

## ユダヤ教徒とキリスト教徒： 対話・論争・対立

オーラ・リモール

### 対話：教会とシナゴーク

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

年老いて、みじめな母よ、聞きなさい。  
乾いた不毛の無花果…  
私は不毛な魔術に迷わされない。  
虚偽の教えも学ばない。  
学ぶのは、ただ、私の花婿、イエスの知恵だけ。  
それは、求める者を残らず照らす。  
どうして、あなたは思い出さないのか。いかに神は…。  
イサクの息子であるヤコブのうちに、あなたを祝福し、あなたを豊かな者にし、  
そして、エサウのように、あなたがたを非難したのでは？  
あなたは、あらゆる祝福と賜物を否定されたユダヤではないのか？<sup>1)</sup>

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

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

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

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

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

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

まれている。

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

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

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

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

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

### 「ユダヤ教徒は証言者」論

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

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

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

聖典が、彼らの中で成就している。

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

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

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

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



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

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

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

## 論争：論駁的存在

---

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

この論争の主要なテーマの概要を以下に手短かに要約しよう。

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

## 対立：中世全盛期

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

この呼びかけが全ての人々によって応えられることを希望する。

---

## 注

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

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

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