシオニスト活動は本格化する。同時代のシオニストの間で彼は弁論家として知られるようになる。マックス・ユングマンは彼を「私たちの間で最も才能豊かで、深く心を揺さぶる演説者の一人」であったと回想する¹⁶。彼の活動を示す例としてカトヴィッツとエッセンの例がある。カトヴィッツは1884年11月のホヴェヴェイ・ツィオンの大会開催地で、ドイツ国内初のシオニスト系の団体の設立地であったが、その後シオニスト活動の発展は遅れていた。ようやく1904年ドイツ・シオニスト連合カトヴィッツ支部が設立されているが、その際に「ユダヤ人の民族政治」と題した講演を行ったのがアウエルバッハであった。エッセンではシオニストと反シオニストが争っていた。アウエルバッハはアドルフ・フリーデマンとともに、反シオニスト陣営が開催した集会で現地のラビとの論争のためにベルリンから招集されている。約2か月後、シオニスト側の集会で彼の講演が行われ、エッセン支部の設立に至っている¹⁷。

アウエルバッハがシオニスト会議を初めて訪問したのは1903年にバーゼルで開催された第6回大会で、ドイツ・シオニスト連合の機関紙『ユダヤ展望』のジャーナリストとしての出席であった。1901年に同紙の編集担当であったレーヴェとエリアスの姉ヨハンナが結婚した後、彼は同紙の編集への関与を深め、匿名を含めて多数の記事を執筆する¹⁸。また、この大会でヘルツルと面識を得ていた。ヘルツル派のレーヴェとの関係が示しているように、ヘルツルの存在は彼にとって小さくなかったが、政治・外交方針には疑問を抱いていた。この大会で紛糾した東アフリカ入植案（ウガンダ案）には反ヘルツル派を代表したロシア・シオニスト指導者メナヘム・ウスィスキンらと協力して反対活動を行っている¹⁹。その後、1905年と1907年のシオニスト会議に参加し、ヘルツル亡き後のシオニズム運動の変化を現地で目撃し、若きウラディミル・ジャボティンスキーの才能には強い衝撃を受けたようである。ただし世界のシオニズム運動の中でのアウエルバッハの役割を過大評価することはできない。ブーバーやマックス・ノルダウとの親交、実践シオニズムの指導的人物であるオットー・ヴァールブルクやフランツ・オッペンハイマーらとの協力活動が確認できるが、シオニスト会議での彼個人の役割は、あくまで『ユダヤ展望』の記者としての性格が強かった。

アウエルバッハのシオニスト活動の主要な場はベルリンであり、しかもドイツ・シオニスト連合やベルリン・シオニスト協会といった正統的な団体ではなく、その外部に広がったサブカルチャーにあった。彼はシオニスト系学生組合の創設への関与、および青年層の育成に尽力している。彼はテオドア・モムゼンの弟子で古代史家となるオイゲン・トイブラーと親交が深く、1900年には共同で学術シオニスト団体を設立する。また1902年にはベルリンで最もラディカルなシオニスト団体として知られるようになる学生組合ハスモネアをエゴン・ローゼンベルクらと設立している²⁰。ドイツ国内のシオニスト系学生組合の統一を目的として1914年に創設されたユダヤ人学生組合連合でアウエルバッハは幹部を務めた²¹。この団体はリヒトハイムやブルーメンフェルトらその後のドイツ・シオニスト連合の指導者層を輩出し、「シオニズムの大学」と呼ばれた。ほかに特筆すべきことに体操運動への参加がある。ノルダウの「筋骨たくましいユダヤ人」の概念はアウエルバッハの考えに影響を与えていた。バル・コホバ・ベルリン体操協会には、ギムナジウム時代から参加し、兄イスラエルとともに協会指導部を務めている。彼の体操活動はパレスチナ移住後にも継続され、パレスチナでの体操・スポーツ活動の展開に貢献した²²。

以上のように大学時代のシオニスト活動は、ギムナジウム時代からの変化を示している。シオニスト活動は、知的関心から実践的あるいは戦闘的タイプに変化している。この変化はベルリンで影響力をもった文化シオニズムへの批判と関連していた。彼は文化シオニズムに「現実離れした理論や飾り付けられた言葉で心が満たされる恐れ」を見ていた²³。むしろ彼が求めたのは、知的精神的な活動だけに献身することではなく、むしろ現実的な変革を追求する姿勢である。

こうした姿勢の変化に影響を与えたのが、大学での反ユダヤ主義であった。ドイツ・シオニストのラディカル化は、1890年代のギムナジウムや大学での過激な反ユダヤ主義に起因するものであった。生物学や人種主義に基づく反ユダヤ主義である。ギムナジウムには「壁なきゲットー」はあったが反ユダヤ主義は存在しなかったと回想するアウエルバッハにとっても、大学の反ユダヤ主義は衝撃が強く、彼のシオニスト的確信を決定づける要因となった²⁴。彼自身に影響を及ぼした反ユダヤ主義は、ベルリン大学の学術読書室を舞台とするものであった。読書室は学生主体で運営され、その運営委員の選出をめぐって反ユダヤ主義系の学生とそれに反発する学生の闘争の場となっていた。シオニスト系の学生組合の指導部を務めたアウエルバッハもその闘争に参加する²⁵。そこで彼が経験した反ユダヤ主義はドイツ学生協会ベルリン支部のそれであった。同協会の反ユダヤ主義はトライチュケやゲオルク・フォン・シェーネラーから影響を受けた最も過激な性格のものとして知られていた²⁶。その経験は彼に深い衝撃を与え、自伝によれば、

この経験がパレスチナへの移住を決定づけることになった²⁷。

時系列的にはやや遡るが、故郷を離れベルリンのギムナジウムに進学した後に生じた宗教的伝統に対するアウエルバッハの態度の変化を確認しておきたい。正統派ラビの父の意向により、彼はギムナジウムでの学びと並行して、ベルリンのアダス・イスロエルが運営する正統派の宗教学校で学んでいる。宗教教育からの離反に危機感を抱いたエズリエル・ヒルデスハイマーが1869年に初等・中等学校の生徒向けに設立した学校であった²⁸。1894年の夏には故郷でバル・ミツヴァを行い、その様子をアウエルバッハの父が詳細に記述している²⁹。しかし段階的ではあるが着実に進んでいたのは、宗教的伝統からの離反である。そのきっかけの一つが読書経験であった。この時期のアウエルバッハに影響を与えた書物はダーウィンやヘッケルによる自然科学の文献、両者から影響を受けたヴィルヘルム・ベルシェの大衆向け啓蒙書、モーゼス・ヘスの『ローマとイエルサレム』およびそれを通じて知ったスピノザの著作であった。敬虔な家庭で育ち、宗教的伝統教育を受けていたにも関わらず、彼にとってこれらの著作は拒否されるべき対象ではなく、むしろ聖書を批判的に読む手がかりとなった³⁰。「次に、正統派の宗教学校の教師が用意している平凡な回答に私は満足できなくなった。多少とも丹念に天文学の文献やダーウィンを讀んだあとには、世界の創造の方法についての創世記第1章を気楽に読むことはできなくなった」³¹。

ベルリン大学進学後の医学の学び、さらには人種科学への関心の深化が、彼を正統派の宗教的世界観から合理主義と近代科学のそれへの転換を進めることになった。人種科学者としてのアウエルバッハの名前を有名にしたのは、1907年『人種・生物学論叢』に掲載された論文「ユダヤ人の人種問題」であった³²。この論文は、フェリクス・フォン・ルーシャン、フリッツ・レンツら同時代の著名な人種科学者による注目を集め、経済学者ヴェルナー・ゾンバルトのユダヤ人論にも影響を与えている。人種問題への彼の関心は、人種としてのユダヤ人の純粋さの問題にあった。彼の主張は、ユダヤ人種が歴史的に異民族と混交を経験せず、純粋性を維持しているというもので、つまり聖書の時代から19世紀末まで人種・生物学的連続性を保存していることにある。その主張は、ベルリン大学医学部に提出された彼の博士論文の主要テーゼと関連していた。

人種論はアウエルバッハのシオニズム観に多大な影響を及ぼしていた。彼にとって取り組むべき課題は、民族あるいは人種としてのユダヤ人の消滅の問題であった。1911年の著作『ドイツ・ユダヤ人の没落』で知られるフェリクス・タイルハーバーや社会学者アルトゥール・ルッピンら同時代のベルリンのシオニストがユダヤ人の人口問題を取り上げていたが、アウエルバッハもその一人であった³³。問題とされたのが近代の同化と解放である。同化と解放後の異宗派間結婚、出生

率の低下、改宗の増大等によるユダヤ人人口の減少はシオニズムで取り上げられるテーマであった。彼はすでに 1902 年の時点でダーウィニズムの用語を用いて、シオニズムをユダヤ人の消滅を阻止する「生存をめぐる闘争 Kampf ums Dasein」と言及していた³⁴。これは、彼のシオニズムが宗教的動機に基づくのではなく、科学的世界観によって支えられていたことを示している。この考えは、1912 年に世界シオニスト機構の依頼で刊行されたパレスチナの宣伝パンフレット『ユダヤ人の土地としてのパレスチナ』に影響を及ぼしている³⁵。

最後にパレスチナ移住の前後の動向を簡潔に示しておきたい。アウエルバッハのパレスチナへの移住の早さはドイツのシオニストとしては異例であった。組織的活動ではなく個人的動機に基づく移住としては最初の例と言われている。1904 年医師国家試験の合格後、アウエルバッハはベルリンで開業医を営み、1907 年ハーグでのシオニスト会議でラヘルと婚約している。パレスチナ移住を決断した時期は定かではないが、1909 年 3 月に彼はパレスチナへの視察旅行を行っている。移住を実行した日は同年 8 月 15 日であった。彼は故郷のシナゴークでラヘルと結婚し、その晩ハイファに出発した。移住後の主な活動には、近代医学に基づく病院の建設とハイファのゲマインデの建設がある。1911 年 6 月 1 日に開設された病院はハイファ初の近代的病院であった。その開設にあたり、パリのエドモン・ド・ロチルド男爵夫人とパレスチナ文化活動ユダヤ女性連盟からそれぞれ年 1000 フランの資金援助があった³⁶。ゲマインデに関して言えば、その運営と工科大学の創設への関与、マッカビ・ハイファの設立が挙げられる。こうした貢献から、晩年ハイファの名誉市民の称号を授与されている。第一次世界大戦の勃発時にはパレスチナからドイツ軍へ志願した。

本章ではアウエルバッハのシオニストへの転向過程を伝記的事実からたどった。ここから明らかとなることは、その転向が一度に実行されたわけではなく、段階的であったことである。その転向はあらかじめ方向が定まっていたわけではない。またドイツのシオニズムを代表する宣伝家へと成長したアウエルバッハであったが、同世代の同志であったブルーメンフェルトやリヒトハイムのようなドイツ・シオニスト連合の幹部であったわけではない。彼はシオニズムの特定の党派を代表するような人物でもなかった。むしろ彼はベルリンで発展したサブカルチャーを基盤とした活動家で、一つのグループが支配的とならなかったベルリン・シオニズムの多方向性を体現していた³⁷。

彼のシオニスト活動はどのような動機に基づいていたのであろうか。正統派の出自を持つも宗教的動機はほとんど重要な役割を果たしていない。また彼自身が属すると考えた第一世代のシオニストとは異なって、困窮する東欧のユダヤ人の救援という慈善的動機は彼自身によって否定されている³⁸。反ユダヤ主義はパレ

スチナへの移住を決断する要因となったが、彼のシオニストへの転向のきっかけとなったわけではなかった。では、彼のシオニスト活動を一貫して支えていた動機とは何であったのだろうか。次章では自伝の分析を通じて、彼のシオニストへの転向の動機に対して内面から接近することによって、彼の行動のラディカル化がドイツとシオニズムの間の「ジレンマ」に基づいていたこと、つまりその解消ではなかったことを確認したい。

3. 内面的変化

正統派からシオニストへ転向し、しかも異例の早さでパレスチナ移住を決断、実行するに至った彼の内面はどのような変化をたどったのだろうか。以下ではその変化を恥の経験と名誉と誇り、反ユダヤ主義による名誉の否定、父との対決という三つの観点から説明したい。そして最後に、ドイツへの忠誠とシオニズムの間の「ジレンマ」の問題を取り上げる。

まず注目したいのがユダヤ人であるがゆえの恥の経験である。幼少期に閉鎖的なユダヤ社会で育ったアウエルバッハがベルリンのギムナジウム入学直後に経験したのが、恥の経験であった。恥や羞恥は、現実のあるいは想像上の他者の注視のもとで経験される。一種特別の注視が向けられたときに生じる、自己と他者の間にある視線の構造の産物である³⁹。ギムナジウムは、解放後も非ユダヤ人とユダヤ人の接触が限られていたなかで、そうした視線の構造を生み出す場であった。自伝が回顧することは田舎訛りの発音が嘲笑されたことである。そしてもう一つが体操であった。これはギムナジウムに通学するユダヤ人にとって羞恥に関わる共通の経験であったようである。体操の時間には他の学生から注視が向けられた。しかもその視線はユダヤ人に関する偏見やステレオタイプの影響を受けていた⁴⁰。ギムナジウムで初めて体操を知ったアウエルバッハは特に苦手を感じたようである。嘲笑の対象になっただけでなく、成績も最も低い評点であったため、彼はその経験を「ひどいショック *sehr schmerzlich*」だったと回想している⁴¹。こうした経験は、彼自身によれば反ユダヤ主義ではなかったが、羞恥の感情を生み、同じ男子の生徒でありながら、ユダヤ人であるがゆえにその平等の一員ではないという感覚、劣等感を抱かせることになった。1899年生まれの教育学者でイフード党の創設に参加するエルンスト・ジーモンはギムナジウム時代の体操を同様の苦い経験として振り返っている。それだけに苦手とする体操の克服は、いっそう特別な記憶となっていた。「体操の授業で初めて跳馬を「体得」した時、たとえまだシオニストとしてではなくとも、名誉あるユダヤ人になったことを実感した」⁴²。ユダヤ人であるがゆえの恥の経験は、その内容は異なっているが、フロイトやヘル

ツル、ピンスカーにも共通していた⁴³。

恥と羞恥の経験が、そのままドイツへの失望を生んだわけではなかった。むしろアウエルバッハを含め、ドイツのシオニストが挑戦したことはユダヤ人であるがゆえの名誉と誇りの発見であった。1899年ギムナジウム時代に課された「名誉」をテーマとした小論文で、アウエルバッハは「ユダヤ民族の名誉 *die jüdische nationale Ehre*」について書いている⁴⁴。自伝は、彼が歴史に関心を抱いたきっかけの一つが、ユダヤ人の歴史を英雄の物語として再解釈する叙述にあったことを伝えている。ギムナジウム時代から確認できるユダヤ人の名誉への関心は、大学時代にユダヤ人の学生組合と体操団体バル・コホバ・ベルリンへの参加によって、さらに深められることになった。それらの団体の主たる目的がユダヤ人の名誉の回復であった⁴⁵。つまりユダヤ人を臆病で、名誉のない存在としてスティグマ化した反ユダヤ主義的な言辭への抵抗である。したがってそれらの団体では、スティグマを打ち破るために、決闘、体操、スポーツといった身体鍛錬が重要な位置を占めた。アウエルバッハのシオニズム観は名誉と誇りという価値観と深く関連していたが、その背景にはこれらの団体の影響が挙げられる。

1905年に一年志願兵としてミュンヘンで軍務に服したときに非ユダヤ人の上官が示したシオニストとしてのアウエルバッハへの称賛を記述する筆致は、著者の誇りを感じさせる。逆に同じ上官が非シオニストのユダヤ人を「いくじなし *Schlappschwanz*」と嘲笑したことに、著者は不快感を示していない⁴⁶。民族の名誉と誇りを重視するシオニストは、同化派を反ユダヤ主義に抵抗しない、臆病で、女々しく、意志の弱い人々と非難していた。自伝はアウエルバッハがこうした認識を身に付けていたことを示唆している。恥と羞恥の経験は、多くのシオニストと同様にアウエルバッハの内面に影響を及ぼしていた。しかしそれはドイツへの失望を生んだわけではない。恥と羞恥の経験を契機として彼が確立したシオニスト的自己は、名誉と誇りという価値観に基づいた。その価値観は、ヴィルヘルム期ドイツの教養エリートの名誉観に同意し、それを称揚するものであっても、逆にそれを拒否するものではなかった⁴⁷。

第2点目は、アウエルバッハにパレスチナ移住を決心させた要因として挙げられる反ユダヤ主義によるユダヤ人の名誉の否定である。ただし注意しておきたいことは、彼が反ユダヤ主義者を全面的に拒否していたわけではないことである。それを伝えるのがギムナジウム時代のある教師とのエピソードである⁴⁸。教師ジロウは厳格な保守派のドイツナショナリストで、反ユダヤ主義者とされた人物であった。授業でドイツ民族の高貴さという信念と、ユダヤ人をドイツの「内なる他者」とみなす意見を表明していたという。しかし自伝を執筆する著者はその人物を、反ユダヤ主義者と認めているにもかかわらず、拒絶していない。この教師

を拒絶しない態度は、自伝の執筆段階だけでなく、すでにそれ以前にさかのぼるようである。ギムナジウム卒業後のジロウ教師との話がある。1915年休暇で戦場を離れたアウエルバッハはこの教師を訪問したという。自伝が伝えることは、大戦にドイツ兵として従軍し、ドイツ国家に忠誠を尽くすアウエルバッハに対してこの教師が向けた称賛であり、その称賛への著者の誇りである。自伝を記述するアウエルバッハにとって重要であったことは、反ユダヤ主義者とされた人物でさえ、シオニストとしての自己の名誉と誇りを承認したことであった。

ベルリン大学の読書室の自治をめぐる反ユダヤ主義者との対決が彼にとって決定的であったことは前章で確認した。その出来事の重要性は、名誉と尊厳、誇りという観点から理解されるべきである。現実主義者であったアウエルバッハにとって、名誉や誇りとは抽象的で観念的なものではない。彼が重視したのは、現実にはユダヤ人が非ユダヤ人と同等の権利を認められているかという問題であった。こうした考えを持つ彼にとって、大学内の自治組織からのユダヤ人の排除は、ユダヤ人としての名誉と誇りの否定と感じられたと考えられる。ヴィルヘルム帝政期の反ユダヤ主義は、ユダヤ人を生物学・人種的に劣等な集団とみなした。そうした考えに基づくユダヤ人の排除は、ユダヤ人の名誉の絶対的な否定、非ユダヤ人とユダヤ人の間の相互の承認の不可能性であった。ユダヤ人解放は法・政治的にユダヤ人の市民的平等を承認した。しかし日常的現実において、アウエルバッハが直面したのは、解放後に顕在化したユダヤ人の名誉と誇りの否定であった。

繰り返しになるが、この事件以後、またパレスチナへの移住後もドイツへの忠誠がこの人物にとって重要であったことに変わりはない。誇りをもって伝えられるのは、第一次世界大戦への従軍であり、前線で示した活躍とそれに対する鉄十字勲章の授与である⁴⁹。他方で名誉と誇りを追求する態度が、彼にとって暴力的な行為を容認しうるものへと転化しえたことも見逃すことはできない。例えば、ユダヤ人の名誉と誇りを守るために、一時はパレスチナにおいてアラブ人との戦闘的行為を辞すべきではないという強硬な姿勢を示していた⁵⁰。その背景には、名誉と尊厳を守るためであれば、暴力や危険な行動でさえ英雄的行為として称賛されるべきであるという考えがある。

三つ目の観点は父との対決である。すでに見てきたように、自伝が示すのは、著者にとって行為を評価し判断する基準としての名誉と誇りの重要性である。名誉と誇りを守る行為は英雄的行為として称賛されることになる。この価値基準を考慮すれば、自伝がある大きな断絶を内包していることに気付くことになる。それは自伝全体を統制する断絶である。その断絶は、「英雄的行為 *Heldentum*」をめぐる父との対決を象徴する出来事である。その出来事は本来的にはシオニズムと無関係でありながら、自伝の回顧的叙述の中では以下に示すように、シオニスト

への転向の前兆として記述されることになる。父が執筆した息子エリアスの回想録はそれを記していないが、自伝の著者にとってそれは「大事件」と言及されるほど、忘れられない経験であった⁵¹。

1892 年アウエルバッハが 10 歳の時のことである。故郷の村を流れる川に架かる橋の工事があり、しばらくの間、木製の仮橋が設置された状態で放置されていた。橋の状態の詳細は不明であるが、後に彼の父が命の危険を心配したことから、おそらく橋桁のない危険な状態だったと想定される。彼は友人数名とその仮橋を渡る遊びを行った。その場に居合わせた友人の一部はその遊びに参加しなかった。著者は彼らを「英雄的行為に価値を見出さなかった」と振り返る。彼が示したのは、橋から落下する恐怖に負けない勇敢さと大胆さであったという。翌日その話を知った父はその行為を罰するために息子をむちで打った。

この事件はシオニズムとは関連のない幼少期のエピソードの一つにすぎない。すでにみたように、アウエルバッハがシオニズムに接近するのはベルリン移住後である。しかし次の記述は、この事件が自伝の中で与えられている特別な位置を示している。

幼少時代の私は、父が正しく、当然与えられるべき罰を私は受けたにすぎないと納得していた。だが今となっては、客観的にみて、そう確信していない。その事件以来、私は木登りや体操、水泳、殴り合い、兵役、そしてとりわけ戦争で幾度となく身を危険にさらしてきたが、80 歳を超えても健在である。もし私がめめしい男 Memme として行動していたならば、今生きているであろうか。かつて私を大変感銘させたものとして、フランツ・オッペンハイマーと交わした会話での次の発言がある。「私の息子たちに、私はクライミングをさせている。勇気を挫くぐらいなら、腕を折る方がましだ」⁵²。

著者は自伝の執筆段階において、名誉と誇りを守るためには一定の暴力行為や危険な行為を容認するという考えを支持していた。その著者にとってシオニストへの転向の第一歩はシオニズムという政治運動に接近したことそれ自体ではない。自伝を執筆するアウエルバッハにとって、第一歩は父によって罰せられることになった、果敢な行為に挑戦する幼少時代の自己にあった。その事件は父が体現したユダヤ教の価値観との対決であり、シオニストとしての人格形成の先取りであったからである。ベルリン移住後にドイツの教養エリートの価値観である名誉と誇りを身に付けた著者は幼少期の行為を英雄的行為と称賛する。その称賛はユダヤ教の伝統との断絶であった⁵³。その断絶は、正統派ラビの息子として育てられたアウエルバッハにとって、ブルジョワ層の同化派家庭出身のシオニスト以上

の深い断絶であったと考えられる。ドイツのシオニスト、オッペンハイマーの発言が引用されていることが示唆しているように、彼がここで記述した行為を肯定的に評価する価値観を容認したのがシオニズムであった。

ドイツとシオニズム、ドイツへの愛国心とユダヤ民族への誇りの間の矛盾は、シオニストの間で盛んに議論されたテーマであった。1902年から1903年にかけて、世界シオニスト機構の機関紙『世界』とドイツ・シオニスト連合の機関紙『ユダヤ展望』の間で交わされた論争はその一つである。そこで一方の論陣を張ったのがアウエルバッハであった⁵⁴。そしてこの例が示すことは、次にみるように、彼の内面においてもその他のドイツのシオニストと同様に、ドイツとシオニズムの間の葛藤、「ジレンマ」が存在していたことである。

ドイツ・シオニスト連合の発足から5年が経過していた。ポーゼンのシオニスト、カール・イエレミアスが1902年11月14日『世界』の記事「ドイツのユダヤ人とシオニズム」でドイツのシオニズムの成長が遅れているという見解を示す。彼はその理由を次のように述べる。「ドイツのユダヤ人にはシオニズムへの転向の前段階として、慣れ親しんだ〔ドイツの：引用者注〕文化への愛着をめぐる苦しい格闘がある。そこからの離別はいつもゆっくりとした速度で、常に苦痛を伴うものである」⁵⁵。この主張に反論したのがアウエルバッハであった。1903年2月13日『ユダヤ展望』に「シオニズムの中のドイツ文化」という題のアウエルバッハの記事が掲載される⁵⁶。ここで表明されていることは、シオニストである自身のドイツへの愛国心を疑われることへの怒りであり、自身が持つドイツ文化への愛着であった。彼の主張は、シオニストへの転向はドイツへの愛国心を捨てることと無関係であるということにあった。ドイツのシオニストは「ほかのユダヤ人と同様に同化している」⁵⁷。シオニストとその他のユダヤ人を区別するのは、彼によればユダヤ人への意志にあった。その意志とはユダヤ人の本質を認めることを意味し、その本質とは著者によれば民族や人種であった。前章でみたように、彼は後に人種科学者となるが、すでにこの時点で彼のシオニスト的確信は、ユダヤ人は生物学的集団であるという信念によって支えられていた。そして生物学的人種的なユダヤ人観が、彼の場合、ドイツ国家への忠誠を破棄することなく、つまりドイツとシオニズムの間の「ジレンマ」を内包しながら、それを克服することに寄与した可能性が高いといえる。

アウエルバッハの早期の移住は、ドイツへの忠誠とシオニズムへの献身という「ジレンマ」を彼が意識しなかったためにもたらされたのではなかったと考えられる。確かに大学の反ユダヤ主義はドイツへの失望を生み、パレスチナへの移住の決心の動機となった。しかしその反ユダヤ主義がドイツへの忠誠を完全に奪うことはなかった。第一次世界大戦時のドイツ軍へのパレスチナからの志願が示す

ように、「ドイツ・シオニストの愛国心の最も驚くべき表明はエリアス・アウエルバッハ」にあったとラインハルトが認めている⁵⁸。パレスチナへの早期の移住とドイツへの愛国心の表明という異例の積極的行動を可能としたのは「ジレンマ」それ自体であって、その解消ではなかった。

最後に自伝を執筆する晩年のアウエルバッハの試みについて言及したい。自伝が記述する名誉と誇りに基づく自己は、父が体現したユダヤ教、伝統からの離反であった。英雄的行為の観点で父の価値観を否定したにも関わらず、自伝は伝統と自己を繋ぐ記述を残している。興味深いのは大戦中の西部戦線での記述である。それは戦闘休止の間、時間を見つけて取り組まれた預言者エレミアに関する書物の執筆に関する記述である。彼は執筆の材料の乏しい中、連日長時間を費やし、79枚の文章を書き上げた。そこで挿入されるのが幼少期の記憶に残る、故郷で出会った父の老いた友人で、トーラーの筆写を仕事とするソフェールのミグダルの姿である。自伝は別の個所でミグダルを背骨が曲がり、上半身が歪んだ白髪の老人と描写していた⁵⁹。執筆に取り組むアウエルバッハは軍務に服する兵士のはずであるが、著者は自身の姿をこの人物と重ね合わせている⁶⁰。また大学進学及び医師というキャリアはラビを望む父の期待に背く決断であった。著者にとって聖書に関わる書物を書くことは自身の出自と無関係ではなかった⁶¹。自伝の記述が示唆することは、1960年代後半に自伝を執筆する著者にとって重要であった一つの問題である。その問題は、ブルジョワ層の同化派家庭出身のシオニストとは異なっており、正統派の敬虔な家庭出身にしてラディカルなシオニストとなったアウエルバッハが抱えていた伝統との関係であった。その問題は、記述の対象であるベルリン時代の若きアウエルバッハが問題としたドイツかシオニズムかという二つの問題に、正統派としての自己を組み込むことであったと考えられる。

4. おわりに

同化と解放後のドイツ・シオニズムが直面したのはドイツかシオニズムか、ドイツ国家かユダヤ人国家かという「ジレンマ」であった。その「ジレンマ」はブルジョワ層の同化派家庭出身者が多数を占めたドイツのシオニストを悩まし、彼らの積極的行動を抑制したと考えられてきた。本稿は第一次世界大戦前のベルリンで活躍した一人のシオニスト、エリアス・アウエルバッハを取り上げ、「ジレンマ」に関する従来の解釈の前提を再検討することを試みた。この人物は正統派の出自でありながら、シオニストへの転向は宗教的に動機づけられていたわけではない。むしろその転向はドイツの教養エリートの文化の受容と深く関連していた。また反ユダヤ主義は、彼の個人的なシオニスト的確信に基づくパレスチナ移住を

促進した。しかしそれさえドイツへの忠誠と愛国心を彼から奪ったわけではなかった。つまりこの人物はドイツへの愛国心とシオニズムへの献身という「ジレンマ」を意識していなかったわけではない。重要であることは、それにも関わらず、「ジレンマ」はこの人物において、行動を制約したわけではなかったことである。この人物の異例の積極的行動はむしろ「ジレンマ」があって初めて可能になった。

本稿が取り上げたアウエルバッハはドイツのシオニズムの典型的人物ではない。特定の党派を代表した人物ではなく、宗教的に敬虔な正統派家庭出身であった。世代でいえば第二世代に属しながら、シオニスト活動への関与の早さゆえに第一世代に属するという自己認識を持っていた。異例の早さでパレスチナへの移住を試みた人物でさえある。こうした人物の例は、ドイツのシオニズムがブルジョワ層の同化派家庭出身者によってのみ支持されたわけではなかったことを示すことで、その担い手の多様性を提示し、それを通じて「ジレンマ」や世代論といったドイツ・シオニズムに関する従来の説明枠組みを修正することを促すことになる。

なおパレスチナ移住後アウエルバッハは、ハイファの工科大学の言語闘争に参加し、またフェリクス・ローゼンブリュート（ピンハス・ローゼン）と政党アリヤ・ハダシャを率いて地方政治、後には国政に進出する⁶²。1930年代にはドイツに一時帰国し、ユダヤ教学高等学院の講師を務め、イズマル・エルボーゲンの歴史叙述プロジェクトで『荒野と約束の地』を著し、歴史家として有名になる⁶³。しかしこうしたことは彼のベルリン時代のシオニスト活動を越えた出来事であり、これを含んだ伝記的再構成は他日を期したい。

推薦者：勝又 悦子
同志社大学神学部神学研究科教授

註

¹ Jehuda Reinharz, *Fatherland or promised land: the dilemma of the German Jew, 1893-1914* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1975).

² この見解は近年の研究にまで受け継がれている。Hagit Lavsky, *Before catastrophe: the distinctive path of German Zionism* (Detroit: Wayne State University Press, 1996); Stefan Vogt, *Subalterne Positionierungen: der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland 1890-1933* (Göttingen: Wallstein Verlag, 2016).

³ Miriam Rürup, *Ehrensache: jüdische Studentenverbindungen an deutschen Universitäten 1886-1937* (Göttingen: Wallstein, 2008); Daniel Wildmann, *Der veränderbare Körper: jüdische Turner, Männlichkeit und das Wiedergewinnen von Geschichte in Deutschland um 1900* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009); ベルリンについては、Barbara Schäfer, *Berliner*

-
- Zionistenkreise: Eine vereinsgeschichtliche Studie* (Berlin: Metropol, 2003).
- ⁴ Elias Auerbach, *Pionier der Verwirklichung: ein Arzt aus Deutschland erzählt vom Beginn der zionistischen Bewegung und seiner Niederlassung in Palästina kurz nach der Jahrhundertwende* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1969); Bestand B. 2/21, 5, Elias Auerbach, Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland (ZA), Heidelberg, Germany. 新聞や雑誌については以下で適宜参照する。
- ⁵ アウエルバッハの幼少期の記述については、Elias Auerbach, *Pionier*, 8-50.
- ⁶ Aufzeichnungen des Vaters über seinen Sohn Elias, 1882-1908, Bestand B. 2/21, 5, Elias Auerbach, ZA, Heidelberg, Germany.
- ⁷ Elias Auerbach, *Pionier*, 129.
- ⁸ Elias Auerbach, *Pionier*, 70-72.
- ⁹ Elias Auerbach, *Pionier*, 73; レーヴェの個人史については、Jehuda Louis Weinberg, *Aus der Frühzeit des Zionismus. Heinrich Loewe* (Jerusalem: Mass, 1946); Frank Schlöffel, *Heinrich Loewe. Zionistische Netzwerke und Räume* (Berlin: Metropol, 2018).
- ¹⁰ Elias Auerbach, *Pionier*, 73. この集会は 1895 年にベルリンに新設されたユダヤ読書室 Jüdische Lesehalle で開催されたものと思われる。
- ¹¹ Elias Auerbach, *Pionier*, 74.
- ¹² Elias Auerbach, *Die Innervation der Hirngefäße* (Berlin: S. Scholem, 1905).
- ¹³ Inka Bertz, “Politischer Zionismus und Jüdische Renaissance in Berlin vor 1914,” in *Jüdische Geschichte in Berlin: Bilder und Dokumente* (Reinhard Rürup Hg., Berlin: Ed. Hentrich, 1995), 167. ベルリンの文化シオニズムについては、Mark H. Gelber, *Melancholy pride: nation, race, and gender in the German literature of cultural Zionism* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000), 17-54.
- ¹⁴ Elias Auerbach, *Pionier*, 137.
- ¹⁵ Elias Auerbach, *Pionier*, 76.
- ¹⁶ Max Jungmann, *Erinnerungen eines Zionisten* (Jerusalem: R. Mass, 1959), 40.
- ¹⁷ Yehuda Eloni, *Zionismus in Deutschland: von den Anfängen bis 1914* (Gerlingen: Bleicher, 1987), 125, 131-133; Elias Auerbach, *Pionier*, 138.
- ¹⁸ Elias Auerbach, *Pionier*, 127.
- ¹⁹ Elias Auerbach, *Pionier*, 144-151; ウォルター・ラカー『ユダヤ人問題とシオニズムの歴史』高坂誠訳、第三書館、1987 年、192-194 頁。
- ²⁰ トイブラーは兄イスラエルとユダヤ教学高等学院の学友であった。Elias Auerbach, *Pionier*, 136.
- ²¹ 会員の回想録を参照。Eli Rothschild Hg., *Meilensteine: vom Wege des Kartells Jüdischer Verbindungen (KJV) in der Zionistischen Bewegung* (Tel Aviv: K.J.V, 1972).
- ²² アウエルバッハの娘婿エマヌエル・ジーモンは 1930 年代にマッカビ世界競技会の運営指導部に就任している。Emanuel Simon, *Erinnerungen an die Gründung des Makkabi Welt – Verbandes* (Ramat Gan: not listed).
- ²³ Von Sanctus (Elias Auerbach), “Ideale Werte,” *Der Jüdische Student*, August 1902, 66; Elias Auerbach, *Pionier*, 137.
- ²⁴ Elias Auerbach, *Pionier*, 151-153; Jehuda Reinharz, *Fatherland*, 66.
- ²⁵ ベルリン大学の学術読書室の反ユダヤ主義については、Jehuda Reinharz Hg., *Dokumente*

-
- zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882-1933 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1981), 66-67.
- ²⁶ Hermann Greive, *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 61-62; ジョージ・L・モッセ『フェルキッシュ革命—ドイツ民族主義から反ユダヤ主義へ—』植村和秀ほか訳、柏書房、1998年、247-251頁。
- ²⁷ Elias Auerbach, *Pionier*, 151-154.
- ²⁸ この学校については以下を参照。Meir Hildesheimer, “Religious Education in Response to Changing Times: Congregation Adass-Isroel Religious School in Berlin,” *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 60 (2008), 111-130.
- ²⁹ Aufzeichnungen des Vaters, Bestand B. 2/21, 5, ZA.
- ³⁰ 自然科学の文献への正統派からの批判については、Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918* (Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag bei Athenäum 1986), 187-197.
- ³¹ Elias Auerbach, *Pionier*, 92. アウエルバッハによるモーセに関する著作はヴェルハウゼンの文書仮説に依拠している。Elias Auerbach, *Moses* (Amsterdam: G. J. A. Ruys, 1953).
- ³² アウエルバッハの人種問題については以下の著作を参照。John M. Efron, *Defenders of the race: Jewish doctors and race science in fin-de-siècle Europe* (New Haven and London: Yale University Press, 1994), 127-141; Veronika Lipphardt, *Biologie der Juden: jüdische Wissenschaftler über "Rasse" und Vererbung 1900-1935* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 213-222.
- ³³ この問題については、別稿で論じる予定である。また以下の文献に詳しい。Mitchell B. Hart, *Social Sciences and the Politics of Modern Jewish Identity* (Stanford Studies in Jewish History and Culture; Stanford: Stanford University Press, 2000).
- ³⁴ Von Sanctus (Elias Auerbach), “Ideale Werte,” *Der Jüdische Student*, August 1902, 68.
- ³⁵ Elias Auerbach, *Palästina als Judenland* (Berlin: Jüdischer Verlag, 1912). なおこの著作はパレスチナにおけるアラブ人の存在に注目したシオニストの最初期の例の一つである。ラカー『シオニズムの歴史』、313頁。
- ³⁶ Elias Auerbach, *Pionier*, 261. ハイファでのアウエルバッハの医療活動については、Andrea Livnat, “Jeckische Lebenswege par excellence? Deutsch-jüdische Ärztinnen und Ärzte auf der Suche nach neuen Chancen,” in *Deutsche und zentraleuropäische Juden in Palästina und Israel* (Anja Siegemund Hg., Berlin: Neofelis, 2016), 184-188.
- ³⁷ 当初、ベルリンでは反ヘルツル派の勢力が一定の影響を持っていた。Yehuda Eloni, *Zionismus in Deutschland*, 167-172.
- ³⁸ Elias Auerbach, *Pionier*, 151.
- ³⁹ ここでの恥のとらえ方については以下を参照。作田啓一『恥の文化再考』筑摩書房、1967年、9-11頁。
- ⁴⁰ ユダヤ人に関する偏見やステレオタイプについては、サンダー・L・ギルマン『ユダヤ人の身体』管啓次郎訳、青土社、1997年。
- ⁴¹ Elias Auerbach, *Pionier*, 53.
- ⁴² Ernst Akiva Simon, “Wie ich Zionist wurde,” in *Meilensteine* (Eli Rothschild Hg., Tel Aviv: K.J.V., 1972), 43-44.

-
- ⁴³ Anita Shapira, *Land and power: the Zionist resort to force, 1881-1948*, trans. William Templer (New York: Oxford University Press, 1992), 4-5.
- ⁴⁴ Elias Auerbach, *Pionier*, 86.
- ⁴⁵ Miriam Rürup, *Ehrensache*, 2008; “Was wir wollen,” *Jüdische Turnzeitung. Offizielles Organ des Jüdischen Turnverein „Bar Kochba“*, Mai 1900, 1.
- ⁴⁶ Elias Auerbach, *Pionier*, 176-177.
- ⁴⁷ Jehuda Reinharz, “Ideology and Structure in German Zionism, 1882-1933,” *Jewish Social Studies* 42 (1980), 127-128. 19 世紀後半の教養エリート男性の名誉観については、Ute Frevert, *Ehrenmänner: das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft* (München: C.H. Beck, 1991), 178-232.
- ⁴⁸ Elias Auerbach, *Pionier*, 86-87.
- ⁴⁹ Elias Auerbach, *Pionier*, 383.
- ⁵⁰ Todd Samuel Presner, *Muscular Judaism: The Jewish Body and the Politics of Regeneration* (New York: Routledge, 2007), 183. ただし、パレスチナ移住後にはアラブ人との共存を重視する見解を示している。Interview von Edmond Breuer mit Elias Auerbach, Bestand B. 2/21, 55, Elias Auerbach, ZA, Heidelberg, Germany.
- ⁵¹ Elias Auerbach, *Pionier*, 47.
- ⁵² Elias Auerbach, *Pionier*, 48-49.
- ⁵³ Daniel Boyarin, *Unheroic conduct: the rise of heterosexuality and the invention of the Jewish man* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997).
- ⁵⁴ この論争については以下の研究が詳しい。Yehuda Eloni, *Zionismus in Deutschland*, 163-165.
- ⁵⁵ Karl Jeremias, “Das deutsche Judentum und der Zionismus,” *Die Welt*, Nr. 46, 14. 11, 1902, 4.
- ⁵⁶ Elias Auerbach, “Deutsche Kultur im Zionismus,” *Jüdische Rundschau*, Nr. 7, 13 Februar, 1903, 49-51. ラインハルツはこの記事をドイツ文化にルーツを持つユダヤ教から離れたシオニストの意見表明の典型例とみなすが、アウエルバッハの出自を考慮すればこの想定には疑問がある。Jehuda Reinharz, *Fatherland*, 125-126.
- ⁵⁷ Elias Auerbach, “Deutsche Kultur im Zionismus,” 50.
- ⁵⁸ Jehuda Reinharz, *Fatherland*, 223.
- ⁵⁹ Elias Auerbach, *Pionier*, 30.
- ⁶⁰ Elias Auerbach, *Pionier*, 386-387.
- ⁶¹ Elias Auerbach, *Pionier*, 114.
- ⁶² Jehuda Reinharz Hg., *Dokumente*, 127-128; Interview von Edmond Breuer mit Elias Auerbach, Bestand B. 2/21, 55, ZA.
- ⁶³ Elias Auerbach, *Wüste und Gelobtes Land*, 2 Bände (Berlin: Schoken, 1932-1936).

東アジアにおけるキリスト教シオニズムの 歴史的展開および活動内容について —1990年代以降を中心に—

石井田 恵

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

近年、アメリカにおけるキリスト教シオニストの影響力に注目が集まっている。しかし、キリスト教シオニズムは1990年代以降、東アジアでも影響力を拡大しつつある。このうち、一部の国や地域における特定の団体についての研究は存在するが、それらを体系的に扱った研究はない。そのため、一部の団体に特徴的な——いわば個別的事例を、キリスト教シオニズムに普遍的な事柄と見なし、この運動の実像を見誤る結果を招来しかねない。

そこで、本稿では韓国、中文圏、日本におけるキリスト教シオニズムの歴史的展開を辿り、様々な団体による宣教活動、政治活動について概観する。そして、それぞれの組織に共通する特徴が見られる一方で、宣教活動や政治に対する積極性に関しては、差が認められること——多様性が見られることを、指摘する。また、その違いは各国のキリスト教シオニストが置かれている社会的状況や文化的違いを反映している可能性を示唆する。

キーワード

キリスト教シオニズム、東アジアのキリスト教、ファンダメンタリズム、ユダヤ人宣教、親イスラエル

Developments and Activities of the Christian Zionists in Eastern Asia: Focusing on Post-1990s Period

Megumi Ishiida
Doctoral Student
Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

The influence of Christian Zionism in America has been extensively studied in recent years. After the 1990s, its impact had reached Eastern Asia. Although there have been a few systematic studies on Christian Zionism in this region, these research works have mostly focused on particular organizations in a specific country or region. Thus, the reported characteristics of these groups might be misunderstood as universal attributes of Christian Zionism in this part of Asia.

Therefore, in this article, the historical developments of Christian Zionism in Korea, Chinese-speaking countries, and Japan are overviewed country by country, focusing on the political activities and missionary works of major organizations. A comparison of such developments in these countries reveals their common features and structures. However, the extent and nature of missionary and political activities are very different and diverse among the region's countries. These differences are likely caused by their political and social situations as well as their national cultures.

Keywords:

Christian Zionism, Christianity in Eastern Asia, Fundamentalism, Jewish Evangelism, Pro-Israel

1. はじめに

キリスト教シオニストはシオニズムを支持するが、基本的に彼ら自身はユダヤ人ではない。アメリカにおけるキリスト教シオニストは、とりわけ 9.11 以降に存在感を増してきている¹。キリスト教シオニスト団体の活動内容は、政治的活動と宣教活動に大別されるが、David Brickner によれば、それらは、1967 年以前は二つの異なる活動ではなかった²。そのため、本稿でも、キリスト教シオニスト団体の活動内容について宣教、政治の両面から論ずる。

1990 年代以降、キリスト教シオニズムは東アジアでも影響力を拡大しつつある。東アジアの一部の国や地域における特定のキリスト教シオニスト団体、組織についての研究は少数ながら存在する。ただ、それらは、あたかも特定の団体がキリスト教シオニズム全体を代表するかのような——個別的事例を一般化して論じるきらいがあった。一部の過激な団体を取り上げ、特定のレッテルを貼る行為は、比較的穏健なグループを萎縮させ、過激な集団を勢いづかせることにもつながりかねない³。本稿では、それぞれの国や地域において様々な団体が存在し、それらが共通する特徴を持ちながらも、多様性を持つことを指摘する。それによって、キリスト教シオニストらのアイデンティティを矮小化することなく、彼らの活動の原動力となっているもの、また、彼らの存在や行動を通して映し出される現代社会の問題点に向き合うための礎を築きたい。

そこで、本稿では (1) 韓国、中文圏、日本におけるキリスト教シオニズムの歴史的展開を地域別にまとめ、(2) 各地域のキリスト教シオニストらによる宣教活動、政治への関与の状況について紹介する。そして、最後に、各地域における運動の展開、活動内容を比較し、共通点および相違点を明らかにする。加えて、その相違点が各国のキリスト教シオニストが置かれている社会的状況や、文化的違いを反映している可能性を指摘したい。とはいえ、東アジアにおける運動が米国のそれから少なくない影響を受けているため、まず、アメリカのキリスト教シオニズムについて瞥見する。

2. アメリカのキリスト教シオニズム

2-1. 歴史的展開

1948 年のイスラエル建国当時からキリスト教シオニストらは、それが聖書中の預言の成就であると考えていた⁴。しかし、第二次世界大戦後、イスラエルのパートナーとなったのは、主流派プロテスタント教会であった⁵。ただ、1967 年の第三次中東戦争でのイスラエルの勝利によって、主流派プロテスタント教会はシオニズムを被抑圧者による運動とはみなさなくなり、イスラエル支持にも否定的に

なった。代わって、イスラエルの支持者となっていたのがキリスト教右派であった⁶。彼らは、イスラエルは世界の救いという神の計画において重要であり、アメリカの利益を守るためにも必要なパートナーであると考えようになる⁷。政治的運動に集中するキリスト教シオニスト団体が登場してきたのはこの時期であった⁸。数十のキリスト教シオニスト団体が、1970年代から2000年代にかけて設立されている⁹。

2-2. 対ユダヤ人宣教活動

1967年はユダヤ人宣教にとって、ひとつの転換点となった。その理由として、第一に、この時を境にイスラエルへの宣教的、政治的活動が分離されていったことが挙げられる¹⁰。ただ、Yaakov S. Arielによれば、それは必ずしも政治的キリスト教シオニスト団体の関係者が宣教的関心を消失したことを意味しない¹¹。しかし、二つの活動が分離されていったことはユダヤ人宣教に影響を与えたと考えられる。

第二に、ユダヤ人宣教の担い手の変化が挙げられる。第二次世界大戦後、主流派プロテスタント教会の間でエキュメニカル運動が拡大し、その中の一部の教派は宣教活動を継続したものの、多くはユダヤ人宣教に消極的姿勢をとった¹²。1967年以降、イスラエルのパートナーとなったキリスト教右派がエキュメニカル運動と距離を置いていたことは、積極的なユダヤ人伝道が展開されていく一つの契機となったであろう。

第三に、メシアニック・ジュー運動の隆盛がある¹³。1970年代から、英語圏を中心にユダヤ人キリスト教信者が増加した。そのような中で、自らのユダヤ人としてのアイデンティティを強調するために「メシアニック・ジュー」という用語を用いるユダヤ人信徒が登場した¹⁴。キリスト教シオニズムが非ユダヤ人キリスト教徒による運動であるとすれば、メシアニック・ジューダイズムはイエスを信じるユダヤ人による運動である。二つの運動には、思想的差異や、活動内容の差が認められるが、親シオニズムという点は共通している。ユダヤ人の中からイエスを信じる運動が興ったことは、キリスト教シオニストらによる宣教活動を後押しすることになったに相違ない。

2-3. 政治への関与

1960年代以降、キリスト教右派は主流派プロテスタント教会やカトリック教会に代わり勢力を拡大していった¹⁵。リチャード・ニクソンが大統領在任中（在任期間：1969-1974）に、イスラエルへの軍事のおよび財政的援助は大幅に増加し、両国の関係は強化された¹⁶。また、この時期、キリスト教シオニストらは組織的

に、アメリカ政府に対してイスラエル支援を働きかけるようになった¹⁷。ジミー・カーターが大統領に就任し（在任期間：1977-1981）、カーターの仲介によりキャンプ・デービッド合意が成立し、1979年にはエジプト・イスラエル平和条約が締結されたが、カーターはイスラエルをアラブ諸国以上に支持しなかった¹⁸。Bricknerによれば、この頃、人道支援活動を中心に行う北米初の代表的な政治的キリスト教シオニスト団体、Bridges for Peace (BFP)と International Christian Embassy Jerusalem (ICEJ)が設立されている¹⁹。

ロナルド・レーガンは、キリスト教シオニストから支持を得て、1981年に大統領に就任した（在任期間：1981-1989）²⁰。キリスト教シオニスト的見解が反映されたレーガンの中東政策は、レーガンと親イスラエル・ロビーの関係を強めた²¹。レーガン在任中の1983年には International Fellowship of Christian and Jews (IFCJ)が設立され²²、1985年には祈りや人道的プロジェクトを通してイスラエルに祝福をもたらそうとする団体 Christian Friends of Israel (CFI)が設立されている²³。

その後、ジョージ・H・W・ブッシュ政権とクリントン政権においても、キリスト教シオニストは政治家と強い関係を維持したが、9.11を機に、影響力をさらに強め、これが注目を集めることとなった²⁴。

3. 韓国のキリスト教シオニズム

3-1. 歴史的展開

太平洋戦争以前から、韓国のキリスト教には「ユダヤ人の回復」に終末論的意味を付与するディスペンセーション主義の影響が強く見られた²⁵。しかし、韓国のクリスチャンの間でイスラエルへの関心が高まり、運動が活発化してきたのは2010年以降である。ただ、初期のキリスト教シオニストによる活動は1990年代初頭に始まっていた。

Han-sa-lang Seon-gyo-hoe（ハンサラン宣教会）はメシアニック・ジューを最も早く韓国に紹介した団体であると考えられる。同団体は1971年に Han-sik Gim (Kim)によって設立された。1990年3月に Han-sa-lang Messianic Sin-hag-won（ハンサラン・メシアニック神学院）を開校し、同年9月にはアメリカのメシアニック・ジューである Michael Brown を招聘している。また、1991年3月～1993年10月にかけて韓国・ユダヤ人連合聖会を開催し、イスラエルのメシアニック・ジュー団体、ティクーンと協力関係を結んでいる²⁶。

Onnuri Community Church（オンヌリ教会）の Yong-jo Ha は1992年に教会内にイスラエル宣教部を設置し²⁷、Jong-bae Gim (Kim)を初代部長に任命した²⁸。この組織は1994年に Korea Israel Bible Institute (KIBI)の名称を使用するようになり、

95年にKIBIの事務室を開設している。KIBIは、ユダヤ人のイスラエル帰還の支援活動、ユダヤ人宣教を目標とした文化公演、韓国国内での祈り会や、Israel Bible Study 講座を行い、長年、韓国においてイスラエルについての情報発信、教育活動を実施してきた²⁹。ただ、2019年にKIBI内部で問題が発生し、現在KIBIはOnnuri Community Churchから独立し、Onnuri Community Church内に新たなイスラエル宣教チーム、Shalom Israelが設立されている³⁰。

InterCPは1983年に設立された宣教団体で、中国からイスラエルに至るまでの地に福音を伝えるビジョンを持ち、活動している³¹。Sung-Gun KimやPil-chan I (Lee), I-cheol Jeongは、同団体を他のキリスト教シオニスト団体と同列に扱っている³²。InterCPの代表、Paul Choeはイスラエルの回復に終末論的意味を付与し、InterCPも上の二つのキリスト教シオニスト団体と同様に、聖霊派的性格を持つ³³。しかしながら、InterCPはイスラム圏、およびイスラエルのパレスチナ人に対する宣教活動に大きな関心を持つ点で、それらの団体とは性格を異にしている³⁴。これは、Paul Choeが元イスラム圏の宣教師であったことに関係しているのであろうか。

2000年に入ってから、Derek Prince 宣教会の韓国支部や、Korean Israel Mission (KIM)が設立された³⁵。そして、2009年にJong-cheol Gim (Kim)監督によるイスラエルのメシアニック・ジューを主題とするドキュメンタリー映画『回復』が一般の映画館で公開され、クリスチャンの間でのイスラエルやメシアニック・ジューに対する関心を高めた。同年以降、韓国のキリスト教シオニズム運動が活発化し、その担い手や活動内容も多様化してきている。

まず、2010年にキリスト教シオニズム団体のネットワーク Israel Ministries Network (IMN)が7つの団体を中心に組織された。同団体はイスラエルでの宣教活動に加え、イスラエルに関する神学セミナーも開講している³⁶。また、同年、Chung-ryeol Gim (Kim)がYong-se-gyo-hoe (ヨンセ教会)にイスラエル宣教会を設置した³⁷。2012年には、旧約学者のWalter Kaiser Jr.やメシアニック・ジューのDaniel Justerを招いてToward Jerusalem Council II (TJCII)のアジア大会が開催されたが、同教会が会場として使用されている。また、同年にKingdom Army MinistryがDavid Chaによって設立された³⁸。2013年にJoyce Jeongによってアメリカで設立されたLOVE153はイスラエルで人道支援活動を展開している³⁹。

イスラエル情勢を専門に発信するメディア——Jong-cheol Gim (Kim)が代表を務めるBrad TV⁴⁰、イスラエルの現地メディアとして設立されたKing's Room Media⁴¹、韓国のキリスト教放送局CTSのラジオ放送局のイスラエル支局JOY Jerusalem⁴²——も2010年以降、登場してきている。

さらに、2014年から白石大学校ソウルキャンパス前副総長Jin-seop Gim (Kim)、

University of the Holy Land の副総長 Yeon-ho Jeong、ソウル神学大学の前副総長 Hyeok-seung Gwon (Kwon)によって、イスラエルを中心に聖書を再解釈する「イスラエル神学」構築の試みもなされている⁴³。

加えて、Chosen People Ministries (CPM)、IFCJ⁴⁴、CWI、The Lausanne Consultation on Jewish Evangelism (LCJE)や Revive Israel、BFP といった国際的なキリスト教シオニスト団体やメシアニック・ジュー関連団体の韓国支部も設立されている⁴⁵。

韓国のキリスト教シオニズムは、聖霊派的性格を持つ団体を中心に展開されてきた。とはいえ、近年は Chung-ryeol Gim (Kim)や、「イスラエル神学フォーラム」に関係する保守系神学校の教授など、福音派に属する者もあり、活動内容のみならず、運動の担い手も多様化してきていると言える。このようなキリスト教界におけるイスラエルへの関心の高まりを受け、2014年に韓国の代表的宣教連合機構である Korea World Missions Association (KWMA)は『KMQ』でシオニズム特集を組み、同運動が持つ危険性を指摘すると同時に、ユダヤ人宣教の必要性についても論じている⁴⁶。

3-2. 対ユダヤ人宣教活動

韓国のキリスト教シオニストは、宣教活動に積極的である。たとえば、韓東大学校では、イスラエル宣教サークル、Ohr が 1992 年の大学創立時に設立され、現在も活動が続けられている。Ohr は Onnuri Community Church のイスラエル宣教部の初代部長であり、韓東大学校の教授であった Jong-bae Gim (Kim)と韓東大学校 1 期生の Yo-han Gim (Kim)によって創設された⁴⁷。1995 年以降、学生たちがイスラエルに 2 ヶ月程度滞在しながら現地人と交流し、韓国やキリスト教について紹介している⁴⁸。

宣教を目標として掲げた活動——イスラエルでの行進や文化公演も様々な団体や教会によって、行われている。InterCP は 2004 年には Ye-lu-sal-lem-pyeong-hwa-dae-haeng-jin (エルサレム平和大行進)を主催し、2500 人の韓国人クリスチャンがエルサレムからパレスチナまで祈りながら行進し、路上で文化公演を行った⁴⁹。この翌年には、韓国のメガチャーチ、Hallelujah Church (ハレルヤ教会)、Onnuri Community Church、Global Mission Church (地球村教会)も共同代表となって行進が挙行され、2500 名余りの韓国人クリスチャンが参加している⁵⁰。また、Gugi Glory Church (舊基洞栄光教会)も、宣教を目的に 2016 年と 2018 年にイスラエルで Arirang Festival を開催している⁵¹。同様の取り組み Shalom Jerusalem は、KIBI によっても 2017 年と 2018 年にイスラエルでなされた⁵²。

それらに加え、直接的なユダヤ人宣教も行われている。たとえば、IMN はイスラエルにいる韓国人宣教師や、メシアニック・ジューと協力し、イスラエルで家

庭教会を開拓している。2020年現在、15の都市に30の教会が開拓されたという⁵³。また、ネパールの宣教団体と協力し、観光に来たユダヤ人に宣教する試みもなされている⁵⁴。2019年、KWMAによって「宣教対象としてのイスラエル」というフォーラムが開催されたことは、韓国におけるイスラエル宣教への関心の高まりを示す出来事と言えよう⁵⁵。

ユダヤ人宣教活動への積極的姿勢は、宣教が韓国の教会に与えられた使命であるという意識に支えられているのであろうか。前延世大学校数学科の教授で KIBI の代表である Man-seok Song は、韓国教会が「イスラエルの宣教のために大きな役割を担うように呼ばれました」と述べている⁵⁶。前韓東大学校の国際学教授、Paul Choe も「韓国の教会は中国、シニムの軍隊に先立ち、中国からエルサレムに至る戦略的に重要な都市を攻略する霊的特攻隊の役割を担うでしょう」と述べている⁵⁷。さらに、Hyeok-seung Gwon (Kwon) も、韓国教会はイスラエル対する宣教的使命が担えるように、神によって準備されている、としている⁵⁸。こうした使命感は、概ね韓国のキリスト教シオニストの間で共有されている。

3-3. 政治への関与

韓国のキリスト教シオニストは概してイスラエル、アメリカの保守政権に好意的であるが、団体や個人によって、若干の立場の違いが見られる。

たとえば、Paul Choe はイスラエルへの政治的・軍事的介入に消極的で、政治と宗教を区別しているように思われる。たとえば、9.11 後のブッシュ大統領の中東政策についても批判的で、「報復戦争では解決しない」⁵⁹、「我々ができることは、祈りしかない」と強調している⁶⁰。また、ユダヤ人はイスラエルを強力な世界帝国にし、ユダヤ民族の世界統治を実現することで「エルサレムの平和」が実現されると考えているが、彼らが努力するほど、「神の平和」は遠ざかるとし⁶¹、武力による解決や政治自体に、否定的、懐疑的立場を取る⁶²。Man-seok Song も、ユダヤ人のイスラエル帰還の支援以外に、政治的メッセージを発信しているようには見えず、実際に KIBI の働きも、イスラエル帰還以外の政治活動を積極的に展開しているとは思えない⁶³。

ただ、キリスト教シオニストらの政治運動への関与が指摘されているのも事実である。たとえば、国立外交院教授、Nam-sik In によれば、Geun-hye Bak (Park) (朴槿恵) の弾劾反対を掲げて始められた集会、Tae-geug-gi Bu-dae (太極旗部隊) のデモで星条旗とともにイスラエル国旗が見られるようになった背景には、韓国の保守的な一部のプロテスタント教会の存在があると指摘している⁶⁴。Han-sik Gim (Kim) は太極旗部隊の集会に参加し、Mun Jae-in (文在寅) 大統領の退陣を要求していた⁶⁵。

イスラエルの回復と、韓国国内における政治問題、とりわけ、朝鮮半島の統一が連関した主題として扱われていることは、韓国のキリスト教シオニズムに特徴的な事柄である。たとえば、IMN でも「韓国の教会はイスラエル回復のために献身することで、南北が福音によって統一され、ともに福音をイスラエルに持っていく、イスラエルの福音化が完成する」としている⁶⁶。彼らが目指すのは、福音による南北の統一、「福音統一」である。そのため、対北融和政策によって、統一実現を目指す政権には否定的立場を取る。2016 年に Han-gug-gi-dog-gyo-ji-do-ja-hyeob-ui-hoe(韓国キリスト教指導者協議会)がイスラエルで開催した Mizpah Dae-gag-seong-gi-do-seong-hoe(ミツパ大覚醒祈祷聖会)でも、「偶像崇拜、中絶、自殺、同性愛など韓国を支配している国家的罪と物質主義、成功主義、人本主義など韓国教会に内蔓延している罪」を悔い改め、朝鮮半島統一のために祈る時間が持たれている⁶⁷。

嘉泉大学校社会科学部教授の Yong-hui I (Lee)が代表を務める団体、Esther Prayer Movement(エステル祈祷運動)も朝鮮半島の統一とイスラエル回復をビジョンとして持つ⁶⁸。同団体は同性愛等、宗教的信念に関する部分については意見を表明するが、特定の政党や政治家への支持や反対は掲げないとし⁶⁹、Hankyoreh(ハンギョレ新聞)によってインターネット上で組織的に世論を醸成していると指摘された際には、その事実を否定し、名誉毀損等で損害賠償請求訴訟を行っている⁷⁰。

このように、彼らの多くは反共産主義、反親北派の傾向を持ち、保守的価値観を共有している。しかし、政治運動への関与に対する積極性は個人、団体によって差が見られると言える。

4. 中文圏のキリスト教シオニズム

4-1. 歴史的展開

中文圏のキリスト教シオニズムには、主に二つの潮流がある。第一の潮流は Back to Jerusalem (BTJ)と呼ばれる運動で、「中国からイスラエルに至るまでの地域」、わけてもイスラム圏に福音を宣べ伝えることを目標としている⁷¹。BTJ は1940 年代に展開され⁷²、文化大革命以降、ほぼ消滅していた。しかし、ブラザー・ユンと呼ばれる Zhen-ying Liu (刘振营)らによって現在もビジョンが受け継がれている。

第二の潮流は、聖霊派の影響を強く受けた流れで、2000 年以降に活動を活発化させている⁷³。この流れは「イスラエル」に福音を伝えることに主眼を置く⁷⁴。Chi-Huei Huang (黃齊蕙)によれば同運動はイスラエルの Tom Hess の祈りの家 Jerusalem House of Prayer for All Nations (JHOPFAN)でビジョンを受け取った中文

圏のリーダーを中心に展開されるようになったという⁷⁵。以下では、地域別に運動の展開について概観する。

(1) 中国

BTJ の情報は、主に海外に移住した中国人を通して発信されている⁷⁶。その代表的人物が Zhen-ying Liu である。彼は 1997 年に中国を脱出して以来、BTJ の宣教活動に対する責任を負い、活動してきた⁷⁷。現在、BTJ の事務所はイギリス、カナダ、オランダにあり、中国からイスラエルに至るまでの地域に宣教師を派遣している⁷⁸。中国で生まれた Thomas Wang (王永信) も、アメリカに移住し、1989 年に Great Commission Center International (大使命中心) を設立し、2007 年まで代表を務めている。同団体は、2005 年以降、ユダヤ人宣教にも取り組んでいた⁷⁹。

ただ、BTJ の実態については明らかでない部分も多い。Tobias Brandner は BTJ が中国において少数派の運動であると評している⁸⁰。一方、Luther Martin と Eugene Bach や、David Aikman は、BTJ のビジョンはほぼすべての地下教会で共有されているとしている⁸¹。また、BTJ の宣教的関心の所在についての評価も分かれる。たとえば、Zhen-ying Liu は「多くの華人がイスラエルを愛しているが、イスラム圏への宣教も重要で、彼らは切実に愛、福音を必要としている」と述べており、その関心はイスラム圏にあるようにも思われる⁸²。ただ、近年、中国人クリスチャンの間で、イスラエルへの関心が高まっていることも事実である。2004 年にエルサレムで開かれた ICEJ の集会には、1000 人近くの中国人が 10 を超える団体から参加しており、彼らは皆、イスラエルを愛し、エルサレムの平和の為に祈るクリスチャンであったという⁸³。そのため、Pil-chan I (Lee) のように、BTJ がイスラエル回復運動に変化しつつあると指摘する者もいる⁸⁴。

(2) 香港

1990 年代初頭、香港で最初に設立されたキリスト教シオニスト団体は、英国系のユダヤ人宣教団体である Christian Witness to Israel (CWI) の香港支部であった⁸⁵。ただ、1930 年代からアメリカのユダヤ人宣教団体である CPM も、香港の単立教会である Hephzibah Evangelistic Center (喜樂福音堂) と友好関係を保ってきたという⁸⁶。とはいえ、CPM の香港支部が設置されたのは 2007 年になってからのことである⁸⁷。

CPM の香港支部がこの時期になって、ようやく設置されたことは、2000 年以降に香港でイスラエルやユダヤ人への関心が高まってきたことと無関係ではなかろう。香港人によるキリスト教シオニスト団体も 2000 年以降、創設されている。2002 年、イスラエルや香港、中国、世界のために 24 時間祈るというビジョンを掲げる God's Glory Ministry (榮耀事工) が Gloria Mok (莫莊雅) によって設立され⁸⁸、2004 年にはイスラエルのニュースを発信する Kingdom Ministries (國度事奉

中心)が Andrew Ho (何寶生)によって始められた⁸⁹。また、祈り会や聖書講座を行う Thy Kingdom Thy People (爾國爾民)も 2007 年に設立された⁹⁰。この他に、国際的キリスト教シオニスト団体——ICEJ、LCJE、CFI、CMJ——の香港支部も開設されている。このような状況の中で、2012 年、香港の教会に属する Yuk-Fai Lo (老旭暉)は、台湾の長老派教会が発刊する雑誌 *New Messenger Magazine* (『新使者』)に特別寄稿し、教会内でパレスチナ人を敵視するキリスト教シオニズムが影響力を拡大している点、また、それが教会や社会に及ぼす影響に懸念を示している⁹¹。

(3) 台湾

台湾においても CWI が最初期のキリスト教シオニスト団体と言える。台湾初の対ユダヤ人宣教師、I-ming Lan (藍逸明)も 1996 年に CWI に加入しユダヤ人宣教に従事した⁹²。1998 年には、CWI の小グループが台湾で活動を始めている⁹³。

2000 年に入り、台湾人によるキリスト教シオニスト団体も設立された。2000 年に Andrew Chang (章啟明)によって Tabernacle of David (大衛會幕禱告中心)が創設され、2004 年ごろには New Grace Church (台灣新恩堂)で牧師を務める Lily Liu (劉玉霞)によりイスラエルのための祈り会が設置された。2007 年には Taipei Bread of Life Christian Church (台北靈糧堂)の Nathaniel Chow (周神助)によって Prayer Center in Jerusalem が設立されている⁹⁴。

ユダヤ人の国際的支援組織である Keren Hayesod-UIA や、ICEJ の台湾支部も、それぞれ 2012 年と、2013 年に開設された。台湾 Holocaust 和平紀念館は 2002 年に設立されているが、設立者の Chih-an Chuo (卓枝安)は聖イエス会のロゴス神学院で大槻武二に学んだ経歴を持つ長老派の牧師である⁹⁵。とはいえ、長老派の多数はキリスト教シオニズムに対して好意的とはいえない。たとえば、『新使者』は 2019 年にも Sian-chin Iap (葉先秦)による、キリスト教シオニストの盲目的イスラエル支持を批判する記事を掲載している⁹⁶。

4-2. 対ユダヤ人宣教活動

モリ・カイネイによれば、1990 年代初頭から福音派の世界的なユダヤ人伝道ネットワーク組織、LCJE の主張が華人教会の間で広がり、2000 年に入ってから強く支持されるようになったという⁹⁷。

中国におけるユダヤ人宣教活動、またイスラエルにいる中国人宣教師についての情報は極めて少ないが、2017 年に LCJE 日本支部によって開催された東アジア・ユダヤ人伝道カンファレンスには中国からの参加があり、中国におけるユダヤ人への宣教活動について報告している⁹⁸。香港でも、CPM や Stepping Stones Tutti によって、香港に長期在留や短期滞在するユダヤ人への宣教が行われている⁹⁹。

Hsüeh-hsin Chou（周學信）によれば、近年、台湾のキリスト教会においてもユダヤ人への宣教活動が盛んになってきているという¹⁰⁰。Chao-hui（召會）はイスラエルでユダヤ人宣教に従事している教派である。聖書無謬説をとり、福音派的傾向が強いことを特徴とする¹⁰¹。Chao-hui の機関紙によれば、同教会はテルアビブや、ネタニヤ、ハイファなどの港町を中心にイスラエルでの宣教活動を開始し、2013 年からは、エルサレムでの集会も行っている¹⁰²。また、Taipei Bread of Life Christian Church は 2014 年からイスラエルにあるメシアニック・Congregation と協力関係を結び、支援活動をしている¹⁰³。

Taipei Bread of Life Christian Church は聖霊派に属するものの、Chao-hui と同様に聖書無謬説をとり、根本主義的特徴を持つ。興味深いことに、いずれもミッション系とは距離を置く、独立系の国語教会——すなわち、中国で成立し、戦後台湾に渡ってきた中国語での礼拝を基本とする教会である。

4-3. 政治への関与

Aikman によれば、中国のクリスチャンの間には圧倒的な親イスラエルの空気が認められ、多くの地下教会の信徒はイラク戦争でのアメリカの勝利のために祈っていたという¹⁰⁴。香港や台湾のキリスト教シオニストも、イスラエルやアメリカの保守政権に好意的である¹⁰⁵。しかし、そのような態度を否定的に捉える立場もある。台湾の China Evangelical Seminary（中華福音神學院）の Hsien-chang Wu（吳獻章）は、イスラエル建国を預言の成就と解し、ユダヤ人は人類の救済に欠かせないとしながらも、台湾の一部のキリスト教シオニストが、ユダヤ人を特別視し、無批判にイスラエルを支持していると批判している¹⁰⁶。Iap は台湾のキリスト教シオニズムについて、北米のキリスト教右派の傾向がそのまま持ち込まれた運動であると指摘している¹⁰⁷。Iap の指摘が当たっているとすれば、彼らがアメリカのキリスト教右派に好意的であることは肯ける。

さて、イスラエルやアメリカの保守政権に好意的でありながら、中国にも近く見えるのは、香港や台湾のキリスト教シオニストに特徴的な事柄である。Brandner は、BTJ は自覚的ではないにせよ、2000 年に開始された中国の「西進」等の政策と同じ文脈の中で理解でき、両者の間には並行関係が見られるとしている¹⁰⁸。香港の Full Gospel Business Men's Fellowship International の Hugo Chan（陳世強）は、中国の政策と BTJ を自覚的に結びつけている。Chan は、キリスト教徒は聖書を根拠に「中国の夢」や「一帯一路」を文化的、経済的、政治的な方法で実現していくべきと主張する¹⁰⁹。他の香港のキリスト教シオニストも、香港独立を目指す運動とは距離を置いている。たとえば Ho は、正しくないことについて教会が政府に否と言う責任はあるとしつつも、教会がデモ活動に参加することには否定的

立場を示している¹¹⁰。一部のメディアで、親中派と批難されている Mok のミニストリーや、Zhen-ying Liu のウェブサイトにも、香港独立や中国政府に関する記事は見られない¹¹¹。

台湾でイスラエルを支持する教会も、中国に近いという指摘がある。これらの教会のうち、国語独立系教会が少なくないが、藤野陽平は国語独立系教派は政治的に統一派的立場をとる人が多くなると指摘している¹¹²。彼らが共産主義を肯定している訳ではないにせよ、中国、台湾のキリスト教徒の連帯、ひいては華人の連帯を希求しているならば、それが親中のという評価に繋がる可能性はある¹¹³。また、香港、台湾のキリスト教シオニストはアメリカのそれと同様に反同性愛を掲げるなど、保守的傾向を強く持つ¹¹⁴。台湾で保守的価値観を代弁しているのは親中の色彩の濃い国民党である。これも、彼らが中国に近いと解される一因であろう。

5. 日本のキリスト教シオニズム

5-1. 歴史的展開

日本のキリスト教シオニズムは 1920 年代頃から (1) 無教会派の流れに属する人物やグループと、(2) 旧ホーリネス教会指導者の中田重治(1870-1939)の流れに属する人物やグループによって展開されてきた。

無教会派でイスラエルについて語った人物には、内村鑑三(1861-1930)、矢内原忠雄(1893-1961)、藤井武(1888-1930)などがいる¹¹⁵。中田は晩年、イスラエルに終末論的な意味を付与する思想を強め、1933 年にホーリネス教会は、きよめ教会と日本聖教会に分裂した。中田のイスラエルに関する教えを継承したきよめ教会は 1940-1941 年にナチスの迫害を逃れて、シベリヤ経由で日本に来たユダヤ難民の救援活動に関わっている¹¹⁶。戦後、「ホーリネス」という呼称を用いているのは日本聖教会に属するグループであるため、以下では、中田の流れに属する教会を、旧ホーリネス系の教会と呼ぶ。

戦後、(1) 無教会派の流れに属する手島郁郎(1910-1973)は、現在、原始福音・キリストの幕屋と呼ばれる集会を 1965 年に創設した¹¹⁷。Mark R. Mullins は、幕屋運動には無教会派的伝統との共通点が多く見られるものの、無教会には見られないようなペンテコステ派的特徴も見られると指摘している¹¹⁸。幕屋はイスラエル支持に力を入れ、「日本・イスラエル親善協会」の運営に深く関わっている。同協会は日本における中心的なイスラエル・ロビー団体とも言われている¹¹⁹。

(2) 中田の流れに属する大槻武二(1906-2004)は 1946 年に聖イエスを設立した。この教会は現在、ホロコースト記念館 (1995 年設立) や、ユダヤ人旅行者向

けのゲストハウスを運営し、留学生の受け入れ等をしている¹²⁰。ただ、彼らは異邦人がユダヤ人に福音を説く資格がないと考えており、自らの使命をイスラエルの再興とエルサレムの平和のために祈ることとしているという¹²¹。

この他にも、(2)の流れに属する者が戦後、基督兄弟団を結成して活動を再開した。同教団は1971年にThe American Board of Missions to the Jewsのユダヤ人宣教師、Daniel Fuchsらを夏季聖会の主講師として招いている¹²²。同教団の川津旭は、講演に感銘を受け、1987年にユダヤ人伝道団体、ジャパン・イスラエル・ミッションを設立した¹²³。また、旧ホーリネス系の教会で救われた李華峰も1984年に慰めの声宣教団・万国祈りの家を建てている。多くのユダヤ人がここを訪れたが、交流が中心で、積極的な伝道は行われなかった¹²⁴。

1990年代に入り、日本にメシアニック運動が紹介され、キリスト教シオニズムも拡大していく。1993年に米国のメシアニック・Congregationの執事だった内山憲司が一時帰国し、旧ホーリネス系の教会で救われた横山隆と出会った。二人が中心となって、同年に日本メシアニック親交会(JMF)が設立された。JMFは10年にわたり、多くのメシアニック・ジュー講師を日本に招く活動を行った¹²⁵。その後、内山は日本に戻り、息子のイサクがユダヤ人女性と結婚したこともあって、2013年には日本で唯一と見られるメシアニック・Congregation「いのちの木メシアニック集会」を東京に設立している¹²⁶。

日本におけるユダヤ人伝道を行う、エターナル・ラブ・イスラエルが1993年に宮本純子によって設立された¹²⁷。宮本は基督兄弟団でユダヤ人やイスラエル、終末論について菩提寺万里から聞き、同団体を立ち上げるに至った¹²⁸。

この時期、国際的なキリスト教シオニスト団体の日本支部も旧ホーリネスと関係のある人々によって設立されている。1994年には中川健一らによってLCJE日本支部が¹²⁹、1996年にはイスラエルでツアー・ガイドをしていたスティーブンス・栄子らによりBFPの日本支部局が設立された¹³⁰。さらに、同年、世界各地のユダヤ人のイスラエルへの帰還移民を支援するエベネゼル緊急基金(Ebenezer Emergency Fund)の日本窓口が、岡田好弘らによって設置されている¹³¹。

また、基督兄弟団から1958年に独立した基督聖協団でも、石川洋一が理事長を務めていた1999年と2000年には、イスラエルに代表団を派遣している¹³²。1999年には、イスラエルのメシアニック・ジュー支援を活動の柱とする「シオンとの架け橋」が旧ホーリネス系の流れに属する教会によって設立された¹³³。

このように、1990年代は前述の(1)、(2)の流れを汲む人々を中心に運動が展開されていた。しかし、2000年代以降は聖霊派が、積極的に運動に関わるようになっていく。たとえば、2003年には聖霊派の牧師である行澤一人によって「シオンの喜び」が設立され¹³⁴、メシアニック団体であるリバイブ・イスラエルの支援

窓口となった。なお、この活動は2019年にティクーン・ジャパン・パートナーシップに継承されている¹³⁵。2006年には、Tom HessのJerusalem House of Prayer for all Nationsの日本で第一回目となる聖会「祈りの祭典」が開催され¹³⁶、聖霊派の間にキリスト教シオニズムを広める役割を果たした。2019年2月に開催された聖霊派の教役者大会（JPFカンファレンス）に、イスラエルのメシアニック・ジューが主講師として招かれたことも、関心の高まりを示す出来事と言えよう¹³⁷。

なお、この間に聖霊派以外の人々も多く関わる団体が少なくとも二つ——2008年にスティーブンス・栄子による教会にイスラエルに関する教育を提供するオメガ・ミニストリーズ¹³⁸、2015年に基督聖協団の石田吉男によるサハリンでのユダヤ人伝道や人道支援活動を手掛けるエンドタイム・ビジョン・ミニストリーズが——設立されている¹³⁹。

以上で概観したように、日本のキリスト教シオニズムには大きく二つの潮流があり、近年はそれらに加え、聖霊派が影響力を増してきている。しかし、Mullinsが指摘するように、原始福音・キリストの幕屋や聖イエス会が聖霊派的要素を持つこと¹⁴⁰、ペンテコステ運動がそもそもホーリネスから始まった運動であることに鑑みれば、2000年代以前から、日本のキリスト教シオニズムに聖霊派的要素が内包されていたとも言える。

5-2. 対ユダヤ人宣教活動

日本では対ユダヤ人宣教を直接行う団体が非常に少ない。エターナル・ラブ・イスラエルは日本でユダヤ人宣教を行っている。団体設立当時、多くのユダヤ人の若者が日本に来て露天商などを営んでいたため、彼らにトラクトを配布する活動がなされていた。その後、露店営業の取締りが厳しくなるなどしたため、この活動は停止し、現在は観光客に対する伝道活動等を行っている¹⁴¹。この他に、近年、イスラエルで直接伝道を試みる聖霊派の教会も登場しているが、現在は活動を休止している¹⁴²。

日本のキリスト教シオニスト団体による宣教関連活動のうち、主たるものは、ユダヤ人伝道を行う海外の団体への献金の取次である¹⁴³。たとえば、ジャパン・イスラエル・ミッションの川津旭は、近年までイスラエルに断続的に滞在しながら活動していたが、主な活動内容は、現地での集会参加や祈り、献金の取次などであった¹⁴⁴。

日本のキリスト教シオニストは、韓国や中華圏の団体に比し、宣教活動に積極的とはいえない。とはいえ、ユダヤ人宣教を行う団体への献金をしている団体が存在するのであるから、対ユダヤ人宣教が必要であると考える者も少なくないと言えよう。

5-3. 政治への関与

日本のキリスト教シオニスト団体の中で、政治的なロビー活動で知られているのは原始福音・キリストの幕屋と聖イエス会である¹⁴⁵。Carlo Caldarolaによれば、原始福音・キリストの幕屋は、イスラエルに関することについて高い政治的関心を持つという¹⁴⁶。同団体は新しい歴史教科書をつくる会との関係が指摘されるなど、政治的には右派に属すると言える¹⁴⁷。ただ、幕屋が深く運営に関わる日本イスラエル親善協会が発行する広報誌『ISRAEL』では、イスラエルの政策を支持する署名や、デモ参加の呼びかけなどはほとんど行われていない。

日本の一部のキリスト教シオニスト団体は、イスラエルの政治情勢について、情報発信をしている。具体的には、B.F.P.Japanの機関誌『オリーブライフ』や、シオンとの架け橋の電子メールニュースと季刊『News From Zion』などがある。これらは、イスラエルの政治的立場を支持しているものの、比較的穏健な主張が多い。両団体ともに政府への働きかけなどは行っていない。

そのほか、2012年4月には、日本メシアニック親交会の横山隆らが中心になり、ヨーロッパのキリスト教シオニスト団体 The European Coalition for Israel の協力のもと、「サン・レモ会議を記念する」という趣旨で、国会議員を招いた政治的集会が開催されたことがある¹⁴⁸。しかし、これは単発の催しで、その後、活動は継続されていない。

このように、日本においては一部のキリスト教シオニスト団体による政治への関与が指摘されているが、政治的活動に熱心ではないグループが多数を占め、他地域に比し、政治的活動にも消極的と評価できる。ただ、村山盛忠のように、日本でも一部のキリスト教徒がイスラエルを無批判に支持し、パレスチナ人に無関心であるとして、これに警鐘を鳴らしている者もいる¹⁴⁹。

6. おわりに

以上、韓国、中文圏、日本のキリスト教シオニズムについて、歴史的展開および活動内容を概観した。そして、同一地域内でも異なる潮流が存在すること、また多様な団体が活動を展開しており、それらの団体の宣教や政治活動への積極性も一様ではないことを指摘した。中文圏と韓国では、キリスト教シオニズム的終末観を持ちながらも、ユダヤ人宣教のみならず、イスラム圏の宣教に主眼を置く団体も存在していた。

ただ、三つの地域の運動に共通して見られる傾向もある。具体的には、根本主義的聖書解釈を特徴とする聖霊派や福音派のクリスチャンが、運動の主たる担い手となっていること、そして政治的には保守的傾向が強く、おおむねイスラエル

およびアメリカの保守政権に好意的であること、等である。

地域ごとに見られた特徴については以下のような仮説が立てられる。韓国のキリスト教シオニストは反共主義の色彩が濃く、イスラエルの回復と朝鮮半島の統一を連関する問題として捉えていた。また、政治に直接関与するか否かは別にして、政治への関心が高かった。その理由として、歴史的に韓国のキリスト教が政治と強い関係を持ってきたこと、また、アメリカの韓国系教会等を通してアメリカからの影響を受けやすいであろうこと等が考えられる。

香港や台湾のキリスト教シオニストはアメリカの保守派に好意的でありながらも、中国に近いと評価されていた。その背景には、彼らが国語教会に属し、華人教会の連帯を目指していることや、保守的価値観の代弁者となっている政党が親中派であること、があるのではないか。中文圏のキリスト教シオニストの複雑な政治的立場は、彼らの不安定な立場やアイデンティティを表しているように思われる。

日本に関しては、他地域に比し、宣教活動、政治的活動のいずれにも消極的で、座学や情報発信を好む特徴が見られた。そのような特徴が見られるのは、日本のキリスト教シオニズムの規模や影響力が小さく、宣教活動や政治活動をするのが物理的に困難であるからなのか、あるいは日本のキリスト教の特徴——宣教活動に対する消極性、実践より学びを重視する傾向——がそのまま反映されたに過ぎないのか、一考に値する。

これらの仮説の検証については、今後の課題としたい。また、今回は詳しく論じられなかった、彼らの活動を支える動機や神学的背景についても、稿を改めて論ずることとする。

推薦者：アダ・タガー・コヘン
同志社大学神学部神学研究科教授

註

¹ Donald E. Wagner, “The Alliance between Fundamentalist Christians and the Pro-Israel Lobby: Christian Zionism in US Middle East Policy,” *Holy Land Studies* 2.2 (2004), 163-187, 163.

² David Brickner, “How Christian is Christian Zionism?: An Update on Its Uneasy Interaction with Jewish Mission and Evangelism,” *Mishkan* 60 (2009), 69-80, 71.

³ 小原克博『一神教とは何か——キリスト教、ユダヤ教、イスラームを知るために』平凡社、2018年、150-152、170頁。

⁴ Donald E. Wagner, *op cit.*, 174.

⁵ *Ibid.*

- ⁶ Jason M. Olson, “The Impact of the Six-Day War on Jewish-Protestant Relations,” (PhD diss. Brandeis University, 2016), 122, 218.
- ⁷ Yaakov S. Ariel, *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews*, (New York University Press, 2013), 179-180.
- ⁸ David Brickner, *op cit.*, 71.
- ⁹ Yaakov S. Ariel, *op cit.*, 183.
- ¹⁰ David Brickner, *op cit.*, 71.
- ¹¹ Yaakov S. Ariel, *op cit.*, 193.
- ¹² Daniel Fuchs, Harold A. Sevens, Arnold G. Fruchtenbaum and Moishe Rosen, “Trends in Jewish Evangelism in North America: A Profile of Jewish Mission,” *Mishkan* 10 (1989), 64.
- ¹³ *Ibid.*, 67.
- ¹⁴ David Rudolph and Joel Willits, *Introduction to Messianic Judaism: It's Ecclesial Context and Biblical Foundations*, (Zondervan, 2013), 31-33.
- ¹⁵ 古屋安雄『激動するアメリカ教会』ヨルダン社、1978年、49、84-86頁。
- ¹⁶ Yaakov S. Ariel, *op cit.*, 181.
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ David Brickner, *op cit.*, 71.
- ²⁰ Donald E. Wagner, *op cit.*, 176.
- ²¹ Yaakov S. Ariel, *op cit.*, 181.
- ²² David Brickner, *op cit.*, 72-73.
- ²³ Stephen R. Sizer, “The Promised Land: A Critical Investigation of Evangelical Christian Zionism in Britain and the United States of America since 1800,” (PhD diss. Middlesex University and Oak Hill Theological College, 2002), 102.
- ²⁴ Donald E. Wagner, *op cit.*, 177.
- ²⁵ 当時の大部分の再臨思想家らは終末の予兆としてのシオニズムに注目していたという。Deok-man Bae, “Han-gug-seong-gyeol-gyo-hoe-ui Jae-lim-sa-sang-e Dae-han Yeog-sa-jeog Go-chal (1907nyeong-bu -teo 1943nyeong-kka-ji),” *Seong-gyeol-gyo-hoe-yeog-sa-yeon-gu-so*, 1997, 21. <http://www.sgti.kr/data/field/sunggyul-theology/others/3.hwp> (last visited July 10, 2020).
- ²⁶ Han-sa-lang-seon-gyo-hoe & Han-sa-lang-messianic-sin-hag-won, “Sin-hag-won An-nae Yeon -hyeog,” March 16, 2012, <http://cafe.daum.net/Yeshua/17S/4> (last visited July 5, 2020).
- ²⁷ “Nae Baeg-seong-eul Wi-lo-ha-la,” On-nu-li-sin-mun, January 31, 2016, http://news.onnuri.Org/m/board/board_view.php?Mode=I&BoardID=10&ViewType=T&page=1&BoardSeqNo=15020&pagesize=undefined&SortOrder=Asc&mnuBookNumber=0 (last visited July 19, 2020).
- ²⁸ Brad TV, “Yu-dae-in-e-ge Jeon-do Bad-eun Han-gug-in: Gim-jong-bae Han-dong-dae Myeong -ye-gyo-su,” April 1, 2020, <https://bradtv.net/archives/7031> (last visited July 19, 2020).
- ²⁹ KIBIKOREA, “KIBI Yeog-sa,” http://kibikorea.com/kibi_소개/kibi_소개/kibi-역사/ (last visited July 5, 2020). Ji-hyeong Bak (Park), “KIBI Shalom Jerusalem Dae-hoe,” CTS Gi-dog TV, June 29, 2018, https://www.cts.tv/news/view_card?ncate=THMNWS18&dpid=236148&fbclid=IwAR2GY53_cBsxlEk9aGvxPzW22BDGVVPL93tX2D89JLb1VBSliU-hOaIhDoo (last visited July 19, 2020).
- ³⁰ Shalom Israel, “Bal-ja-chwi,” <https://shalomisrael.or.kr/history> (last visited July 19, 2020).
- ³¹ Paul Choe, *Wang-ui Dae-lo*, Do-seo-chul-pan Pyeo-nae-gi, 2009, 263-265, 294-296; Paul

-
- Choe, *Wang-ui Na-la*, Do-seo-chul-pan Pyeo-nae-gi, 2011, 13-14, 162.
- ³² Sung-Gun Kim, “Korean Christian Zionism: A Sociological Study of Mission,” *International Review of Mission* 100 (2011), 85-95, 89; Pil-chan I (Lee), *Back to Jerusalem Un-dong, Mu-eos-i Mun-je-in-ga: Han-gug Gyo-hoe Sog-ui Wae-gog-doen Jong-mal Sa-sang-gwa Seon-gyo un-dong*, Sae-mul-gyeol plus, 2016; I-cheol Jeong, *Sin-sa-do Un-dong-e Ppa-jin Gyo-hoe : Han-gug-gyo-hoe Sog-ui Dwi-teul-lin Seong-lyeong-un-dong*, 2012.
- ³³ Onnuri Community Church や Han-sa-lang Seon-gyo-hoe には聖霊派の特徴が見られる。I-cheol Jeong, *op cit.*, 374-376.
- ³⁴ Pil-chan I (Lee), *op cit.*, 285, 297.
- ³⁵ Cheol-hwan Jo, “Ha-na-nim-ui Yag-byeong,” Derek Prince Seon-gyo-hoe Han-gug-ji-bu, 2013, <http://cafe.daum.net/derekprince/Ovuc/7> (last visited July 5, 2020). Hyang-suk I (Lee), *Ha-na-nim Ma-eum-eu-lo Bae-u-neun Israel*, KIM chul-ban-sa, 2017, 61-63.
- ³⁶ Brad TV, “Brad Show 74hoe ‘Chaj-a-ga-neun Israel Hag-gyo’: Bag Jae-nam Mog-sa,” January 20, 2016, <https://bradtv.net/archives/2528> (last visited July 5, 2020).
- ³⁷ Chung-ryeol Gim (Kim), *Neo-neun I-je Ga-la: Eun-hye-lo Geol-eo-on 29nyeon Eun-toe-gi-nyeom Seol-gyo-jib*, Qumran Chul-pan-sa, 2016, 319.
- ³⁸ KAM, “So-gae KAM,” <https://www.kingdomarmy.com/about> (last visited July 5, 2020).
- ³⁹ Joyce Jeong, “Love 153 So-gae (Introduction)” LOVE153, http://love153.kr/bbs/page.php?hid=_love153 (last visited July 5, 2020).
- ⁴⁰ Brad Ministries, “Gim Jong-cheol Gam-dog,” <http://ministry.bradtv.net/ceo-intro/> (last visited July 5, 2020).
- ⁴¹ KRM News, “ABOUT,” <http://krmnews.tv/krm-about/> (last visited July 5, 2020).
- ⁴² Igoodnews, “Israel Hoe-bog, Yu-dae-in Sa-lang-i Cheos-geol-eum-ib-ni-da,” <https://www.igoodnews.net/news/articleView.html?idxno=57574> (last visited July 5, 2020).
- ⁴³ 年 1～2 回開催され、論文集が発行されている。
- ⁴⁴ Han-gug IFCJ, “Han-gug IFCJ lan?,” http://www.ifcj.kr/?page_id=10 (last visited July 5, 2020).
- ⁴⁵ Brad TV, “Brad Show 257hoe ‘Seong-gyeong-gwa Israel Gwa-geo, Hyeon-jae Geu-li-go Mi-lae’: Jeong Tae-gwon Mog-sa,” August 7, 2019. <https://bradtv.net/archives/4296> (last visited July 5, 2020).
- ⁴⁶ KWMA, *Seon-gyo-han-gug KMQ*, 13-3, (2014).
- ⁴⁷ Brad TV, “Gyo-hoe-sa-e Na-ta-nan Ban-yu-dae-ju-ui: Gim-yo-han Mog-sa,” March 4, 2020. <https://bradtv.net/archives/6867> (last visited July 18, 2020).
- ⁴⁸ Mi-yeong Gim, “Han-dong-dae Ohr Cham-bich Yeshua-leul Israel-e Bi-chu-da,” Otzzar, August 21, 2016, <https://www.otzzar.com/single-post/2016/08/21/한동대-오르-참빛-예수아를-이스라엘에-비추다> (last visited July 18, 2020).
- ⁴⁹ Pil-chan I (Lee), *op cit.*, 285; Sung-Gun Kim, *op cit.*, 89; Edward Kim, “Jerusalem Pyeong-hwa-dae-haeng-jin, Geu I-hu...I-je Dae-hoe-neun Ma-mu-li Doe-eoss-da. Geu Gyeol-gwa-neun Eo-teo-hal Geos-in-ga?,” newspower, August 11, 2004, <http://m.newspower.co.kr/2444> (last visited July 18, 2020).
- ⁵⁰ “Jerusalem Pyeong-hwa-dae-haeng-jin 2500myeong Cham-seog,” Christian Today, August 18, 2005, http://www.christiantoday.us/sub_read.html?uid=6226 (last visited July 21, 2020).
- ⁵¹ Mu-jeong Gim (Kim), “Seong-gyeong-ui Mu-dae Jerusalem-e-seo Alilang-eu-lo Han-gug

- Al-lin-da,” Gug-min-il-bo, July 5, 2016, <http://news.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid= 0923578406> (last visited July 21, 2020). “Seong-han-gug-jeon-tong-mun-hwa-wa Han-lyu Yeol-pung-eu-lo Yu-dae Cheong-so-nyeon, Cheong-nyeon-e-ge Bog-eum Jeon-hal Geos,” November 23, 2017, <https://www.christiantoday.co.kr/news/306500> (last visited July 23, 2020).
- ⁵² KIBIKOREA, “KIBI Yeog-sa,” <http://kibikorea.com/kibi 소개/kibi 소개/kibi-역사/> (last visited July 5, 2020).
- ⁵³ Brad TV, “Brad Show 263hoe 30yeo Gae-ui Ga-jeong-gyo-hoe-leul Israel-e Yeol-da: Im Do-hyeon Mog-sa,” September 25, 2019, <https://bradtv.net/archives/4313> (last visited July 5, 2020).
- ⁵⁴ Brad TV, “Brad Show 292hoe Israel-eul Sa-lang-ha-neun Ne-pal-ui Gi-dog-gyo-in-deul: Gang Gwang-sig Won-nyu-maen Sin-hag-gyo Asia Dae-pyo,” April 15, 2020, <https://bradtv.net/archives/7105> (last visited July 5, 2020).
- ⁵⁵ Brad TV, “Gyo-hoe-sa-e Na-ta-nan Ban-yu-dae-ju-ui? Gim Yo-han Mog-sa,” March 4, 2020, <https://bradtv.net/archives/6867> (last visited July 18, 2020).
- ⁵⁶ Man-seok Song, *Ji-geum-eun Jerusalem Si-dae*, Duranno Seo-won, 1999, 108.
- ⁵⁷ Paul Choe, *Wang-ui Dae-lo*, 296.
- ⁵⁸ Hyeok-seung Gwon (Kwon), “I-bang-in-ui Ttae-e Gwan-han Ye-eon-gwa Seong-chwi,” *Israel-ui Hoe-bog-ui Ye-eon-gwa Seong-chwi*, Israel-sin-hag-forum-wi-won-hoe, 2018, 143-145.
- ⁵⁹ Paul Choe, *op cit.*, 120-122.
- ⁶⁰ *Ibid.*, 124.
- ⁶¹ Paul Choe, *Wang-ui Na-la*, 144-145.
- ⁶² 1948 年のイスラエル建国については、差し迫った終末の兆候であると述べているが、第三次中東戦争については触れていない。Paul Choe, *Si-dae-ui pyo-jeog*, Do-seo-chul-pan Pyeo-nae-gi, 2016, 42. また、「イエスはカイザルを認めたが、決して信頼なさいませんでした」と述べているように、政治自体に懐疑的とも言える。Paul Choe, *Wang-ui Na-la*, 176-177.
- ⁶³ 少なくとも *Ji-geum-eun Jerusalem Si-dae* にはイスラエル帰還に関するテーマを除き、政治的主張は見られない。ただ、KIBI の祈り会 GPNK では政治的テーマが度々扱われているという。
- ⁶⁴ Nam-sik In, “Tac-geug-gi-bu-dae-neun Wae Israel Gug-gi-leul Deul-eoss-eul-kka,” MEDICI MEDIA, July 19, 2019, <https://firenzedt.com/?p=3542> (last visited July 6, 2020).
- ⁶⁵ CBS Christian NoCut News, “[CBS 뉴스] Han-gi-chong Cha-gi Dae-pyo-hoe-jang Hu-bo 'Jeon Gwang-hun Mog-sa·Gim Han-sig Mog-sa' hwag-jeong,” YouTube, January 16, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=6egNBImMoHo> (last visited July 6, 2020).
- ⁶⁶ On Israel 91, “Israel-hag-gyo Mandate 5gang Gyo-hoe-wa Israel (Im Do-hyeon Mog-sa/Bethel-gyo-hoe) 2018.11.07,” YouTube, December 7, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=rnkYi3RANTQ&feature=youtu.be> (last visited July 21, 2020).
- ⁶⁷ KRM News, “[KRM News] 2016/7/4 Han-gug-gwa Israel-ui Hoe-bog-eul Wi-han ‘Mizpah Dae-gag-seong Gi-do-seong-hoe,’ YouTube, July 4, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=HVgoEONW7mk> (last visited July 6, 2020).
- ⁶⁸ Brad TV, “Brad Show 35hoe. ‘Bug-han-gwa Israel, Islam Gug-ga-leul Wi-hae Gi-do-ha-ja’: I Yong-hui Gyo-su,” April 22, 2015, http://www.bradtv.co.kr/pro_01/11798 (last visited May 24,

- 2018).
- ⁶⁹ Esther Gi-do-un-dong Gi-do-ui Jib, “Eo-neu Jeong-dang-eul Ji-ji-ha-sib-ni-kka?,” May 14, 2020, <http://www.pray24.net/board/9715> (last visited July 21, 2020).
- ⁷⁰ Min-je Gim (Kim), “<Han-gyeo-le> ‘Ga-jja-nyu-seu-ui Ppu-li-leul Chaj-a-seo,’ Son-bae-so-song Seung-so,” Han-gyeo-le, February 19, 2020, http://www.hani.co.kr/arti/society/society_general/928795.html (last visited July 6, 2020).
- ⁷¹ ブラザー・ユン『天国の人』花谷めぐむ訳、マルコーシュ・パブリケーション、2009年、287-297頁。
- ⁷² Jian-guang Chen (陈剑光), (trans. Yuan Yang), “Zhong-guo-da-lu ji-du-tu tuan-ti-de xuan-jiao-yun-dong: ‘Fu-yin-chuan-hui-Ye-lu-sa-leng’ yun-dong,” *Ji-du-jiao-xue-shu* (『中国大陆基督教团体的宣教运动: “福音传回耶路撒冷”运动』『基督教学术』) 9, 2011, 159-183.
- ⁷³ Chi-huei Huang, “‘Jump to Jerusalem’: The new back to Jerusalem movement of the Chinese Christian world, 2000-2010,” (PhD diss. Fuller Theological Seminary, 2011), 42.
- ⁷⁴ *Ibid.*, 148.
- ⁷⁵ *Ibid.*, 42-44.
- ⁷⁶ Jian-guang Chen, *op cit.*, 170.
- ⁷⁷ ブラザー・ユン、前掲書、297頁。
- ⁷⁸ Back to Jerusalem, “About,” <https://backtojerusalem.com/about/> (last visited July 6, 2020).
- ⁷⁹ なお、同団体は2017年6月30日に解散している。Can Wai-man, Can Wai-syut eds. (陳惠文, 陳惠雪編), *Da-shi-ming-zhong-xin-gan-en-ji-nian-te-kan*, Da-shi-ming-zhong-xin-chu-ban (『大使命中心感恩記念特刊』大使命中心出版), 2017, 18. <http://www.globalmissiology.org/gcci/pdf/GCCI%20Special%20Issue.pdf> (last visited July 10, 2020).
- ⁸⁰ Tobias Brandner, “Mission, Millennium, and Politics: A Continuation of the History of Salvation - from the East,” *Missiology: An International Review* 47/3 (2009), 317-332, 328.
- ⁸¹ Brother Zhu ed., *Back to Jerusalem of the East: The Underground House Church of North Korea* (Fifth Estate, 2011), 108. David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power* (Regnery Publishing, 2006), 196.
- ⁸² Brad TV, “Jerusalem-eul Hyang-han Jung-gug-ui Bu-leu-sim,” March 29, 2017, <https://bradtv.net/archives/3935> (last visited July 21, 2020). See also, David Aikman, *op cit.*, 202.
- ⁸³ *Ibid.*
- ⁸⁴ Pil-chan I (Lee), *op cit.*, 21-22.
- ⁸⁵ Rong-yao-shi-gong (榮耀事工), *Rong-yao-shi-gong* (『榮耀事工』) 2010, 1.
- ⁸⁶ Xuan-min-shi-gong-cha-hui (選民事工差會), “Li-shi, Xin-yang-xuan-yan” (『歷史, 信仰宣言』), <https://chosenpeople.org.hk/歷史、信仰宣言/> (last visited July 6, 2020).
- ⁸⁷ *Ibid.*
- ⁸⁸ Rong-yao-shi-gong (榮耀事工), “Shi-gong-jie-shao” (『事工介紹 About Us』), <http://www.godsglory.net/index.php/about-us> (last visited July 6, 2020).
- ⁸⁹ Chi-huei Huang, *op cit.*, 49.
- ⁹⁰ Thy Kingdom Thy People, “Shi-gong-jian-jie” (『事工簡介』), <http://www.tktp.org/關於我們/> (last visited July 6, 2020).

- ⁹¹ Yuk-fai Lo (老旭暉), “Ni-chih-chih-na-i-pien? Chien-tan ‘Chi-tu-chiao-hsi-an-chu-i,’” *Hsin-shih-che* (「你支持那一邊？淺談『基督教錫安主義』」『新使者』) 133, 2012, 48-54.
- ⁹² Tai-pei-lin-sen-nan-lu-li-pai-tang (台北林森南路禮拜堂), *Hsuan-chiao-pao-pao* (『宣教報報』), July 2013, 1, http://www.linnan.org.tw/sites/default/files/download_files/2013年七月.pdf (last visited July 7, 2020).
- ⁹³ Ming-hsien Tsai (蔡明憲), “CWI Tai-pei-hsiao-tsu Wei-yu-tai-jen-hsin-chu-tao-kao 15-nien,” *Chi-tu-chiao-lun-tan-pao* (「CWI 台北小組 為猶太人信主禱告 15 年」『基督教論壇報』), November 26, 2013, <https://www.ct.org.tw/1240497> (last visited July 7, 2020).
- ⁹⁴ Chi-huei Huang, *op cit.*, 46.
- ⁹⁵ Chin-ni Chen (陳衿妮), “Chu-chin-chung-te-pu-jen Chuo-chih-an-mu-shih-an-hsi-chu-huai,” *Chi-tu-chiao-chin-jih-pao* (「主盡忠的僕人 卓枝安牧師安息主懷」基督教今日報), May 8, 2017, <https://cdn-news.org/news/11135> (last visited July 21, 2020).
- ⁹⁶ Sian-chin Iap (葉先秦), “Tang-hao-chiao-hsiang-chi-shih, Ching-hsiang-hsiang-shei-shih-ni-te-ti-hsiung-ne?,” *Hsin-shih-che*, (「當號角響起時，請想想誰是你的弟兄呢？」『新使者』) 168, 2019, 32-38.
- ⁹⁷ モリ、カイネイ『華人系プロテスタント教会』研究の手掛り：『世界華人福音運動』を通して、『アジア・キリスト教・多元性』第10号、2012年、19-36頁、32頁。
- ⁹⁸ 2017年にLCJE日本支部主催に東アジア・ユダヤ人伝道カンファレンスのプログラム224で活動内容について報告している。
- ⁹⁹ Stepping Stones Tuttiは2017年にLCJE日本支部主催の東アジア・ユダヤ人伝道カンファレンスのプログラム315で活動内容について報告している。CPMの活動Shalom Hong Kongについては、Syun-man-si-gung-caa-wui Hoeng-gong-fan-wui (選民事工差會 香港分會), *10-zhou-nian-ji-nian-te-kan 2007-2017: you-ci-zhi-zhong* (『10週年紀念特刊 2007-2017:猶此至終』), 8, を見よ。
- ¹⁰⁰ Hsüeh-hsin Chou (周學信), “Tai-wan-chiao-hui-yu-chi-tu-hsi-an-chu-i, Hua-shen-yuan-hsun, Chung-hua-fu-yin-shen-hsueh-yuan,” (「台灣教會與基督錫安主義」『華神院訊』中華福音神學院), September 2019, <https://wp.ces.org.tw/>【華神院訊】2019年9月/ (last visited July 7, 2020).
- ¹⁰¹ 藤野陽平「台湾キリスト教の歴史的展開：プロテスタント教会を中心に」、『哲学』第119巻、2010年、295-336頁、325頁。
- ¹⁰² Zhao-hui-tong-xun (召会通讯), “I-se-lieh-kai-chan-hsi-lieh-pao-tao: I-se-lieh-kai-chan-kai-kuang” (「以色列開展系列報導-以色列開展概況」), March 1, 2015, <https://churchnews.info/2015/03/01/以色列開展系列報導-以色列開展概況/> (last visited July 21, 2020).
- ¹⁰³ Kuo-tu-fu-hsing-pao (國度復興報), “Tai-pei-ling-liang-tang 65-chou-nien-tang-ching’ Pu-chih-kuan-huai-chi-tseng, Hsuan-chiao-chih-tang Hai-yao-chuan-hua-chih-chang” (「《台北靈糧堂 65 週年堂慶》不只關懷基層、宣教植堂 還要轉化職場」), September 21, 2019, <https://krtnews.tw/chinese-church/local/article/21042.html> (last visited July 22, 2020).
- ¹⁰⁴ David Aikman, *op cit.*, 201-202.
- ¹⁰⁵ Rong-yao-shi-gong (榮耀事工), *Rong-yao-shi-gong* (『榮耀事工』), 2015, 1; Rong-yao-shi-

- gong (榮耀事工), *Rong-yao-shi-gong* (『榮耀事工』), 2013、5. *Kuo-tu-fu-hsing-pao* (『國度復興報』) も、米保守政権のイスラエル政策を支持する記事を多数掲載している。
- ¹⁰⁶ 本文は 2007 年 5 月 19 日と 22 日の *Chi-tu-chiao-lun-tan-pao* (『基督教論壇報』) に掲載されている。Hsien-chang Wu (吳獻章), “Chiao-hui-tui yu-tai-shih-kung-te-fan-ssu” (「教會對猶太事工的反思」), *Shih-chieh-hua-fu-chung-hsin* (世界華福中心), http://www.cccowe.org/content.php?id=others_research_churchjewish (last visited July 7, 2020).
- ¹⁰⁷ Sian-chin Iap (葉先秦), “Tai-wan-wu-hsun-chieh / ling-en-yun-tung-hsien-kuang-te-shen-hsueh-fan-ssu,” *Tai-wan-shen-hsueh-lun-kan* (「台灣五旬節／靈恩運動 現況的神學反思」『台灣神學論刊』) 34, 2012, 87-105, 101.
- ¹⁰⁸ Tobias Brandner, *op cit.*, 325-326.
- ¹⁰⁹ Hugo Chan (陳世強), “Chung-kuo-meng, Hsin-ssu-lu-yu-hsiang-kang-te-hsin-ssu-lu,” *Hsiang-kang-kuo-chi-chuan-pei-fu-yin-shang-jen-tuan-chi* (「中國夢、新絲路與香港的新思路」香港國際全備福音商人團契), December 5, 2016, <https://fgb.com.hk/中國夢、新絲路與香港的新思路/> (last visited July 7, 2020).
- ¹¹⁰ Andrew Ho (何寶生), “Cheng-fu ‘shih-wu,’ kang-cheng ‘shih-kung,’ na-chiao-hui-ne? [Kuo-tu-chiao-tu] chuan-lan,” *Kuo-tu-fu-hsing-pao (Hsiang-kang)* (「政府『失誤』, 抗爭『失控』, 那教會呢? - 【國度角度】專欄」『國度復興報 (香港)』), September 8, 2019, <https://www.krt.com.hk/post/19451/> (last visited July 7, 2020).
- ¹¹¹ Men-tu-mei-ti (門徒媒體), “Chin-chung-ling-en-pai-jung-yao-shih-kung-tsung-kan-shih 8.18 chien-hsi-chiao-mu-chun-tsu-fa-pu-chia-hsiao-hsi Pei-pi-yao-yen-huo-chung (Yu-tu),” *Men-tu-mei-ti* (「親中靈恩派榮耀事工總幹事 8.18 前夕教牧群組發佈假消息 被批妖言惑眾(有圖)」『門徒媒體』), August 19, 2019, <https://apostlesmedia.com/20190819/19220> (last visited July 7, 2020).
- ¹¹² 藤野陽平、前掲書、325 頁。
- ¹¹³ Chiao-se-fen (喬瑟芬), “Tung-yuan-li-ching-jen-te-tai-wan-fan-tung-chiao-hui_-yu-chung-mei-te-chien-ssu-wan-lu-kuan-hsi” (「動員力驚人的台灣反同教會, 與中美的千絲萬縷關係」), *Initium Media*, November 30, 2018, <https://theinitium.com/article/20181130-opinion-taiwan-referendum-marriage-equality-us-china-factor/> (last visited July 21, 2020).
- ¹¹⁴ 同上。Taipei Bread of Life Christian Church や Tabernacle of David は同性愛に反対している。また、香港の Kingdom Ministries や Rong-yao-shi-gong も、同性愛反対の運動を展開している。
- ¹¹⁵ 役重善洋『近代日本の植民地主義とジェンタイル・シオニズム——内村鑑三・矢内原忠雄・中田重治におけるナショナリズムと世界認識』インパクト出版会、2018 年。デイヴィッド・グッドマン、宮澤正典『ユダヤ人陰謀説——日本の中の反ユダヤと親ユダヤ』講談社、1999 年、85-103 頁。無教会派の伝道者であった藤井武は 1918 年に「聖書の預言とユダヤ人の使命」という説教をし、1929 年に『聖書より見たる日本』を出版している。
- ¹¹⁶ 神田健次「開かれた国際都市としてのミナト神戸」、神戸市編『神戸の歴史：神戸開港 150 年記念』第 26 号、神戸市 (文書館)、2017 年、9 頁。中日新聞社会部編『自由への

- 逃走——杉原ビザとユダヤ人』東京新聞出版局、1995 年、84-86 頁。
- ¹¹⁷ マーク・R・マリNZ『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』高崎恵訳、トランスビュー、2005 年、167 頁。
- ¹¹⁸ 同上。
- ¹¹⁹ 日本・イスラエル親善協会の前会長（神藤燿）は原始福音・キリストの幕屋幹部だった。その他にも、同協会には様々な親イスラエルの教会関係者が参加している。パレスチナ情報センター「イスラエル支援議員リスト」2014 年 7 月（最終閲覧日：2020 年 7 月 8 日）<http://palestine-heiwa.org/choice/g-list.html>
- ¹²⁰ 京都市右京区の本部施設にゲストハウスを併設している。聖イエス会「Contact Us」Seiesukai（最終閲覧日：2020 年 7 月 8 日）<http://seiesukai.org/contact.html>
- ¹²¹ マーク・R・マリNZ、前掲書、154 頁。
- ¹²² 基督兄弟団『ユダヤ民族の回復』いのちのことば社、1972 年、序文。
- ¹²³ 川津旭『イスラエルを奮起させるために』ライフストーリー企画、2018 年、88、97 頁。
- ¹²⁴ 2017 年 11 月に LCJE 日本支部によって開催された東アジア・ユダヤ人伝道カンファレンスのプログラム 232 で活動内容について報告している。
- ¹²⁵ JMF によって発行されていたニュースレターに活動内容が紹介されている。
- ¹²⁶ 内山憲司『主を伴走者にお迎えして主の証人となる』いのちの木メシアニック集会、2017 年、19 頁。
- ¹²⁷ 宮本純子『ニュースレター』29（6・7 月号）、エターナル・ラブ・イスラエル、2000 年、4-7 頁。
- ¹²⁸ 菩提寺万里は 1991 年に筑波大学大学院に修士論文『現代イスラエルにおけるユダヤ人伝道の是非に関する議論の分析——神学的問題を中心に』を提出しており、ユダヤ人伝道に関する研究の日本での先駆者の一人と言える。
- ¹²⁹ 中川健一は日本での宣教団体ハーベスト・タイム・ミニストリーズの代表者であるが、旧ホーリネス系の教会で救われたという。
- ¹³⁰ 旧ホーリネス系の教会に属していた高田篤美が代表となった。
- ¹³¹ エベネゼル緊急基金『ニュースレター』2001 年 4 月 15 日（最終閲覧日：2020 年 7 月 9 日）http://www.ebenezerjapan.org/report/monthly/news_letter-2001.htm 岡田と旧ホーリネスとの直接的関係は確認できていないが、同団体の支援者の中には旧ホーリネスの流れをくむ人々もいる。
- ¹³² 石川洋一『ユダヤ人はなぜ選民なのか』いのちのことば社、2007 年、260-318 頁。
- ¹³³ シオンとの架け橋「シオンとの架け橋とは」（最終閲覧日：2020 年 7 月 8 日）<https://www.zion-jpn.or.jp>
- ¹³⁴ クリスマン新聞編『クリスマン情報ブック 2018』いのちのことば社、931 頁。なお、シオンの喜びのホームページはすでに削除されている。
- ¹³⁵ ティクーン・ジャパン・パートナーシップ「当サイトについて」（最終閲覧日：2020 年 7 月 8 日）<https://tikkunjppartner.wixsite.com/tikkun-japan/blank>
- ¹³⁶ シオンとの架け橋『News From Zion』2006 年 12 月号、12 頁。

-
- ¹³⁷ LCJE 日本支部『LCJE NEWS』2019 年 3 月号、4 頁。
- ¹³⁸ オメガ・ジャパン「団体概要」（最終閲覧日：2020 年 7 月 8 日）<https://www.omega.or.jp>
- ¹³⁹ シオンとの架け橋『News From Zion』2015 夏号、1 頁。
- ¹⁴⁰ マーク・R・マリンス、前掲書、74、144、160 頁。
- ¹⁴¹ エターナル・ラブ・イスラエル「エターナル・ラブ・イスラエルとは」（最終閲覧日：2020 年 7 月 8 日）<http://eli.holy.jp/information/>
- ¹⁴² JJHOP - Jerusalem Japan House of Prayer「概要」YouTube（最終閲覧日：2020 年 7 月 8 日）<https://www.youtube.com/channel/UCyJnBAIftL1b9Iir6Lu1K5Q/about>
- ¹⁴³ ユダヤ人伝道を行う団体への献金の取次は、シオンとの架け橋、ティクーン・ジャパン・パートナーシップ、エンド・タイム・ミニストリーズなどが行なっている。
- ¹⁴⁴ 川津旭、前掲書、97-118 頁。
- ¹⁴⁵ パレスチナ情報センター「イスラエル支援議員リスト」2014 年 7 月 7 日（最終閲覧日：2020 年 7 月 8 日）<http://palestine-heiwa.org/choice/g-list.html>
- ¹⁴⁶ Caldarola Carlo, *Christianity: the Japanese Way* (Brill, 1979), 207.
- ¹⁴⁷ 小熊英二・上野陽子『〈癒し〉のナショナリズム——草の根保守運動の実証研究』慶應義塾大学出版会、2003 年、94-99 頁。
- ¹⁴⁸ 2012 年 4 月 San Remo エルサレムの平和の祭典 1920 年に列強が旧オスマン帝国の領土を分割した際、聖地をユダヤ人に与えることが明記され、日本がそれに加わったことを記念する集会。
- ¹⁴⁹ 村山盛忠「キリスト教シオニズムの構造：日本人にとってのイスラエル」広河隆一、パレスチナ・ユダヤ人問題研究会編『ユダヤ人とは何か——「ユダヤ人」I』三友社出版、1985 年、265-281 頁。

慣用化された宗教的隠喩の解釈について —創造的想像力の働きをめぐる—

鍵谷 秀之

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

本稿は、慣用化によって、宗教的隠喩の認知にどのような変化が生ずるのかを明らかにすることを目的とする。意味が動的な、創出されたばかりの宗教的隠喩は、慣用化によって徐々に語義が固定化され、宗教共同体の言語的伝統を表現するものへと変容する。加えて、個人は慣用化された宗教的隠喩を繰り返し使用し、それに慣れることによって、宗教共同体特有の視点や感覚といった認知を獲得する。芦名定道による論考を踏まえて、本稿が主張することは以下の2点である。第1に、重大な認知的変化とは、新しい隠喩における驚きによってではなく、むしろ、驚きの先にある慣用化によって生ずると考えられる。第2に、宗教的隠喩は、使い古されたものであっても、その指し示す対象が超越的次元にあることから、創造的想像力を誘起する。よって、慣用化された宗教的隠喩であっても、共同体の意味だけでなく、個人的意味をも視野に入れる必要があると思われる。

キーワード

宗教的言語、宗教的隠喩、概念メタファー、慣用化、聖書解釈学

Interpretation of Idiomatic Religious Metaphors in Creative Imagination

Hideyuki Kagiya

Doctoral Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

This paper investigates the ways in which idiomatic usage changes the perception of religious metaphors. Just after it is created, a religious metaphor with dynamic meaning gradually becomes fixed through idiomatic usage and is transformed into an expression in the linguistic tradition of a religious community. In this process, individuals acquire a particular point of view or sense of religious community through the repeated use and adaptation of idiomatic religious metaphors. In accordance with Sadamichi Ashina, this paper argues the following: First, significant cognitive changes are not caused by the novelty of a new metaphor but rather by the idiomatization following the impact of that novelty. Second, even worn-out metaphors evoke a response involving creative imagination because the objects they point to lie in a transcendental dimension. Therefore, even for an idiomatic religious metaphor, it is necessary to consider both the communal and personal meanings.

Keywords:

Religious Language, Religious Metaphor, Conceptual Metaphor, Idiomatization, Biblical Hermeneutics

1. 序

歴史的宗教は、新しい言葉を日々更新するというよりも、その宗教共同体にとって重要な言葉を繰り返し使用し続ける場合が多い¹。歴史的宗教が新しいテキストを生成する場合においても、その元には必ず母型となるテキストがある。また、同じテキストであっても、解釈する受け手の生きる背景の変化によって、もしくはテキストが新しい文脈に置かれることによって、その意味が変容することがある。このような実例は、聖書における間テキスト性のネットワークにおいて明確に発見することができる。しかし、元来、多義的であるはずの宗教的言語の意味が、使用に伴って摩耗することは避けられない²。新たに作られた宗教的言語は、使用によって次第に、眼前に生き生きとした世界を彷彿とさせる詩的多義性の言語というよりも、特定の意味を記述するだけの、隠喩的に眠った言語となる³。よって、歴史的宗教における共同体の成員は、新鮮な隠喩としての宗教的言語よりも、慣用化された隠喩としてのそれに触れる場合の方が圧倒的に多いと思われる。このことから、歴史的宗教におけるテキスト分析において、慣用化の問題を扱うことは不可欠であると考えられる。

2. 問題の所在・本稿の目的

以上のことから本稿は、慣用化という現象を主題として、宗教的言語の中でも特に宗教的隠喩について考察を進めるものであり、宗教的隠喩の解釈における慣用化の意義を否定的に捉える考えに対して反論する。なぜなら、隠喩の慣用化は、多義性の喪失という否定的側面だけでなく、集団がその隠喩における特定の意味を了解し、承認したという肯定的側面をも持つからである。つまり、初めは個人の創造的想像力によって生成されていた生きた隠喩の意味は、集団による慣用化という試金石を経て、辞書的に定義可能な意味へと変容するのである。しかしながら、現代解釈学は多くの場合、慣用化という現象を研究対象とはしていない。なぜなら、その立場はテキストの他者性とそれによって引き起こされる新たな理解の出来事を解釈理論の核とするからである。

マルティン・ハイデガーは、テキスト解釈を「出来事」として位置づける。ハイデガーから多大な影響を受けたハンス・ゲオルク・ガダマーやポール・リクール の考えでは、宗教的言語とは文学的（詩的）言語と多くの点で性質を同じくし、それらの解釈とは、感情や感覚を伴った「芸術の経験」の一種である⁴。そして、テキストと我々の地平は融合し、新しい地平、新しい意味が生ずる。また、スタンレー・フィッシュは、読者がテキストの意味を作り出すという考えを強調する⁵。このような論考から理解できることは、現代解釈学が解釈を一種の非日常的出来

事として捉え、受け手にとってのテキストの新鮮さや驚きの要素に分析の焦点を合わせているということである。特に、ガダマーの弟子であるヤウスは、我々の「期待の地平」とテキストの地平の衝突を議論の中心とするため、特にこの傾向が強いと考えられる⁶。

ここで、次のような疑義が生ずる。すなわち、「受け手にとって、テキストの新鮮さが薄れるに伴って、その価値は失われるのか」ということである。テキストが徐々にその新鮮さを喪失するプロセスとは、慣用化である。テキストは、慣用化が進むに従って日常の一部となるのであり、その持つ非日常性、新規性は次第に薄れることとなる。換言すると、テキストと我々の地平の衝突という要素は、慣用化によって徐々に希薄となるのである。そのため、現代解釈学における主要な理論を踏まえ、テキストの価値をその新規性・他者性といった、受け手にとっての異質さにあるとするならば、慣用化とともにテキストの価値は徐々に失われるという考えとなりうる。この立場において、慣用化とは否定的な現象として理解される。しかしながら、初めに述べたように、慣用化を言語的伝統を安定させるものとして捉える場合において、慣用化とは否定的な現象ではない。

いずれにしても、慣用化という現象はテキストの認知に極めて重大な影響を与えていると推測される。そこで本稿は、「慣用化によって、宗教的隠喩の認知にどのような変化が生ずるのか」を明らかにするとともに、慣用化の価値を再検討することを目的として、考察を進める⁷。

3. 方法・先行研究

宗教的言語は、この世を越えた事柄を指し示すことから、字義通りの言語によってではなく、常に隠喩的に構成されている。加えて、歴史的宗教はその共同体にとって重要な言葉を繰り返し使用し続けるということは、先述した通りである。よって、宗教的言語の慣用化を考察するためには、創出されたばかりの生きた隠喩よりも、慣用化された隠喩について分析することが必要と思われる。そこで本稿では、以下に説明するように、慣用化された隠喩における認知を研究対象とするジョージ・レイコフによる認知的隠喩理論を中心的に用いる。

認知言語学において、おそらく最も有名な著作は、ジョージ・レイコフとマーク・ジョンソンによる *Metaphors We live By* (邦訳:『レトリックと人生』) である⁸。レイコフの考えでは、隠喩とは、ただの文学的装飾ではない。それはむしろ、あらゆる人々の日々の認知に深く関わるものであり、隠喩なくして我々は、時間や空間といった最も身近な概念すら認識することができない。このような認知にかかわる隠喩とは、それが隠喩であることが通常、意識されることのないものであ

る。我々が日常的に使用するあらゆる言葉は、隠喩に深く根ざしているということをレイコフの主張から理解することができる。

レイコフによる主張の中でも、本稿との関連が強いのが「概念メタファー」である。「議論は戦争である」の概念メタファーを例とするならば、議論における我々の行動の全体が、戦争の隠喩で概念規定されているということである⁹。すなわち、議論には現実には勝ち負けがあり、議論の相手は敵とみなされ、相手の議論の立脚点（陣地）を攻撃し、自分のそれを守る¹⁰。そして、優勢になったり、劣勢になったりする。戦略を立て、実行に移し、自らの議論の立脚点（陣地）が守りきれないと分かれば、それを放棄して新しい戦線を敷く¹¹。つまり、議論の中で我々が行うことの多くは、部分的にはあるが戦争という概念によって構造を与えられているのである¹²。

認知言語学における概念メタファーと、神学におけるパウロ・ティリッヒの象徴理論はどちらも、象徴や隠喩などの表現こそが、抽象的事象の理解を可能にしているとする点で類似している¹³。ティリッヒによると、象徴とはそれによってしか認識することができない現実を開示するものであり、あらゆる象徴は集合的無意識の承認を得ることによって初めて象徴たり得る。その中でも宗教的象徴は、人間の内面の最深部を開示する働きを持つ。ティリッヒの象徴理論やレイコフの認知的隠喩理論を踏まえると、超越的（宗教的）次元に対する我々の認知は、代理的表現によって可能となると同時に、それらの表現を通した形に規定されるといえる¹⁴。加えて、初めは標識でしかなかったものが集合的無意識の承認を得ることによって象徴となる現象や、新しい隠喩が人間の根本的な認知に関わる隠喩へと変化する現象はどちらも、集団がそのような表現を繰り返し使用し、慣れるということ、つまり、慣用化と深く関係している。

生きた隠喩としての宗教的言語研究、聖書解釈学的研究はリクールによる隠喩理論の立場から多くなされている¹⁵。加えて、聖書における個々の隠喩を歴史学的、言語学的立場から分析する研究も数多ある¹⁶。また、認知言語学における隠喩研究は膨大である¹⁷。しかし、このような研究と比較すると、宗教的隠喩に焦点を合わせ、それが生きた隠喩から眠った隠喩へと移行する際に、つまり、慣用化によって、どのような変化が生ずるのかについて述べた研究は、筆者の知る限り、以下において説明する、芦名定道による論考のみである。おそらく、その主な原因は、宗教的言語の慣用化という主題が、神学（もしくは何らかの宗教研究）、現代解釈学、認知言語学など、複数の領域にまたがっていることにある。その中でも芦名は、ティリッヒ、リクール、レイコフなどの論考を踏まえて、キリスト教における隠喩の慣用化について考察している。

芦名は、キリスト教における隠喩について次のように主張する。第1に、「宗教

経験を生き生きと保持するためには、いわばその場となる隠喩を活性化し続けることが必要となる」¹⁸。第2に、「隠喩は反復される過程において共同体内で共有され、そして辞書に編入されることによって自明な表現形式の一部となり、発端において有していた新しい認知の驚きは喪失する」¹⁹。第3に、「新しい隠喩の出現は伝統を変革するものとなるだけでなく、しばしば伝統を破壊するものともなるのであって、これに対して、眠った隠喩は伝統を安定化させ、規範的テキストの過度の隠喩化によって逸脱が生じるのを規制するものとなり得る」²⁰。このように、芦名は「生きた隠喩」と「眠った隠喩」の功罪を明確に指摘する。さらに彼は、慣用化された隠喩の再活性化に言及する。隠喩は、「王なる神→父なる神→アッパとしての神→母なる神」²¹のように、伝統と革新の弁証法的過程において、解釈によって更新され、新しい宗教経験を可能にしよう²²。つまり、慣用化された隠喩は再活性化される場合がある²³。以上の考えは次の一文に要約される。「隠喩は、新しい宗教経験を言語化し、それを基盤にして伝統を形成し、さらに新しい解釈による再活性化を通して伝統を生かし続けている」²⁴。

本稿は、新しい宗教的隠喩が慣用化によって宗教共同体の言語的伝統を安定させるものへと変化するという芦名の主張に同意する。しかし、彼の考えには2点の問題があるように思われる。第1の問題は、彼が伝統的隠喩は新しい隠喩によって更新されると考える点にある。これに対して本稿は、それが起こりえないことを主張する。第2の問題は、伝統を表現する慣用化された宗教的隠喩における個人的認知の多様性という視点の欠如にある。以下において、芦名が用いたティリッヒ、リクール、レイコフによる理論を踏まえて、これらの問題について論ずることとする。

4. 概念メタファーの更新について

始めに、芦名の考えるところの、新しい隠喩による伝統的隠喩の「再活性化」とは、実際には伝統的隠喩の「更新」であることを確認する必要がある。例えば、「父なる神」の意味が「母なる神」という新しい隠喩によって影響を受けるということはある、この点において、伝統的隠喩が新しい隠喩によって再活性化されるという芦名の主張は正しい。しかし、先述した「王なる神→父なる神→アッパとしての神→母なる神」²⁵や、「イエスはこの伝統的な『父なる神』をアッパとしての神へと隠喩的に更新し」²⁶などの記述から分かるように、芦名の強調点は伝統的隠喩の意味変容よりも、隠喩それ自体の更新にある。これに対して本稿は、認知に深く根付いた伝統的隠喩が、新しい隠喩によって更新されることは起こりえないことを主張する。もし芦名が、伝統的隠喩は伝統と革新の弁証法的過程を

経て比較的新しい隠喩によって更新されると主張するならばそれは正しい。確かに、ユダヤ教とキリスト教の歴史において伝統的隠喩は更新されてきた。しかし、伝統的隠喩が、認知的驚きの要素を持つ新しい隠喩によって更新されるとする彼の主張には問題があると言わざるを得ない。以下において、「概念メタファー」の観点から、その理由を説明する。

先述したように概念メタファーとは、資本としての時間認識や戦争としての議論の認知など、人間の認知に深く根付いているが故に抽象的概念の把握を可能にし、同時にその表現の形に概念の認知を規定する隠喩である。そのため、概念メタファーからはそれに派生した隠喩が生まれる。「時は金なり」の例でいえば、「時間を浪費する」などの表現である。反対に、もし「時は金なり」が我々の認知に深く根付いておらず、新しい隠喩であるならば、「時間を浪費する」といった派生表現は生まれ得ない。そして、このような概念メタファーの構造は、日常言語に限ったことではない。

「父なる神」という隠喩からは、神を彼(He)と呼ぶ表現が派生し²⁷、父の隠喩からは子の隠喩が生まれる。「父」のくだけた表現として「アッパ」としての神が生まれ、放蕩息子のたとえ(ルカ 15:11-32)のような寓喩も派生する。こうした派生表現が生まれるのは、「父なる神」が共同体の認知に深く根付いているからである。もし「父なる神」が受け手に驚きを与えるような新しい隠喩であれば、このような派生表現が生ずることはない。よって、「父なる神」とは、聖書に数多ある隠喩の中のひとつではなく、集団的認知に深く根付き、神的概念を規定する概念メタファーであるといえる。そして、新しい隠喩が既存の概念メタファーに影響を与えるのみにとどまらず、それを更新するには、新しい隠喩がその新しさを失い、既存の概念メタファーと同等以上に共同体の認知に深く根付く必要がある。

ここで、芦名がそうしたように「母なる神」の例を用いて考えてみよう。確かにプロテスタントにおいて「母なる神」は認知的驚きの要素を持ち、新しい神的概念を提示する。しかし、「王なる神」が「父なる神」に更新されたように「父なる神」が「母なる神」に更新されるためには、「母なる神」が新しい隠喩であってはならない。もし「母なる神」が生きた隠喩として新たな現実を提示するのみにとどまるならば、思考に深く根付く「父なる神」によって形成された神的概念の認知に対して与える影響は軽微である。

以上の考えは、プロテスタントとローマ・カトリックにおける、「母」の隠喩モデルによる神的概念の認知を対比させることで、理解が容易となる。芦名が主張するように、認知に深く根付いた伝統的隠喩が新しい隠喩によって更新されるならば、信徒は「母なる神」という表現を知ることによって、「(父なる神)の隠喩から派生した)神を彼(He)と呼ぶ表現と同様に、神を彼女(She)と呼ぶ表現を受容

できるはずである。しかし、プロテスタントにおいてそれは困難だろう。その理由はおそらく、信徒が「母なる神」という表現を耳にしたことがない、もしくは「母」の隠喩モデルを神的概念に適用することを思いつかないということにはなく、その隠喩が信徒の認知に十分に根付いていないことにある²⁸。「プロテスタントは『聖書のみ』を信条とするからこそ『母なる神』とその派生表現を受容できないのである」という反論も考えられるが、聖書においても神の母性を強調する隠喩的記述はある（申命記 1:31, イザヤ 66:13;49:15, 詩編 139:13-18 など）。ただし、それらの表現と比較して「父なる神」は極めて慣用化されており、信徒の認知に非常に深く根付いている。

対照的に、ローマ・カトリックの信徒において「母なる神」とその派生表現は、プロテスタントの場合と比較して、容易に受容されると思われる。なぜなら、「父なる神」が徹底的に慣用化されている点や、三位一体の教義を持つ点において両者は共通するものの、ローマ・カトリックにおいては（聖母マリアを神と同一視することは教義的に否定されており、その神学的位置付けに関しては難解な議論があるとはいえ、少なくとも庶民レベルにおいては）神的概念を隠喩的に「母」として見る認知が、聖母マリア崇敬によって信徒に深く根付いているからである。そして、ここに認知的な新鮮さや驚きの要素が全く存在しないことは明白である。

新しい隠喩は数多く創出されるが、それらのほとんどは時間の経過とともに忘れ去られるか、書かれることによって残ったとしても、派生表現が発生するほど共同体の認知に深く根付くことは少ない。しかし、新しい隠喩が極めて慣用化され（認知的新鮮さを失い）、それによって集団的認知に深く根付いた場合に限って、その隠喩は伝統的隠喩によって形成された概念を更新しうるのである。このことから、重大な認知的変化とは新しい隠喩の理解における認知的驚きによってではなく、その先にある慣用化によって生ずると考えられる。

5. 慣用化された宗教的隠喩における創造的想像力の働きについて

芦名の主張における第2の問題は、彼が最終的に問題とするのは共同体としての宗教的隠喩の認知であるため、共同体レベルで慣用化された宗教的隠喩の認知においても、個人の創造的想像力が介在することを認識していない点にある。

個人的認知という視点は、集団的認知と同様に重要である。なぜなら、「父なる神」のような最も慣用化された隠喩であっても、「父」のイメージにおいてそれぞれの受け手に差異がある以上、集団的視点のみでは、個人の創造的想像力によって生成される意味の広がりを見逃することとなるからである²⁹。以下において、個人と集団における意味について、より具体的に考察する。

5-1. 集団的意味と個人的意味

本稿は、集団によって生成される意味と個人によって生成される意味が対立する、もしくは矛盾すると主張するものではなく、宗教的隠喩の意味を集団的視点からのみ分析することに対して反論する。ただし、芦名にも個人的視点が全くないわけではない。それは、芦名がリクールによる生きた隠喩理論に言及し³⁰、また、「神について他者へいかに伝達するのか」ということを問いとして設定していることから分かる³¹。しかし、芦名は次のようにも主張する。「古い認知を揺り動かしそれを転換しつつ生成した新しい認知が他者においても生起するとき、そこに認知の共有が可能になり伝統の形成が行われるのである」³²、「キリスト教とはキリスト教的象徴体系において成立する宗教経験を共有する共同体と解することができるが、これは、物語による宗教経験（新しい認知）の伝達の上に存立しており、この点において、キリスト教とは、物語を共有する共同体と言うことができるであろう」³³。以上の記述から、芦名が最終的に問題とするのは、個人的認知の多様性というよりも、いかにして個人の認知が共同体の認知を形成するに至るのかという点にあると読み取ることができる。これに対して本稿は、創出されたばかりの宗教的隠喩だけでなく、慣用化された宗教的隠喩の分析においても、個人的視点を考慮する必要性を主張する。

日常言語における認知的隠喩は、慣用化によって語義が固定化されている。しかし、宗教的隠喩の意味は、本質的に語義が完全に固定化されることがない。なぜなら、宗教的言語の指示は、この世を越えた事象であるため、慣用化され尽くしたものであっても、その意味には個人の創造的想像力に頼らざるを得ない領域が必ず存在するからである³⁴。これが、一般的な眠った隠喩と、慣用化された宗教的隠喩との間における決定的な相違点である。このことから、認知的隠喩理論によっては、慣用化された宗教的隠喩の意味を完全に説明することはできないと考えられる。しかしながら、隠喩における意味のあそび（ゆとり）を埋めることを可能にするのは創造的想像力であるという前提を確かなものにするためには、テキストの「表現」と解釈の「出来事」の関係に言及する必要がある。なぜなら、先述したようにハイデガー以降の解釈学において、創造的テキストの解釈とは理解の「出来事」であるとされ、リクールの考えでは、その出来事において解釈者の創造的想像力が決定的な役割を果たすからである。

5-2. 表現と出来事

表現と出来事の間を考えると素朴な理論は、シュライアマハーに代表されるロマン主義的解釈学である。この立場において、読者はテキストの背景を学び、それに自己移入することによって作品を再生産し、著者による創作の出来事を追

体験できるとされる。シュライアマハーの解釈学において特徴的なのは、読者がテキストやその著者の個性を受け取ることが可能となるのは、天啓的（神的）直感の働きによると考える点にある。ロマン主義的解釈学では、読み手が自らの置かれている立場や価値観、伝統といった歴史的背景を完全に消去し、テキストに純粹に自己移入することが可能であり、また、そのような態度で解釈する必要があるとされる。しかし、この方法では、テキストと受け手が会うことによって生ずる解釈の出来事や、そこにおいて、著者が意識的にも無意識的にも全く意図したことの無い新しい意味が発生する現象を説明することができない。また、ハイデガーやガダマーが指摘するところでは、歴史的な存在である我々が、自身の持つ歴史性を捨て、純粹にテキストに自己移入することは不可能である。

解釈における出来事性を説明できないという点においては、ティリッヒに対しても類似した指摘がなされている。デイヴィッド・ケルセイが指摘するところでは、ティリッヒの象徴理論によって、原初の啓示的出来事、テキストという表現、読者における解釈の出来事の連続性を説明することはできない³⁵。以下において、ティリッヒの象徴理論を踏まえて、ケルセイの指摘をより詳しく述べる³⁶。

ティリッヒが宗教的象徴によって説明しようとしていることは、人が力を得て新しい存在となる啓示的出来事である³⁷。人は通常、自分自身や隣人、神と疎外されているが、この啓示的出来事によって存在（ティリッヒにとって神は存在である）の力を得ると、和解と癒やしを得るようになる³⁸。啓示的出来事には、まず、元来の啓示(Original Revelations)がある。元来の啓示とは、イエスとその弟子、ブッダとその弟子などによって構成された啓示的出来事である³⁹。その出来事に参加する共同体内では、出来事の発生そのものがさまざまな方法で表現される。そのような表現には、絵画や儀式のような非言語的なものもあれば、詩や物語のような言語的なものもある。ティリッヒはそれら全てを宗教的象徴であるとする⁴⁰。

元来の啓示的出来事を体験した共同体の次の世代では、元来の啓示的出来事に依存した新しい啓示的出来事が発生する。ティリッヒはそれらを従属啓示(Dependent Revelations)と呼ぶ⁴¹。宗教的象徴（例えば福音書）は、元来の啓示的出来事（イエスの生涯と十字架の出来事）と従属啓示的出来事（福音書が読まれたり、教会で説教されたりする出来事）の連続性を提供し、結びつける⁴²。

宗教的象徴としての聖書は、2種の機能を満たすことから権威がある⁴³。第1に、聖書はキリスト・イエスによる最初の啓示の発生と内容を表現する⁴⁴。第2に、聖書は最初の啓示と正確に同じ内容の従属啓示的出来事を引き起こす⁴⁵。ティリッヒの考えでは、聖書の絵画はナザレのイエスが人々に媒介した治癒力を我々と効果的に結びつけるのである⁴⁶。ただし、聖書の絵画は、元来の啓示的出来事がどのように起こったのかについて表現するものであっても、イエスの経歴や人

格の表面的な詳細を報告するものではない。むしろ、聖書とは、画家がその描く対象の経験を表現するために、事実を意図的に歪曲し誇張して描く表現派の絵画のようなものである⁴⁷。しかし、ここでケルセイが問題とするのは、ティリッヒが「元来の啓示的出来事の発生を表現する象徴としての絵画の分析」を「従属啓示的出来事を発生させる象徴としての絵画の議論」と関連付けていないことにある⁴⁸。

元来の啓示的出来事と従属啓示的出来事との間の連続性を確立するのは絵画（象徴としての聖書）のみであり、それだけが、後の人々がイエス・キリストとつながっていることを保証する⁴⁹。よって、元来の啓示的出来事の表現である絵画が、どのようにして従属啓示的出来事を引き起こすのかが説明されなければならない。しかし、ティリッヒの理論において2種の出来事におけるつながりの説明は欠如しており、その問題は深刻である。なぜなら、このつながりが欠如した場合、神学者が今日の世界に対して語るべきことは、イエスが何を言うかに関係していないということとなるからである⁵⁰。イエスの出来事を表現した聖書がなぜ我々にとっても力を持つのか、聖書を読むことがなぜ今ここで生きる我々にとっても啓示的出来事となり得るのかということを説明できなければ、キリスト教徒はキリストと無関係となってしまう⁵¹。

ヴァンフーザーによると、リクール同様、ティリッヒが目的とするのは、文学的構造とはそれ自体に閉ざされているのではなく、読者の世界に手を伸ばし、触れ、そしてそれを変容させることを示すことにある⁵²。しかし、ティリッヒは、ケルセイが指摘するように、それを説明するための解釈学的手法を欠いていた⁵³。これに対して、元来の啓示的出来事とテキスト、そして、読み手のテキスト解釈という出来事との間の連続性は、ガダマーと彼による解釈学を積極的に取り入れたリクールによって明確に説明されている。

ガダマーの考えでは、福音書物語は、十字架の出来事やキリストの力の模倣（ミメシス）であり、キリストの存在を表現によって増大させている⁵⁴。よって、読者が福音書のテキスト世界と出会うことは、十字架の出来事と無関係ではない。また、リクールによると、書き手は読書行為において不在であり、読者は書記行為において不在であることによって、時代や状況の隔たったテキストが、読者にとって新しい意味をもたらすものとなりうる⁵⁵。さらに、リクールにとって、福音書物語の世界は創造的想像力によって形成される、「可能性の世界」である⁵⁶。福音書物語の世界が創造的想像力によって形成されるとリクールが述べる理由は、その世界とは詩的物語が指し示すものだからである⁵⁷。

解釈を通してテキストは新しい可能性を示し、読者は変容させられる。反対に、読者の変容によって、テキストの意味も変容させられる。ガダマーは、テキスト

の地平と受け手の地平が相互に作用し、新しい意味が生成される現象を「地平の融合」と表現する。また、読者の変容能力を解釈過程の一部に取り込むことによって、リクールはテキスト表現と解釈の出来事における連続性を説明する⁵⁸。ガダマーとリクールにとって、テキストと受け手は固定されたものではなく、相互作用によって変容するものなのである。リクールにとって、信仰とは福音書物語の前で遭遇した世界への、想像による応答であり⁵⁹、また、隠喩や物語から意味の産出が可能となるのは、受け手の創造的想像力が働くことによる⁶⁰。このように、リクールにとって創造的想像力とは、解釈におけるあらゆる出来事にかかわるものである。そして、創造的想像力を考える上で本稿にとって重要なことは、それが集団においてではなく、個人において働くという点にある。よって、宗教的隠喩を考える上で、個人的視点を欠かすことはできないのである⁶¹。

とはいえ、「父なる神」のような概念メタファー化した宗教的隠喩においては、新しい隠喩における解釈のように、意味領域の全てにおいて創造的想像力が介在するわけではない。慣用化された宗教的隠喩においては、共同体や文化的伝統によってその意味の大部分が固定化された後に、最終的に残る意味のあそび（ゆとり）を埋める上で、個人の創造的想像力が役割を果たしていると考えられる。これをガダマーの地平概念を用いて説明するならば、共同体の地平によって固定化された後に残る意味のあそびを、個人的地平が創造的想像力を媒介として埋めることによって、宗教的隠喩の意味が形成されているといえる。

以上の考えについて、例を挙げて説明してみよう。「父なる神」における「父」の意味は、教会共同体の地平や聖書テキストの地平によって大部分が固定されている。しかし、「父」という語における個人的地平が「父なる神」の意味に影響することが見逃されてはならない。具体的には、読み手がその人生において、実際に父とどのような生活をしたのか、父とどのような会話をしたのか、父に対してどのような感情を抱いているかといった個人的地平が「父なる神」の意味に影響を与える。「父」という言葉において、個々人のイメージに差異がある以上、「父なる神」の認知に、全く同じものはあり得ないのである。このように、伝統的隠喩においても個々人の認知に差異がある以上、キリスト教共同体の成員が伝統的隠喩や聖書におけるたとえ話などの認知を共有していると結論づけることは困難であると考えられる。

6. 結論

新しい宗教的隠喩の意味は動的であるが、慣用化によって徐々にその語義は固定化され、宗教共同体の言語的伝統を表現するものへと変容する。そして、信仰

者はそのような表現に慣れることによって、宗教共同体特有の認知を獲得する。しかし、伝統によって形成された宗教的隠喩の理解においても、個人がその表現に対して持つイメージが影響する。なぜなら、宗教的隠喩は超越的次元を指示するため、受け手の創造的想像力によってしか捉えることができない意味領域を持つからである。加えて、重大な認知的変化とは、新しい隠喩の理解における認知的驚きによってではなく、その先にある慣用化によって生ずると考えられる。新しい隠喩は我々に新たな現実を提示するものの、認知に深く根付いていないことから、概念メタファーとして認知を根本的に形成・規定することはない。新しい隠喩が認知に深く根付き、既存の伝統的隠喩を更新するに至るには、それが徹底的に慣用化されることが必要となるのである。

推薦者：石川 立
同志社大学神学部神学研究科教授

註

* 本稿は、同志社大学一神教学際センター若手研究者研究発表会（2020年5月30日、オンラインミーティングにて開催）での研究発表に加筆・修正を施したものである。

- ¹ ユダヤ教、キリスト教、イスラームといった一神教のみならず、仏教や神道などにおいても、新しい言葉が創出されるよりも、その共同体にとって重要な言葉が繰り返し使用され続けている。
- ² 本稿における「宗教的言語」とは、キリスト教における概念や神学、教義ではない。ここではリクルールの立場を採用し、字義通りの意味（第1次意味）ではなく、隠喩の意味（第2次意味）によって初めて理解が可能となる、（特に聖書における）物語や詩、隠喩などのテキストを想定している。
- ³ 隠喩研究において、生きた（新しい）隠喩の対義語として、慣用化によって語義が固定化された隠喩は「死んだ隠喩」と呼ばれてきた。しかし、伝統によって形成された隠喩は新たな解釈によって再活性化される可能性が保たれており、死んでいるというよりも、眠っている。このことから、近年の研究では「死んだ隠喩」ではなく「眠った隠喩」という表現が採用される場合も多い。後述する芦名定道の論考は「眠った隠喩」を採用しており、本稿もその表記に従うこととする。
- ⁴ リクルールは、宗教的言語とは詩的言語の一種であり、多義性を特徴とすると考える。彼にとって言語の多義性とは、言語の詩的次元の経験を可能にする極めて重要な特性である。反対に、科学言語のような多義性を欠いた言語は、感情や感覚といった、人間存在にとって重要な要素を表現することができないことから、実存的な重要性を欠くとされる。（Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press. 1990), 59.) こ

- の著作を扱う際には、次の邦訳を参考とした。ケヴィン・J・ヴァンフーザー『聖書の物語とリクール哲学』永見勇・本田芳道訳、新教出版社、1998年。)
- ⁵ Stanley E. Fish, "Interpreting the "Variorum"." *Critical Inquiry* 2, no. 3 (1976): 465-485. Accessed December 1, 2020. <http://www.jstor.org/stable/1342862>.
 - ⁶ 「期待の地平」とは、読者の有限の視点の特徴づける考えである。受け手の「期待の地平」とテキストの地平における衝突の例として、ルカ 6:20; マタイ 20:16; 使徒言行録 20:35 などがある。我々の有限の視点に照らして考えれば、貧しい者は富む者よりも不幸であり、先にいる者は先行し続け、与えるよりも受ける方がメリットがある。イエスによる逆説的な言葉の多くは、読み手の期待の地平と広く衝突するものであり、読み手にとっての新鮮さ、他者性といった異質さを含む。
 - ⁷ 宗教的言語を考察することを目的として宗教的隠喩を分析するのは、先述したように、福音書などの宗教的物語や詩編に見られるような宗教的詩、箴言に見られるような宗教的格言が常に隠喩的（字義通りの意味（第 1 次意味）によってではなく、明示的もしくは暗示的な繋辞（～である）によって結び合わされた、語と語の間の緊張関係によって生ずる第 2 次の指示と開示によって内容を伝達するもの）だからである。加えて、リクールによると、隠喩と物語は、読み手の持つ創造的想像力の働きによって意味が産出されるという点において共通しており、隠喩とは「一種の小型テキスト」なのである（Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), Chapter 6 "Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics"を参照）。以上のことから本稿では、宗教的言語について考える上で、宗教的隠喩に分析の焦点を合わせる。
 - ⁸ George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live by* (Chicago: University of Chicago Press, 1980). 邦訳：ジョージ・レイコフ、マーク・ジョンソン『レトリックと人生』渡部昇一・楠瀬淳三・下谷和幸訳、大修館書店、1986年。
 - ⁹ Ibid., p. 5. 邦訳：同上、5頁。
 - ¹⁰ Idem. 邦訳：同上。
 - ¹¹ Idem. 邦訳：同上。
 - ¹² Idem. 邦訳：同上。この概念メタファーによって「議論に勝利する」、議論の相手を「攻撃する」、自らの主張を「防御する」という表現が生まれることとなる。その他にも、「時は金なり」の概念メタファーによって、資本としての時間認識が生まれ、「時間を浪費する」「時間を節約する」などの表現が生まれる。これは、単なる表現の問題ではない。我々の認知に、「時は金である」という隠喩が深く根付いているからこそ、それに派生する表現が生まれているのである。
 - ¹³ 例えば、神を人として捉えることをティリッヒは象徴であると考えた。神を人として捉えること、つまり、「神は人である」という措定から、「神の愛」「神の手」「神が子を遣わす」などの表現が生まれる。当然、このような表現を字義通りに受け取ってはできず、「神は人である」の中には、「神は人でない」が内包されており、代理的表現の中には肯定と否定が両立している。（Tillich Paul and Renate Albrecht eds., *Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften Zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke* (Stuttgart,

- Evangelisches Verlagswerk, 1964), 218-221. 邦訳：パウル・ティリッヒ『ティリッヒ著作集 絶対者の問い』野呂芳男訳、白水社、1999年、312頁。）ティリッヒは神を人として措定することを一種の「象徴」と考えるが、その性質はレイコフが「隠喩」と考えるものと多くの点で共通している。
- 14 レイコフは、隠喩によって概念の一面が強調されることによって、他の面が見逃されることについて否定的な見解を述べている。例えば、議論を戦争として捉えることによって、議論の相手と互いに理解し合うという協調的側面が見逃されることとなる（George Lakoff, “*Metaphors We Live By*,” p.10. 邦訳：ジョージ・レイコフ『レトリックと人生』12頁）。
- 15 その中でも、ヴァンフォーザーによる前掲書が特に有名である。ヴァンフォーザーによる研究を踏まえて、著名な聖書解釈学者であるシセルトンは次の著作において章を割き、リクールが聖書解釈学へ与えた影響について論じている。Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, 1992), Chapter 10 を見よ。
- 16 有名な研究の一つに、ソスキースによる次の著作がある。Janet M. Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Oxford University Press, 1987). ここでソスキースは、隠喩の古典的説明、定義、理論を踏まえた上で、宗教において隠喩がどのような役割を果たしているかについて論じている。聖書における隠喩を具体的に分析した研究として、近年の著作では以下のものがある。1. Danilo Verde and Antje Labahn, *Networks of Metaphors in the Hebrew Bible* (Leuven: Peeters, 2020). 2. Gregory R. Lanier, *Old Testament Conceptual Metaphors and the Christology of Luke's Gospel* (London, T&T Clark, 2018).
- 17 認知的隠喩理論は、人間の根本的な認知プロセスについて画期的な視点を提供するものであり、幅広い分野に影響を与えている。そのため、認知的隠喩理論に関連する先行研究は極めて膨大である。ごく一部ではあるが、以下に比較的近年の著作を挙げる。
1. Raymond W. Gibbs, *Metaphor Wars: Conceptual Metaphors in Human Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017). 2. Chloe Harrison, *Cognitive Grammar in Literature*. Bd. 17. *Linguistic Approaches to Literature* (Amsterdam: John Benjamins, 2014). 3. Kathleen Ahrens, *Politics, Gender and Conceptual Metaphors* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009).
- 18 芦名定道「キリスト教思想と宗教言語-象徴・隠喩・テキスト-」『キリスト教学研究室紀要』第3号、京都大学基督教学会、2015年、6頁。
- 19 同上。
- 20 同上。
- 21 現状では「母なる神」は「父なる神」を更新する隠喩ではない。芦名はフェミニスト神学が「母なる神」という隠喩によって、既存の考えに対して新しい現実を提示すると説明する。
- 22 芦名定道「キリスト教思想と宗教言語-象徴・隠喩・テキスト-」、6頁。
- 23 同上。
- 24 同上。

- 25 同上。
- 26 同上。
- 27 フェミニスト神学以後、神を彼(He)と呼ぶことは避けられる傾向がある。本稿で「父なる神」や「母なる神」、そこから派生する「彼」や「彼女」の例を用いるのは、神のジェンダーについて議論することが目的ではなく、隠喩がいかに宗教的概念の把握に機能しているかを考察するためである。
- 28 フェミニスト神学以降、一部のプロテスタント教会の礼拝において「父なる神」ではなく「父母なる神」が用いられている。しかしながら、プロテスタント教会全体において、「父母なる神」は慣用化されるに至っておらず、「父母なる神」が「父なる神」のように、プロテスタント信徒の認知に深く根付く伝統的隠喩となったとは考えにくい。
- 29 「父なる神」のような慣用化された宗教的隠喩であっても個人的認知に差異があると主張と「父なる神」は概念メタファーであるとする主張は矛盾するように見えるかもしれない。「父」という表現によって「神」という概念の把握を可能にするという点で「父なる神」とは概念メタファーである。しかし、「時は金なり」のような日常的（非宗教的）な概念メタファーとは異なり「父なる神」は非日常的（宗教的）な概念メタファーである。「父なる神」の指示対象がこの世の事物でない以上、その認知は個人の創造的想像力に依存していると考えざるを得ない。
- 30 リクルールによる『生きた隠喩』は、言語の多義性や曖昧さの意義に取り組むものであり、隠喩の集団的意味については射程の外にある。そのため、リクルールの生きた隠喩理論を用いる芦名も、個人的認知から論を始めているといえる。
- 31 芦名定道「キリスト教思想と宗教言語-象徴・隠喩・テキスト」、6頁。
- 32 同上。
- 33 同上、9頁。ここで芦名がいう「物語の共有」とは、「ナザレのイエスが死んで復活した」というキリスト信仰の核となるような認識の共有ではなく、たとえ話のような「文のレベルに存在する隠喩を拡張したところに位置づけられるテキストレベルの言語表現、つまり、物語という言語表現」（同上、6頁）における具体的な認知の共有のことである。実際に、彼はマタイ 20:1-16（ぶどう園の農夫のたとえ）を例として、キリスト教共同体の構成員が、宗教経験をいかに共有しうるかについて論じている（同上、6-9頁）。
- 34 例えば、「目玉 焼き」や「時間 を浪費する」のような認知的隠喩は、隠喩であることが通常は意識されることがなく、創造的想像力を伴わない。しかし、宗教的隠喩においては、最も慣用化されていると考えられる「父なる 神」「生きた 水」「神の 国」などにおいても創造的想像力を伴う。
- 35 David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 64-73 において、ケルセイはティリッヒの象徴理論における構造的問題を指摘する。
- 36 Idem.

³⁷ Ibid., p. 64.

³⁸ Ibid., p. 65.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Idem.

⁴² Ibid., p. 66.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Ibid., p. 69.

⁴⁸ Ibid., p. 73.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Idem.

⁵² Kevin J. Vanhoozer, “*Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*,” p. 233.

⁵³ Idem.

⁵⁴ 聖書や伝典の物語は、起きた出来事の模像（コピー）ではない。それらが単なる模像であれば、宗教的物語や宗教的隠喩といった表現は、実際の出来事に劣る二次的なものである。しかし、ガダマーによると芸術（物語を含む）とは模像ではなく、独立した固有の表現である。そして、芸術は表現によってそれが指し示す対象の新しい特徴を引き出す。よって、宗教的な物語や隠喩などの表現によってそれらが指し示す対象の存在（宗教的出来事の在り方）は増大している。このことから、宗教的物語を読むこととは宗教的出来事の二次的創作物を読むのではなく、宗教的出来事に参与することであるといえる。（ハンス・ゲオルク・ガダマー『真理と方法』第一巻、嚮田収訳、法政大学出版局、1986年、208-248頁。）

⁵⁵ 疎隔（テキストと読み手の間にある隔たり）によって、話し手と聞き手を直接結びつける対話の関係が置き換えられる。テキストは書かれることによって、発話の状況から解放されるのである。Paul Ricoeur, *Interpretation Theory* (Fort Worth, Texas: Christian University Press, 1976), 60.

⁵⁶ Vanhoozer, “*Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*,” p. 230.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Ibid., pp. 230-233.

⁵⁹ Ibid., p. 233.

⁶⁰ Ibid., p. 89.

⁶¹ 先述したように、本稿は宗教的隠喩の集団的意味と個人的意味を対立的に切り離して捉えるものではなく、慣用化された宗教的隠喩であってもその意味を集団的視点からのみ分析することに対して反論するものである。伝統的隠喩において個人の創造的想像力によってもたらされる新しい理解が共同体に波及し、そこに新しい意味をもたらし場合も十分に考えられる。よって、集団的意味と個人的意味は相互に作用するといえる。

The Role of Agricultural Cooperatives in Women's Agency for Their Access to Agricultural Resources: Case Study of Baguineda in Mali

Asmao Diallo

Doctoral Student

Graduate School of Global Studies, Doshisha University

Abstract:

In Mali, agriculture is a significant income and economic development sector. Women farmers are one of the main actors in this realm. However, due to the influence of post-colonial tenure and customary law practices, gender inequalities persist. This is evidenced by women's limited access to property rights. The importance of reducing the gender gap is necessary to achieve women's rights and gendered poverty. Against this background, Mali's government enacted the Agricultural Orientation Law in 2006, which mainly attempted to modernize agriculture and enhance women's land ownership.

Through the oral accounts and realities of women farmers in Baguineda, this article examined whether agricultural cooperatives have contributed to expanding small-scale women farmers' land ownership and access to resources. The study concluded that agricultural cooperatives formed by women in Baguineda had empowered them by significantly improving women's access and ownership of land and resources through increasing their incomes, negotiating with customary leaders, and lobbying local authorities during land disagreements.

Keywords:

Agency, Cooperative, Empowerment, Land Ownership, Women

マリにおける農業協同組合の役割 —女性の農業資源へのアクセスとエージェンシー ：バギネダ地域の事例から—

アスマオ・ディアロ

同志社大学大学院グローバル・スタディーズ研究科博士後期課程

要旨

マリでは、農業は重要な収入と経済開発のセクターである。また、女性農業従事者は、この分野の主要な主体である。しかし、植民地時代後の土地所有制度と慣習法の影響により、ジェンダー不平等は続いている。これは、女性の財産権へのアクセスが制限されていることにも表れている。女性の権利の保障とジェンダー的な貧困緩和を達成するためには、ジェンダー格差を縮小することが重要である。このような背景から、マリ政府は2006年に農業促進法を制定し、主に農業の近代化と女性の土地所有権の強化を試みた。

本論文では、バギネダの女性農業従事者への聞き取り調査内容と現地調査から得られたデータを分析し、農業協同組合が小規模な女性農業従事者の土地所有と資源へのアクセスの拡大にどのように貢献したかを検証する。本研究では、バギネダの女性によって形成された農業協同組合は、収入の増加、慣習的な権力をもつ地域リーダーとの交渉、土地問題発生時の地方自治体へのロビー活動を通じて、女性の土地と資源へのアクセスと所有権を改善することに貢献したことが明らかになった。またそれによって女性へのエンパワーメントが見られることを結論した。

キーワード

エージェンシー、協同組合、エンパワーメント、土地所有、女性

Introduction

Agriculture represents the primary source of income and poverty reduction in Mali. It offers employment to most rural people who rely on agriculture for their subsistence, work, and livelihood. Thus, how to increase agricultural production is a key for socio-economic development, particularly in rural areas in Mali.

Women embody a vast and significant group of farmers in developing countries. They constitute 46 per cent of the agricultural labor force in sub-Saharan Africa.¹ But, their contribution to overall agricultural production and their household income has often been neglected. Women's share of the entire household income is significant, particularly in low-income households.

On the other hand, women tend to have fewer assets, tools, and farm-related resource than men, to mention nothing about their access to agricultural land.² Hence, women do not have much decision-making power nor control over their incomes and often depend on their husbands.

In recent years, the government of Mali acknowledges that the expansion of women's land ownership is essential not only for their empowerment but also for the country's economic development. Yet, the policy implementation has been low, and a question remains on how women farmers can increase their ownership of land and agricultural resource. In this context, this study investigates how women farmers' engagement in agricultural cooperatives have changed their position.

1. Background, Significance of the Study and Theoretical Framework

1-1. Overview of Women in Agriculture and Land Ownership

Mali shares the characteristics mentioned above in the introduction. In most rural areas in Mali, there is a traditional division of farm labor by sex. The actual chores performed by females and males vary considerably between and within regions and agro-ecological zones throughout the country.³ Patterns of females' involvement also vary over time in reaction to current demographic, political, and economic instabilities after the military coup of 2012, which led to the crisis in all its dimensions.

Therefore, in Mali, women generally provide labor on their husbands' plots. They also work as independent operators on market gardens, which they cultivate and handle themselves or with their children's help.

Market gardening activities in Mali take different size and form depending on the area. They are called "Nako" in Bambara. Nako means small gardens or vegetable gardens found

nearby the homestead land, mainly on roadsides or edges of fields. Almost every household in agricultural societies practice market gardening as a supplement to field agriculture. Market gardening also supplements the daily household needs of food. Such gardening requires less economic resources, using locally available plants, materials, and indigenous farming methods. Thus, women are often engaged in gardening, which improves domestic and intra-household food security throughout the year. Hence, market gardening is a significant agricultural activity, particularly for women, providing their household needs and cash. Consequently, it can be an income-generating activity for women if surplus vegetables and fruits are left. They are taken to markets for selling, which provide women with extra money to compensate for household needs.

In this context, Mali's government has undertaken favorable development policies and initiatives to empower rural women farmers by enhancing their land ownership and access to agricultural resources with its development agencies in recent years. For example, in 2006, the government enacted the Agricultural Orientation Law, which aims to modernize agriculture and empower women farmers by granting them at least 15 per cent of agricultural land in state-managed areas. Later it also adopted "Les Etats Generaux du Foncier," among other laws aiming to improve the agricultural sector and solve gender discrimination in land access and ownership.

On the other hand, the implementation of these policies mentioned above is not an easy task. In general, men traditionally have absolute control over land in farming regions. Moreover, women's access and control over it depend on men. Hence, customary law usually determines succession and inheritance practices, which give land entitlements to husbands, brothers, and sons, rather than wives, sisters, daughters, or widows.⁴ Thus, in Mali, women cannot traditionally own land; they can temporarily grow or operate the farm tentatively. However, farmland can be taken away from women anytime.⁵ To improve land security, women generally create cooperatives and appeal to the community to collectively or individually own communal gardens or fields. Furthermore, in Mali, 95 per cent of the population is Muslim. However, to what extent Islamic law affects women's status, including their ownership of land, is problematic. This is mainly due to the gap between the state laws in theory and practice, what people believe to be legitimate and how these laws are practiced.

Moreover, during French colonialism, the denial of Mali's customary and religious land acquisition process, which ruled the country for decades, occurred in 1906, when the colonizers believe that all lands were free and vacant with no landlords. Consequently, they granted themselves supreme control over the lands by institutionalizing property rights. Post-independent Mali's government readopted what the French implemented: all the lands in Mali

belonged to the state, and people have the right to use them, but the state has ultimate control over lands and its resources. Therefore, following the revolution of March 1991 and adopting the constitution of February 1992, land reforms were implemented. Under the 1992 Constitution, equal rights and opportunities were guaranteed in theory to men and women.

Henceforth, the current constitution of Mali is not based on Islamic Law. Subsequently, the land tenure system is a combination of customary and statutory legal practices. On the other hand, people often consult with Islamic religious leaders who mostly exercise informal ability to interpret the Quran and other Islamic sources. These leaders are usually men and most of whom do not necessarily have enough knowledge to interpret the Quran and other Islamic texts. Consequently, the implementation of these texts by most religious leaders' is exposed to subjective interpretations and variations.

Additionally, the gap between rural and urban land ownership is also an essential factor that affects women's access and control of land. In rural areas, the land is the primary source of agricultural production; hence its demand is high compared to urban areas where most people are engaged in the service or administrative sector.

Thus, in theory, women have the right to own land in Mali, but they are often deprived of it in practice. Access and ownership of land in post-independent Malian settings are highly influenced by strong hierarchies based on age, gender, and ethnicity's persistence in determining access to land and natural resources.⁶ However, some marginalized groups are beginning to challenge these hierarchies by forming cooperatives that include women and men of low social status to inherit land uniformly amongst all male and female citizens. Consequently, Malian farmers, political, and workers associations drafted the constitution of 1992 that ensures a legal system for tackling property rights. Accordingly, the constitution of Mali ensured all its peoples the right to possess and hold land without discrimination based on gender. Despite this endeavor, uncertainty, speedy adjustment, and disagreement denote claim to property in rural and sub-urban areas across Mali.⁷

As explained earlier, mostly women serve as laborers on their husband's or father's land. Productivity meets the household's demands from collective fields, which are handled by males; consequently, it is contended that women are not required to own individual plots. To meet personal needs, women are given "Nako" or a small plot of land for market gardening or to the products from trees such as shea nuts, which they collect and process either for sale or consumption.

For example, in 2010, only 20% of all Malian agricultural lands (including irrigated, non-irrigated, formal, and informal land) were owned by women.⁸ This percentage was even less in all Mali regions in 2012, with 3% in Kayes regions recording the highest percentage.⁹

Within this context, those with power usually can influence, manipulate, and maneuver their way, using the most favorable systems to secure their interest. Unfortunately, this is often achieved to the detriment of the less informed, less educated, and less powerful women. Based on the evidence mentioned above from the literature, inequality between men and women persists in Mali's land ownership.

The creation of women's cooperatives in Mali is thus a response to these challenges, where small scale producers are joining efforts to claim their rights and appeals to land and natural assets. Hence, cooperatives show agency from below to reform the socio-economic environment through peasant associations and unions. Beyond their various activities, most women's collective ambition is to obtain social respect as capable women in masculine structured societies. Moreover, women cooperatives' joint mission in Malian agriculture is to serve their members' needs. Still, in the ever-changing field of agriculture, their mission transcends into channels of economic, social, and political movements.

Therefore, this article highlights agricultural cooperatives' role in increasing women's land ownership and access to other productive resources. Subsequently, the paper will examine whether agricultural cooperatives have significantly contributed to expanding small-scale women farmers' access and the right to land and productivity. This will be clarified through the analysis of how women farmers are engaged in agricultural cooperatives. For this purpose, women's oral accounts in rural and urban Baguineda cooperatives will be examined to find out how women have increased their access and ownership of land and socio-economic benefits. The theory of agency by Naila Kabeer is utilized to address women as an agency.

1-2. Concept of Agency and Empowerment

Structural influences, involving financial, political, and legitimate undercurrents, relate with females' economic contribution in emerging countries. Therefore, females' empowerment is a multi-dimensional subject created at the intersection of structures, personal agencies' constraints, and prospects.

Accordingly, structures are defined as: "The rules and resources, recursively implicated in the reproduction of social systems" (Emirbayer et al., 1998, p. 962-1023)¹⁰. At the same time, Giddens (1984) explains agency as the capability of actors to influence their receptiveness to challenging conditions.¹¹ The regulations and assets in which the person is situated are tightly focused on altering social structures' attributes. Capacity for agency differs from females' interactions with the organizational policies and resources since the agency is constructed within interconnecting social, cultural, economic, and permissible structures. Thus, cultures, complex structures, and the actor's connection to these organizations through social

change affect her agency.¹²

Consequently, women's agency is considered significant for their empowerment. Agency is the procedure throughout which women gain the capability to achieve strategic and practical lifetime changes, and they can use this capacity efficiently for progressive transformation.¹³

Kabeer defines empowerment as the ability to exercise choice and distinguishes between resources, agency, and achievements (outcomes).¹⁴ These interconnected elements are necessary for women folk to be empowered in their lives. Moreover, Kabeer maintains that resources and agency make up people's capabilities, that is, their ability to live the lives they choose. Discernible accomplishments or results should follow these two in women's lives.

Furthermore, the relationship between structure and agency is essential because women's agencies can modify structures.¹⁵ Various approaches enable women in emerging states to change the standing masculine controlled and economic structure's limitations. Women's actions and approaches entrenched in their socio-cultural backgrounds might be transformed through considering their experiences built on their implications and value structures.

This article delves into the extent and nature of the agency achieved by women through cooperatives. How do agricultural cooperatives provide them with opportunities for negotiating with existing structures? How do women utilize agricultural cooperatives to act as agents and resources with existing patriarchal values and Mali systems? The subsequent investigation will attempt to answer these questions.

2. Agricultural Cooperatives, Definition and Principles

Dependency and mutual support amongst individuals have been the foundation of collective life throughout the world. Accordingly, a cooperative is described as: "An autonomous association of persons united voluntarily to meet their common economic, social, and cultural needs and aspirations via a jointly-owned and democratically-controlled enterprise" (Ratner, 2015, p. 18).¹⁶ Consequently, an agricultural cooperative is a peasant organization that enables its members to have better access to marketing, food processing services, tools, and agricultural inputs for production through collective action. Thus, in this article, the term agricultural cooperative is used for any rural or urban association that plays out any joint activity to serve its bodies without hurting others.

Furthermore, the cooperative principles are stated in the regulations in which organizations exercise their ideologies. Cooperative organizations need to complete specific rules or attributes, which distinguish them from other types of small business or corporations. Therefore, theoreticians and practitioners approved seven principles, which are: "Voluntary

and open membership, democratic member control, member economic participation, autonomy and independence, education, training and information, cooperation among cooperatives, and concern for the community.¹⁷ " Therefore, the achievement of any cooperative organization mostly relies on these ethics.

2-1. Cooperative Movements and Cooperative Framework Policy in Mali

There is a great diversity of circumstances in production systems in the economic and social environment in which farmers operate throughout developing countries. Thus, different practices are found even in sub-Saharan Africa. In Mali's case, like many other African states, external pressures to the formation of cooperatives impacted the government's initiative. The initial meetings of the 21st century on social development were held in the Segou region in January 2001. It was organized by the Ministry of Solidarity and Humanitarian Action and led to Mali's first cooperative law. Hence, the meeting allowed all stakeholders to agree on a certain number of significant development orientations of social inclusion, mainly of strengthening solidarity and the fight against social exclusion, social and economic protection of vulnerable groups, and combat poverty.

Later on, December 15, 2010, the government of Mali signed "l'Organisation pour l'Harmonization du Droit des Affaires en Afrique" (OHADA) uniform Act, with 15 state parties in the Economic Community of West African States (ECOWAS). This Act aims to contribute to the strengthening of a democratic society in which poverty reduction will be achieved by creating and redistributing wealth through the promotion of businesses and organizations based on solidarity and human beings' predominance.¹⁸ Since May 16, 2011, the OHADA Act has become universal legislation applicable to Mali's cooperative movement. The Act also recognizes and asserts the regime's dedication in supporting cooperative organizations by allowing them to expand and thrive.

Therefore, in this study, the term women cooperative refers to any cooperation with most female membership. Based on the author's PhD fieldwork carried from January–February 2020, she randomly selected seven cooperatives with the highest number of female memberships in rural and urban Baguineda out of 17 existing cooperatives with the support of "l'Office du Périmètre Irrigué de Baguinéda" (OPIB) the Irrigated Perimeter of Baguineda Office.

3. Research Methodology and Characteristics of Research Site

3-1. Selection of Study Site



Sources: **Map1:** [Archivo.Map commune Mali BAGUINEDA CAMP.svg](#) (July/19/2020 accessed)

Map2: https://www.citypopulation.de/en/mali/admin/kati/2502baguin%C3%A9da_camp/?mode=status&map=osm_dlr&opacity=0.8 (July/19/2020 accessed)

These maps show the cartographical location of Baguineda region in Mali. As displayed in red and green color Baguineda is a municipality town in south-western Mali, a sub-prefecture of the Cercle of Kati in the Koulikoro region. It is 30 km from Bamako on the Niger River. Baguineda had 32 villages in the 2009 population census. This region is characterized by an average rainfall of about 400 millimeters falling from June to October and reaching its maximum during July and August. Baguineda has a light sandy soil and a population of 58,661 with 3336 farm households. Farming is the leading commercial activity in this area. The inhabitants' also practice market gardening, livestock farming, and trade.

OPIB in Baguineda is also one of the three agro-ecological zones that were created before the country's independence by the colonizers in 1926 with a channel excavation. Thus, Baguineda can increase crop production as it is supported by the OPIB dam's water resources from the irrigated perimeter. Water access is one of the most acute difficulties in Mali for most farmers. The irrigated perimeter of Baguineda is under government management, and thus it is different from other types of agricultural lands. Therefore, Baguineda can be a good case study with more potential for women to access and own irrigated land.

3-2. Sampling Procedures

Firstly, a survey of women farmers in agricultural cooperatives was conducted in rural

Baguineda to determine their land ownership. Identifying women's cooperatives was accomplished with (la Direction Nationale de la Protection Sociale et de l'économie Solitaire) the National Directorate of Social Welfare and the Solitary Economy (DNPSS) and the Office of OPIB. Ten female cooperatives were chosen, and seven were maintained. The selection method involved structured interviews with the heads of the cooperatives. Additionally, focus group discussions were also conducted with the seven retained cooperatives, with the explicit goal of defining their level of organization, the creation of the cooperative, its history, sum of adherents, visions, land title apprehensions, their roles in empowering their members regarding their land ownership and access to agricultural resources, relationship with the government and land chiefs.

Secondly, structured questionnaires were carried out with available members of each selected cooperative. A total of seven focus group discussions, seven structured interviews, and 95 questionnaires were obtained from the seven cooperatives. Thirdly, the strategic and constitutional atmosphere around ownership and access to land for rural women, was investigated by performing three professional consultations with administrative staff at OPIB, the Ministry of Agriculture, and DNPSS.

4. Findings and Discussion

4-1. Features and Membership of the Cooperatives: Case of Baguineda

As illustrated by the table below all the seven cooperatives were recognized, well-formed, and economically active cooperatives of peasants in rural and urban Baguineda. They registered at the district administration of OPIB and the national office of DNPSS. From 1990 to 2017, the cooperatives were created to support small-scale peasants in marketing, handling production, micro-finance ventures, settle and intervene in land disagreements. The cooperatives have from 20 to 300 members, most of whom are women.

Selected cooperatives

Cooperative name	Year established	Sector	Male	Female	Total
Benkady	2000	Market gardening	2	138	140
Binkadi	2015	Market gardening and livestock breeding	2	128	130
Djiguiya	2000	Market gardening	6	254	300
Kofeba	1990	Market gardening and food processing	3	100	103

Niéta	2005	Marketing and processing	0	120	120
Sinigné Sigui	2017	Market gardening	4	260	264
Yiriwa Ton	2008	Market gardening	4	138	202

Source: author's fieldwork.

Agricultural production is mainly focused on market gardening intended for profit-making (marketing). Cabbage, carrot, eggplant, lettuce, onion, okra, and potatoes are highly cultivated products.

Hence, the author used women's voices from these seven cooperatives to support her arguments and answer her questions. Membership to the cooperatives was only open to married housewives belonging to the same community and practicing either market gardening, food processing, marketing, micro-credit, and animal breeding. Additionally, there were no restrictions on becoming a cooperative member based on age or economic status. Moreover, as evidence by the table above, all the cooperatives except one had at least one male member. This approach is due to tradition's weight and the unequal gender division of labors within households in those areas. The sample cooperatives preferred to have a male member deal with external activities like selling cooperatives products to distant markets, dealing with some physical or administrative works since household chores constrain women's mobility.

Besides, the cooperatives have transparent systems and requirements for regulating the activities of the organizations. Furthermore, they have inner laws that monitor the supervision of the cooperative. For instance, all the cooperatives had a regular payment from 500 FCFA to 1000 FCFA to be compensated by every member to ensure the organizations' expenditures. Likewise, there is an entry fee payment and investment plans. Associates can access credits, seeds, or equipment from the organization. In all the cooperatives, members come together to cultivate the common land, process the product, and sell them together. More importantly, cooperative members support each other in land preparation, crop planting, and harvesting for both the collective and individual farmland. Failures to do so necessitate a penalty fee set by each cooperative based on their agreements.

In all cases, cooperative members are entitled to fulfil responsibilities regarding their organization management. There was no influence from any political or religious authority regarding the cooperative's management and leadership. Nevertheless, they also benefit advice from agricultural agents who are professional staff in agriculture hired by OPIB to assist farmers in their activities in case of opportunities for training, subsidies in seeds, fertilizers, equipment, or tenure rights from the government, donor agencies, and NGOs.

The Cooperatives have several dedicated bodies dealing with management, finance,

disagreement resolution, external relations, marketing, and partnerships. They are also active in defending and changing their associates' land rights and lobbying government offices mainly from OPIB to obtain and secure land access and ownership. In one instance, the cooperative took exclusion cases with no reimbursement to justice to reclaim the victim's yield and capital expenses. For most cooperative members, agriculture is the primary income source, and protecting property rights implies defending their employment and providing them with social accommodation.

4-2. Women's Access and Ownership of Plot in Formal and Informal Land Regimes in Cooperatives

The sampled cooperative participants gain access to agricultural plots via a range of approaches. Generally, agriculture is practiced alongside the perimeters of the OPIB, which are government irrigated areas. The managed areas by irrigation drains are meant for farming purposes, and farmers acquire title deeds for the plot by ensuring legal processes. Therefore, most lands are privately owned by the head of the household from the OPIB, which provides an irrigation system to farmland holders.

Consequently, certain lands are legal plots (boundaries of the OPIB irrigated zone), private legal properties (entities with title deeds for housing purposes), and traditional farmlands (land commander and customary groups). The traditional land tenancy is the highly widespread kind of contract in the region. In all the seven villages, female farmers have fewer opportunities than their male counter patterns in accessing land. The principal means to access land is personal borrowing from traditional landlords.

Females are underprivileged under the traditional indigenous rule, which denied them the right to own land. The chef of the village Bakary in "Nieta" cooperative noted that only widows could own land by themselves, and adult females must cultivate their spouses' plot. In cases where widows cannot inherit plot from their partners, they might gain access to the farm by asking one of their male relatives or a cooperative to approach a traditional landlord and plead for her. In such circumstances, the cooperatives intercede as a mediator between underprivileged women and traditional chiefs. Accessing land through traditional landholders in rural communities is appropriate for the cooperative groups; nevertheless, they desire to operate with administrative headquarters as traditional landholders will ultimately assert their property back.

Participants encounter related land obstacles as individual peasants; nonetheless, the benefits of being a cooperative member substantially improve their prospects of obtaining extra plot and defending existing property rights. According to many of the women interviewed,

men had distributed all the land among themselves. They only received small pieces of land from men for market gardening purposes to contribute to family expenses. The primary means of accessing land among the cooperative members are borrowing customary lands from traditional families' heads or the neighborhood's chief. Henceforth, land shortage and multiple land systems instigate a bunch of procedures to access and own land. The primary fear of peasant women is that urbanization is quickly changing rural tenure systems. Land deals among traditional landholders and peasants are verbal, and smallholders utilize rented plot till traditional landlords want to cultivate it or make a house.

During this study, the author noticed that land access was more distinctive, where the pressure for this resource was highest. Likewise, marginalization and sometimes exclusion of women and other vulnerable groups were also prevalent. For example, in the irrigated zone, access to land is getting more challenging as households expand; however, the amount and size of irrigated plots stay the same. Consequently, some families now rely on plots as small as 0.25 ha for their livelihoods. In this situation, women can find themselves utterly dependent on their husbands, and young men can no longer set up their households as there is not enough parcel for them to establish their own family. Subsequently, it is not astonishing that the author found that no women had titles to plots in most villages despite the government policy of equal ownership for men and women to irrigated plots. Nevertheless, women in cooperatives could access and own some communal land from the OPIB due to their collective action as will be explained in the following section.

4-3. Women's Agency and Leadership in Cooperative as Resource Access to Collective and Private Plot

Throughout the investigation, it was noticed that plot access, and ownership is vital for peasants to establish or enter agricultural cooperatives. Property frictions in rural neighborhoods compel females' peasants to unite themselves to safeguard their incomes and activities.

In this regard, Sanata, the leader of "Binkady" cooperative, said:

At first, men used to resist our engagement in the cooperative. We had to overcome several challenges by deciding not to pay attention to what others say and just concentrate on our goals and achieve them. Empowering women and addressing their land issues and access to production factors are among our cooperative priorities. Awa, another interviewee, also added that through meetings, we are expressing our needs and demands.¹⁹

Furthermore, the poor rural peasants' collective action is efficient in acquiring formal and informal plots under traditional and legal systems. Accordingly, peasants face permanent doubt since landowners can expand on their empty land or offer it to others.

Regarding this aspect, Ba Fanta, the President of Kofeba, said:

Within a few years of its creation, our cooperative has pushed forward women's land inclusion in the community and advance gender equality since our land ownership is fragile with both systems. One of our goals is to bring women's leadership through their land access and ownership with traditional elites and government officials and provide them with real income-generating opportunities.²⁰

Moreover, Ramata from the same group stated as follow:

After twenty years as a rural producer, I managed to create sufficient earnings to purchase a house with title deeds and another two parcels in informal agreements after entering the cooperative. Accordingly, Aichata, another farmer added joining the cooperative, allowed me to double my income. Now I bought a cow and a motorbike. During land preparation, the cow helps me while the motorbike allows me to sell my products at distant marketplaces with better prices.²¹

Based on these quotations, the author argues that membership in the cooperative sometimes allows women to increase their incomes by buying land or agricultural equipment. Additionally, as an agency, the cooperatives help their members obtain land access by signaling new land accessibility to evicted farmers and help them interact with traditional landlords, commander of the locality, and other representatives. The group actively hunts land for its associates with the local authorities and traditional landlords inside and beyond the village.

The cooperative leaders of "Niéta, Kofeba, and Diguiya" believe that an official agreement providing titles deeds through cooperation with the municipality to increase women's land ownership would significantly be advantageous. This will allow women to spend in agricultural equipment, increase yield, and protect the natural environment since peasants will take extra care of the property through their tenure.

Three of the seven cooperatives do have land of their own, while the remaining four have agreements with landowners through negotiation. Hence, the cooperatives' leaders support peasants to locate appropriate available plot which can be unofficially used for farming. The cooperatives also provide peasants needing communal relationships with a link to find a

property to perform either agriculture, animal breeding, or food processing.

Marama, one of the cooperative members of "Yiriwa ton" noted that:

Through my participation in this cooperative, I now have access to communal land, increasing my monthly income. Before joining the organization, I have no regular income.²²

Moreover, Oulematou, another member from "Sinigné Sigui" cooperative, also stated:

After enrolling in the cooperative, I nurture more ambition and independence. My visibility and status have increased in the family, indicating that these are the most significant achievements for me.²³

Regarding the concept of agency and empowerment discussed in the conceptual framework section, the author argues that being members of cooperatives can undoubtedly provide the momentum for women to change the structures and create the economic, social, and political leverage they need. Women as cooperative agents are proving their members with support, which is a turning point in effectively empowering them and making it a norm that they benefit and own assets equal to men, which contrasts with the embedded socio-cultural practices. The strategies used by the sample cooperatives to offer its associates with a plot for agriculture is not constrained to unofficial arrangements and deals. They have also effectively lobbied the local government to gain access to public lands formally from OPIB for agriculture. Following these lobbying processes, three of the seven cooperatives could own 1 to 2 hectares of land from OPIB for their collective use. They also benefited training centers build by NGOs to conduct their activities.

While the provincial office approves the official decision, the cooperatives continue to push and safeguard their portion of this property and create strong regulations for distributing farmlands amongst its associates. Participation in the cooperatives has grown ever since speculations about their collective land ownership turn out to be recognized. However, the cooperative's core principle to allocate farmland is built upon the number of years spent as a group member. Additionally, the cooperative also retains tight interactions with the community department of agriculture in OPIB, provincial NGOs, and the urban administration. The cooperative managers believe that the supervision of rural plots for farming must be the municipality's task in collaboration with cooperatives.

Therefore, Bintou a respondent of "Niéta" cooperative, purported:

We used to say yes to anything coming from men. Upon joining the cooperative, we learned to negotiate and saying no sometimes. We expressed our concerns. We vowed on what we wanted. We learned to convey the challenges related to our land access and ownership. We are challenging the patriarchal and legal structures which subordinate us.²⁴

Subsequently, most cooperatives' individuals do not believe municipal administrative officers since community land designed for farming is being offered to public servants in Bamako for shelter even though they were conscripted for horticulture purposes.

On average, cooperatives with collective land ownership have at least five years of experience. Most cooperatives in Mali started owning land after the enactment of the AOL in 2006. From the seven cooperatives interviewed, many of them were created in the year 2000, which coincide with the advent of structural adjustment programs in Mali. For this reason, many farmers joined or created cooperatives to protect themselves against global market challenges. The cooperatives' heads think that working with NGOs to create projects to expand women's access and ownership of plots can thrive. They have brought NGOs attention to rural governance, adult literacy, food processing since the cooperatives' fundamental challenge in expanding managerial abilities is analphabetism. Amongst all the cooperatives' managers, barely few individuals understood how to speak and write in French, which is the official language, and many peasants simply understood "Bamanan kan" the lingua franca of Mali. Cooperative members think that one of the main benefits of joining cooperatives is to discuss opinions and the prospect of acquiring credits with government and private financial institutions.

Accordingly, Kadia from "Benkady" cooperative said:

The cooperative is our home. We learned unity, self-confidence, and solidarity. We learned from each other and became ourselves. We are now a family. We cannot abandon it. We are now each other's mothers, sisters, and children. The cooperative environment is the most important thing. Through dialogue and exchanges, we challenged difficulties in this approach. Besides, we joined forces with other cooperatives. We shared experiences.²⁵

Thus, women's engagement in cooperatives has broadened their visions and opportunities. While providing them with access to resources, it has also allowed them to strengthen their social bonds through cooperation and collaboration. As Kabeer explains, women's

empowerment leads to their agency while providing them with resources that turn into achievements.

The women's narratives also revealed that women's collective action led to their agency. Moreover, women were able to increase their bargaining power and collaborate with customary landowners and the local municipalities. As a result, some women farmers could expand their ownership of resources and establish an appropriate atmosphere for negotiation. Additionally, women's cooperatives' engagement has also allowed them to claim their land rights to local authorities. At the same time, they consolidated their relationship with the local municipalities and private NGOs that play a crucial role in institutionalizing cooperatives' provisions to oversee these groups' conduct towards their members land ownership, management, and access to resources.

Thus, through their engagement in cooperatives, women's agency reinforces their members' involvement in social bargaining with traditional and government institutions to achieve better land ownership and management within their communities.

The findings have also proved that women's engagement in the cooperatives provides them with more opportunities and a more favorable position in their relationships with their male counterparts. Women farmers have gained a strategy to coopt with patriarchal practices and to develop and achieve economic security through their cooperatives as they have become communities' agents. Thus, women's engagements in cooperatives have questioned and challenged the embedded socio-cultural and existing patriarchal value system. According to their own rules, women negotiated with the patriarchal and modern system by opening up room for change.

Conclusion

Among many land laws that have governed Mali's agriculture, one of the most important ones was the Agricultural Orientation Law (AOL) of 2006. This law has emphasized gender equity and supported small scale family farming, implicitly targeting women's empowerment.

The AOL was intended to expand land ownership and access amongst smallholders' peasants but has not mostly helped women because of the failure in policy implementation but primarily because property and title deeds are frequently granted to household heads, presumed to be men. Additionally, the research found most people in the cooperatives were not aware of the AOL existence. However, extension agents and NGOs enlightened them about the advantages of this law regarding their land ownership and access to resources while supporting them to lobby local governments to implement this law effectively. Consequently,

people started to take collective actions to assert their rights and claim to land through cooperatives, which provide the potential for small scale women farmers, to claim their rights over land collectively.

Furthermore, it has also revealed that agricultural cooperatives are involved in providing individual women farmers with informal and formal land access. They have both a direct and indirect influence on traditional and legislative laws. Indirectly cooperatives support farmers by launching extensive networks for obtaining land informally through dialogue and negotiation with traditional leaders. They directly lobby the local government by claiming their land rights based on the AOL principles.

Based on this, the author concluded that female cooperatives play a crucial role in being involved as agents for change in modern Mali agriculture. Through their cooperation, women have improved access to farmland, better land contract protection, improved literacy, training skills to be good agriculturalists, and counter-cultural practices influenced by the patriarchy that usually hamper women's own generating income controls. Therefore, cooperative strategies are needed to be continuously reinforced for peasant women to further understand their abilities as commercial producers by their active participation. At the same time, they can be utilized to negotiate with the existing systems which subordinate them.

The surveyed data showed that the cooperatives have contributed to reviving the rural economy in Baguineda. Hence, the cooperatives under study have empowered women members, by enabling them to access and own land either formally or informally. Additionally, through women's active engagement in the cooperative, they enabled them to access essential products such as seeds, fertilizers, and equipment. The most obvious benefit was economical because women improved their income, but the social benefit was also significant. Here, the study observed that women increasingly depend on cooperatives to achieve more successful agricultural sectors' operations. In this regard, women's activism in the cooperative allows them to act as an economic and social achievement agency. Therefore, this study demonstrated that women as an agency are instead a process than what they achieve. A challenge which remains is how women can realize their sense of ownership by overcoming dependency on the cooperatives. A future study is necessary to shed light on this aspect.

Recommender: Hisae Nakanishi
Professor, Graduate School of Global Studies, Doshisha University

Notes

- ¹ Joni Seager and Ann Olson, *Women in the Third World: An International Atlas*, New York: Simon & Schuster, 1986.
- ² Barbara Evers and Bernard Walters, *Extra-Household Factors and Women Farmers' Supply Response in Sub-Saharan Africa*, World Development Vol. 28, No. 7, Elsevier Science, Great Britain, 2000, pp. 1341-1345.
- ³ Moussa Djiré, "Land registration in Mali—No land ownership for farmers? Observations from peri-urban Bamako," *International Institute for Environment and Development*, London. Issue Paper no. 144, (2007): 7-9.
- ⁴ Moussa Djiré, Amadou Keita, and Alfousseyni Diawara, *Agricultural investments, and land acquisitions in Mali: Context, trends, and case studies*, IIED/GERDA, London/ Bamako, 2012.
- ⁵ USAID Land Tenure Unit Mali Country Profile (<http://ltpr.rmpportal.net/products/country-profiles/mali>) on the LTPR portal 2010 accessed June 10, 2020.
- ⁶ Chauveau J.P., Colin J.P., Jacob J.P., Delville P.L., le Meur P.Y., "Changes in land access and governance in West Africa: markets, social mediations and public policies". *Results of the CLAIMS research project*. International Institute of Environment and Development, London (2006):85
- ⁷ Andrés Vélez-Guerra, "Multiple Means of Access to Land for Urban Agriculture: A Case Study of Farmers' Groups in Bamako, Mali," *IDRC Cities Feeding People report*, Ottawa. series 40, IDRC, (2004): 11-15.
- ⁸ Ministère de l'économie et des finances, SG/Cellule Technique du CSLP, « *Rapport 2009 de mise en œuvre du Cadre Stratégique pour la Croissance et la Réduction de la pauvreté (CSCR)* » Document de synthèse, Août 2010.
- ⁹ République du Mali, "Décrets d'Application du code domaniale et foncier," *Journal Officiel de la République du Mali*, 3 (2001) : 1-14.
- ¹⁰ Mustafa Emirbayer, & Ann Mische, "What is agency?" *American Journal of Sociology*, 103 (4), (1998): 962-1023.
- ¹¹ Central Problems in Social Theory: *Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley: University of California Press, 1979.
- ¹² Pierre Bourdieu, *Outline of a theory of practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- ¹³ Naila Kabeer, "*The Conditions and Consequences of Choice: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment*," United Nations Research Institute for Social Development Discussion Paper 108, 1999.
- ¹⁴ Naila Kabeer, "Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment." *Development and Change*. 30, (1999): 435-464.
- ¹⁵ Raewyn Connell, *Gender and power*, Cambridge: Polity Press, 1987.
- ¹⁶ Carl Ratner, "Neoliberal Co-Optation of Leading Co-Op Organizations, and a Socialist Counter-Politics of Cooperation," *Monthly Review*, Vol. 66, no. 9, Monthly Review Press, February. 2015, p. 18.
- ¹⁷ Cooperatives in Social Development Cooperatives, <https://www.un.org/development/desa/cooperatives/what-we-do/55-2.html> accessed June 14, 2020.
- ¹⁸ Acte Uniforme relatif au Droit des Sociétés Coopératives, *Journal Officiel de l'Organisation pour l'Harmonisation en Afrique du Droit des Affaires (OHADA)*, adopté le 15 décembre 2010 Yaoundé, Cameroun.
- ¹⁹ Interview conducted on February 5th, 2020, at Binkady cooperative.

- ²⁰ Interview conducted on February 6th, 2020, at Kofeba cooperative.
- ²¹ Interview conducted on February 6th, 2020, at Kofeba cooperative.
- ²² Interview conducted on February 12th, 2020, at Yiriwa ton cooperative.
- ²³ Interview conducted on February 10th, 2020 at Sinigné Sigui cooperative.
- ²⁴ Interview conducted on February 5th, 2020, at Niéta cooperative.
- ²⁵ Interview conducted on February 12th, 2020, at Benkady cooperative.

執筆者紹介

辻坂 真也	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程
Joe Sakurai	Lecturer, Department of Comparative Culture, Otsuma Women's University
河合 竜太	同志社大学大学院文学研究科博士後期課程
石井田 恵	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程
鍵谷 秀之	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程
Asmao Diallo	Doctoral Student, Graduate School of Global Studies, Doshisha University

編集後記

『一神教世界』第12巻が完成いたしました。今回も若手研究者の新鮮な問題意識に基づいた6本の論文が集められました。構成も古代中近東史から、ユダヤ教、キリスト教、イスラームに至る包括的なものとなっています。推敲を重ねて、最終稿の確定に至りましたが、不十分な点もまだまだあるかと存じます。ご高覧いただき、ご助言等いただけましたら、幸いに存じます。

『一神教世界』は、今巻より、査読システムを整えました。若手研究者の皆さんにぜひご利用いただければと思います。査読者からの指摘を通して、学術的論考や論文作成のための学びが得られるよい機会でもあります。意欲的な作品の投稿をお待ち申し上げます。今後とも『一神教世界』をよろしくお願いいたします。

2021年3月 編集委員（代表）村上みか

『一神教世界』(WMR) 論文募集要項

2020 年 3 月 31 日改訂

1. 本誌は、一神教の学際的研究に携わる若手研究者に発表の機会を与え、優れた研究者の育成を目指すことを目的とします。
2. 本誌は年 1 回 (3 月頃)、電子ジャーナルとしてオンライン上で刊行します。同志社大学学術リポジトリおよび同志社大学一神教学際研究センターのウェブサイトで公開します。
3. 応募できるのは、原則として、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローのうち 1 名以上が推薦する者です。論文が掲載される場合、推薦者の氏名は論文末尾に記載されます。論文の投稿に際しては、推薦書は推薦者自身が、CISMOR 編集事務局 (journal@cismor.jp) に直接送るよう、ご依頼ください。推薦書の指定フォーマットは、編集事務局から推薦者に直接送付致します。
4. 応募原稿については査読を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。推薦書は掲載判断における参考資料となります。
5. 原稿は、未発表のものに限ります。
6. 投稿希望者は、5 月末日までに、サマリー (書式自由、日本語の場合 600 字程度、英語の場合 250 words 程度) を電子メールにて提出してください。その際、推薦者の氏名も明記してください。6 月中旬までに当編集委員会より投稿の可否を回答致します。
7. 原稿の投稿締切は 7 月末日です。
8. 原稿は Word 形式 (下記参照) と PDF 形式の二種類で作成してください。
Word ファイルは Microsoft Word のテンプレートを使用してください。日本語のテンプレートでラテン・アルファベット、ヘブライ文字、ギリシア文字、アラビア文字を用いる場合は、“Times New Roman” 10 ポイントのフォントを使用してください。テンプレートは、CISMOR のホームページからダウンロード可能です (<http://www.cismor.jp/jp/publication/>)。
9. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。母国語ではない言語で作成する場合、執筆者の責任のもとネイティブ・チェックを行い、その証明書を提出してください。
10. 原稿は、横書きとします。
11. 分量は、日本語の場合、16,000~20,000 字 (註を含む)、英語の場合、6,000~7,500 words (endnotes を含む) です。(図は字数に含まれませんが、チャートおよび表中の情報は字数に含まれます。)
12. 原稿の 1 ページ目に、表題、執筆者氏名、所属、要旨 (日本語の場合 400 字程度、英語の場合 150 words 程度)、キーワード (5 つ) を日英両言語で記してください。
13. 註は、論文末に一括して掲げてください。参考文献表は原則として掲載しません。
14. 註における、欧文の著書・雑誌・新聞・論文の文献表記は、Chicago Manual of Style に依拠し、次の様に記入してください。

Books

Joseph Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Louisville, Ky.: Westminster-John Knox Press, 1995), 20-50.

Edited books

Gary Anderson and Saul M. Olyan eds., *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (Journal for the

Study of the Old Testament Supplement Series 125; Sheffield, JSOT Press, 1991), 20-35.

Articles or chapters in a volume

Frank Moore Cross, “The Priestly Houses of Early Israel,” in *Constituting the Community: Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride, Jr.* (John T. Strong and Steven S. Tuell, eds., Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2005), 35-55.

Entries in a series volume

John F. Robertson, “The Social and Economic Organization of Ancient Mesopotamian Temples,” in *Civilizations of the Ancient Near East 1* (Jack Sasson *et al* eds.; New York: Scribner, 1995), 443-454.

Journal articles

Oliver Robert Gurney, “The Annals of Hattušili III,” *Anatolian Studies* 47 (1997), 127-139.

Journals/articles online

Ada Taggar-Cohen, “Hittite Laws and Texts,” *Bible Odyssey* (date of access).
<http://www.bibleodyssey.com/places/related-articles/hittite-laws-and-texts.aspx>

同じ著者が 2 回以上現れる場合は、その氏名を再度フルネームで記入してください。

例：Frank Moore Cross, “The Priestly Houses of Early Israel,” pp. 20-25.

雑誌／シリーズの名称は略さずに記入してください。

日本語の著書・雑誌・新聞・論文の文献表記方法は、次の通りです。

著書

市川裕『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会、2004 年、50 頁。

ロバート・N・ベラー『社会変革と宗教倫理』河合秀和訳、未来社、1973 年、343 頁。

三木英・櫻井義秀編著『日本に生きる移民たちの宗教生活－ニューカマーのもたらす宗教多元化』ミネルヴァ書房、2012 年、215 頁。

堀江宗正責任編集『日本の宗教事情 国内編 I』（シリーズ「いま宗教に向き合う 1」）岩波書店、2018 年、111 頁。

日本海地誌調査研究会『人道の港敦賀－命のビザで敦賀に上陸したユダヤ人難民足跡調査報告－』日本海地誌調査研究会敦賀上陸ユダヤ難民足跡調査プロジェクトチーム、2007 年、35 頁。

共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2018 年。

雑誌

基督教研究会『基督教研究』第 76 巻、第 2 号、同志社大学神学部、2014 年 12 月。

新聞

久保健一「曖昧な法学者統治；民主化実現の余地残す」（読売新聞 2009 年 2 月 12 日号所載）。

論文

市川裕「罪の赦しと父祖の徳－ユダヤ教『スリーホート』の祈り－」『筑波大学地域研究』第 6 号、筑波大学地域研究研究科、1988 年、260-261 頁。

小原克博「一神教と多神教をめぐるディスコースとリアルポリテーク」『一神教学際研究』第2号、同志社大学一神教学際研究センター、2006年、13-14頁、
<http://www.cismor.jp/uploads-images/sites/2/2014/02/d2c51acebf75bce1ecc270c28433c92.pdf>（閲覧日）。

その他、不明な点がございましたら、編集委員会にお尋ねください。

15. ヘブライ文字、ギリシア文字、アラビア文字については、原語表記も認めます。その他のラテン・アルファベット以外の文字は、原則として、ラテン・アルファベットに転写し、かつ論文内で転写法を一貫させてください。

転写をする場合、可能な限り、Billie Jean Collins, project director, *The SBL Handbook of Style: For Biblical Studies and Related Disciplines*, second edition, Atlanta, Georgia: SBL Press, 2014（以下 SBL）、第5章（p. 55 以下）に準拠してください。ヘブライ文字については、SBL には、Academic Style と General-Purpose Style が掲載されていますが、投稿者の目的に応じて、どちらを用いてもかまいません（その他、コプト語、アッカド語、エジプト語、ウガリット語等の古代語の転写についても、SBL の使用を推奨します）。

アラビア文字については、国内の投稿者は、可能な限り、大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』（岩波書店）に準拠してください。海外からの投稿者に対しては、とくに転写法を指定しませんが、アラビア語、ペルシア語、トルコ語の転写については、可能な限り、ALA-LC（Library of Congress）に準拠してください。

これらのガイドラインの入手が困難な場合は、編集委員会に連絡してください。

16. 原稿は刊行後 PDF ファイルにし、執筆者に提供いたします。

問い合わせ・提出先

同志社大学一神教学際研究センター 『一神教世界』編集委員会

E-mail: journal@cismor.jp

『一神教世界』(WMR) 論文募集要項

2020 年 3 月 31 日改訂

1. 本誌は、一神教の学際的研究に携わる若手研究者に発表の機会を与え、優れた研究者の育成を目指すことを目的とします。
2. 本誌は年 1 回 (3 月頃)、電子ジャーナルとしてオンライン上で刊行します。同志社大学学術リポジトリおよび同志社大学一神教学際研究センターのウェブサイトで公開します。
3. 応募できるのは、原則として、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローのうち 1 名以上が推薦する者です。論文が掲載される場合、推薦者の氏名は論文末尾に記載されます。論文の投稿に際しては、推薦書は推薦者自身が、CISMOR 編集事務局 (journal@cismor.jp) に直接送るよう、ご依頼ください。推薦書の指定フォーマットは、編集事務局から推薦者に直接送付致します。
4. 応募原稿については査読を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。推薦書は掲載判断における参考資料となります。
5. 原稿は、未発表のものに限ります。
6. 投稿希望者は、5 月末日までに、サマリー (書式自由、日本語の場合 600 字程度、英語の場合 250 words 程度) を電子メールにて提出してください。その際、推薦者の氏名も明記してください。6 月中旬までに当編集委員会より投稿の可否を回答致します。
7. 原稿の投稿締切は 7 月末日です。
8. 原稿は Word 形式 (下記参照) と PDF 形式の二種類で作成してください。
Word ファイルは Microsoft Word のテンプレートを使用してください。日本語のテンプレートでラテン・アルファベット、ヘブライ文字、ギリシア文字、アラビア文字を用いる場合は、“Times New Roman” 10 ポイントのフォントを使用してください。テンプレートは、CISMOR のホームページからダウンロード可能です (<http://www.cismor.jp/jp/publication/>)。
9. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。母国語ではない言語で作成する場合、執筆者の責任のもとネイティブ・チェックを行い、その証明書を提出してください。
10. 原稿は、横書きとします。
11. 分量は、日本語の場合、16,000~20,000 字 (註を含む)、英語の場合、6,000~7,500 words (endnotes を含む) です。(図は字数に含まれませんが、チャートおよび表中の情報は字数に含まれます。)
12. 原稿の 1 ページ目に、表題、執筆者氏名、所属、要旨 (日本語の場合 400 字程度、英語の場合 150 words 程度)、キーワード (5 つ) を日英両言語で記してください。
13. 註は、論文末に一括して掲げてください。参考文献表は原則として掲載しません。
14. 註における、欧文の著書・雑誌・新聞・論文の文献表記は、Chicago Manual of Style に依拠し、次の様に記入してください。

Books

Joseph Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Louisville, Ky.: Westminster-John Knox Press, 1995), 20-50.

Edited books

Gary Anderson and Saul M. Olyan eds., *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (Journal for the

Study of the Old Testament Supplement Series 125; Sheffield, JSOT Press, 1991), 20-35.

Articles or chapters in a volume

Frank Moore Cross, “The Priestly Houses of Early Israel,” in *Constituting the Community: Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride, Jr.* (John T. Strong and Steven S. Tuell, eds., Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2005), 35-55.

Entries in a series volume

John F. Robertson, “The Social and Economic Organization of Ancient Mesopotamian Temples,” in *Civilizations of the Ancient Near East 1* (Jack Sasson *et al* eds.; New York: Scribner, 1995), 443-454.

Journal articles

Oliver Robert Gurney, “The Annals of Hattušili III,” *Anatolian Studies* 47 (1997), 127-139.

Journals/articles online

Ada Taggar-Cohen, “Hittite Laws and Texts,” *Bible Odyssey* (date of access).
<http://www.bibleodyssey.com/places/related-articles/hittite-laws-and-texts.aspx>

同じ著者が 2 回以上現れる場合は、その氏名を再度フルネームで記入してください。

例：Frank Moore Cross, “The Priestly Houses of Early Israel,” pp. 20-25.

雑誌／シリーズの名称は略さずに記入してください。

日本語の著書・雑誌・新聞・論文の文献表記方法は、次の通りです。

著書

市川裕『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会、2004 年、50 頁。

ロバート・N・ベラー『社会変革と宗教倫理』河合秀和訳、未来社、1973 年、343 頁。

三木英・櫻井義秀編著『日本に生きる移民たちの宗教生活－ニューカマーのもたらす宗教多元化』ミネルヴァ書房、2012 年、215 頁。

堀江宗正責任編集『日本の宗教事情 国内編 I』（シリーズ「いま宗教に向き合う 1」）岩波書店、2018 年、111 頁。

日本海地誌調査研究会『人道の港敦賀－命のビザで敦賀に上陸したユダヤ人難民足跡調査報告－』日本海地誌調査研究会敦賀上陸ユダヤ難民足跡調査プロジェクトチーム、2007 年、35 頁。

共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2018 年。

雑誌

基督教研究会『基督教研究』第 76 巻、第 2 号、同志社大学神学部、2014 年 12 月。

新聞

久保健一「曖昧な法学者統治；民主化実現の余地残す」（読売新聞 2009 年 2 月 12 日号所載）。

論文

市川裕「罪の赦しと父祖の徳－ユダヤ教『スリーホート』の祈り－」『筑波大学地域研究』第 6 号、筑波大学地域研究研究科、1988 年、260-261 頁。

小原克博「一神教と多神教をめぐるディスコースとリアルポリティーク」『一神教学際研究』第2号、同志社大学一神教学際研究センター、2006年、13-14頁、
<http://www.cismor.jp/uploads-images/sites/2/2014/02/d2c51acebf75bce1ecce270c28433c92.pdf>
(閲覧日)。

その他、不明な点がございましたら、編集委員会にお尋ねください。

15. ヘブライ文字、ギリシア文字、アラビア文字については、原語表記も認めます。その他のラテン・アルファベット以外の文字は、原則として、ラテン・アルファベットに転写し、かつ論文内で転写法を一貫させてください。

転写をする場合、可能な限り、Billie Jean Collins, project director, *The SBL Handbook of Style: For Biblical Studies and Related Disciplines*, second edition, Atlanta, Georgia: SBL Press, 2014 (以下 SBL)、第5章 (p. 55 以下) に準拠してください。ヘブライ文字については、SBL には、Academic Style と General-Purpose Style が掲載されていますが、投稿者の目的に応じて、どちらを用いてもかまいません (その他、コプト語、アッカド語、エジプト語、ウガリット語等の古代語の転写についても、SBL の使用を推奨します)。

アラビア文字については、国内の投稿者は、可能な限り、大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』(岩波書店) に準拠してください。海外からの投稿者に対しては、とくに転写法を指定しませんが、アラビア語、ペルシア語、トルコ語の転写については、可能な限り、ALA-LC (Library of Congress) に準拠してください。

これらのガイドラインの入手が困難な場合は、編集委員会に連絡してください。

16. 原稿は刊行後 PDF ファイルにし、執筆者に提供いたします。

問い合わせ・提出先

同志社大学一神教学際研究センター 『一神教世界』編集委員会

E-mail: journal@cismor.jp

Guidelines for Submissions
to *The World of Monotheistic Religions (WMR)*

Revised on March 31, 2020

1. This journal is designed to provide young researchers engaged in interdisciplinary research on monotheism with opportunities to publish their papers, with a view toward developing high-caliber researchers.
2. This is an online journal published annually in or around March, and it is made publicly accessible on the Doshisha University Academic Repository and the website of Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR).
3. In principle, eligibility for contributing papers is limited to individuals recommended by at least one research fellow of CISMOR. In order to submit a paper, when sending your final draft to the recommender, request that the recommender send the recommendation directly to the CISMOR editorial office (journal@cismor.jp). When published, the name(s) of the recommender(s) will appear at the end of the paper. The CISMOR research fellow will receive the recommendation form directly from the office.
4. Each submitted paper will be peer-reviewed, and the editorial committee will decide whether to accept it for publication. The letter of recommendation will be considered during the review process.
5. Submissions are limited to unpublished papers.
6. Send a summary of your paper (approximately 600 characters in Japanese or 250 words in English) via e-mail by the end of May. Please also specify the name of the recommending person. Any format is acceptable for the summary.
7. Your paper must be received by the end of July.
8. Prepare your paper in both Word (see below) and PDF formats. For the Word file, *use a template* for Microsoft Word, which can be downloaded from CISMOR's website (<http://www.cismor.jp/en/publication/>).
9. The paper should be written in either Japanese or English. You are responsible for having it proofread by a native speaker prior to submitting the paper if written by a non-native speaker, and then please also submit the certificate of proofreading.
10. In either language, the paper's text should be read from left to right.
11. The paper's length should be 16,000–20,000 characters (including 註 s) if written in Japanese and 6,000–7,500 words (including endnotes) if written in English. (Figures are not counted as words, but text within charts and tables is counted.)
12. The first page should include the title of the paper, the name(s) of the author(s), the organizational affiliation, and an abstract (approximately 400 characters in Japanese and 150 words in English) in both languages. Also add 5 keywords.

13. All notes should be provided together at the end of the paper. No bibliography is published, in principle.
14. If your paper includes references to books, magazines, and/or newspapers in a European language, please use the following citation rules in accordance with the Chicago Manual of Style:

Books

Joseph Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Louisville, Ky.: Westminster-John Knox Press, 1995), 20-50.

Edited books

Gary Anderson and Saul M. Olyan eds., *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 125; Sheffield, JSOT Press, 1991), 20-35.

Articles or chapters in a volume

Frank Moore Cross, "The Priestly Houses of Early Israel," in *Constituting the Community: Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride, Jr.* (John T. Strong and Steven S. Tuell, eds., Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2005), 35-55.

Entries in a series volume

John F. Robertson, "The Social and Economic Organization of Ancient Mesopotamian Temples," in *Civilizations of the Ancient Near East 1* (Jack Sasson *et al* eds.; New York: Scribner, 1995), 443-454.

Journal articles

Oliver Robert Gurney, "The Annals of Hattušili III," *Anatolian Studies* 47 (1997), 127-139.

Journals/articles online

Ada Taggar-Cohen, "Hittite Laws and Texts," *Bible Odyssey* (date of access).
<http://www.bibleodyssey.com/places/related-articles/hittite-laws-and-texts.aspx>

If the same writer appears more than once, write the name in full again. For example:
Frank Moore Cross, "The Priestly Houses of Early Israel," pp. 20-25.

Give journal/series titles in full form, not in abbreviations.

If your paper includes references to books, magazines, and/or newspapers in Japanese language, the citation methods are as follows:

著書

市川裕『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会、2004年、50頁。

ロバート・N・ベラー『社会変革と宗教倫理』河合秀和訳、未来社、1973年、343頁。

三木英・櫻井義秀編著『日本に生きる移民たちの宗教生活ーニューカマーのもたらす宗教多元化』ミネルヴァ書房、2012年、215頁。

堀江宗正責任編集『日本の宗教事情 国内編 I』（シリーズ「いま宗教に向き合う 1」）岩波書店、2018年、111頁。

日本海地誌調査研究会『人道の港敦賀ー命のビザで敦賀に上陸したユダヤ人難民足跡調査報告ー』日本海地誌調査研究会敦賀上陸ユダヤ難民足跡調査プロジェクト

トチーム、2007 年、35 頁。

共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2018 年。

雑誌

基督教研究会『基督教研究』第 76 巻、第 2 号、同志社大学神学部、2014 年 12 月。

新聞

久保健一「曖昧な法学者統治；民主化実現の余地残す」（読売新聞 2009 年 2 月 12 日号所載）。

論文

市川裕「罪の赦しと父祖の徳—ユダヤ教『スリーホート』の祈り—」『筑波大学地域研究』第 6 号、筑波大学地域研究研究科、1988 年、260-261 頁。

小原克博「一神教と多神教をめぐるディスコースとリアルポリティーク」『一神教学際研究』第 2 号、同志社大学一神教学際研究センター、2006 年、13-14 頁、
<http://www.cismor.jp/uploads-images/sites/2/2014/02/d2c51acebf75bce1ecce270c28433c92.pdf>（閲覧日）。

If you have any questions, please ask the editorial committee.

15. Hebrew, Greek, and Arabic can appear in its original script. In principle, other languages should be transliterated into Roman alphabet, using the same system of transliteration throughout the paper.

For the transliteration system, please comply with the guidelines specified in Chapter 5 (p. 55) of Billie Jean Collins, project director, *The SBL Handbook of Style: For Biblical Studies and Related Disciplines*, second edition, Atlanta, Georgia: SBL Press, 2014 (hereinafter referred to as “SBL”), as much as possible. SBL specifies two systems of transliterating Hebrew words—academic and general-purpose—so please use the one that best suits your purpose. (Use of SBL is also recommended for transliterating the words of ancient languages such as Coptic, Akkadian, Egyptian, and Ugaritic.)

To transliterate Arabic words, Japanese authors should comply with the guidelines of K. Otsuka, et al., eds., *Iwanami Isuramu Jiten (Iwanami Dictionary of Islam)* to the extent possible. While no particular system for transliterating Arabic words is specified for authors from other countries, ALA-LC (Library of Congress) is recommended for transliterating Arabic, Persian, and Turkish words.

If you have difficulty obtaining any of the abovementioned guidelines, please contact the editorial committee.

16. Published papers will be converted into a PDF file and returned to the authors.

For inquiries and paper submission, please contact:

Editorial Committee for *The World of Monotheistic Religions*

Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

E-mail: journal@cismor.jp

一神教世界
The World of Monotheistic Religions

発行日	2021 年 3 月 31 日
編集者	村上みか
発行所	同志社大学一神教学際研究センター (CISMOR) Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions 〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入 Tel : 075-251-3972 Fax : 075-251-3092 E-mail : rc-issin@mail.doshisha.ac.jp HP : http://www.cismor.jp

デザイン 高田太

不許複製・禁転載／Copyright : 2021 by CISMOR



同志社大学
一神教学際研究センター

<http://www.cismor.jp>

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入

rc-issin@mail.doshisha.ac.jp