

聖書学における反ユダヤ教主義 ——「規範的ユダヤ教」から「共通ユダヤ教」へ——

上村 静*

2 コリント 3:6, 14「神は私たちに、新しい契約に仕える資格を与えてくださいました。文字ではなく霊に仕える資格です。文字は殺し、霊は生かします。……彼ら(ユダヤ人)の考えはかたくなにされたのです。今日に至るまで、古い契約が朗読されるときには、同じ覆いが除かれずに掛かったままです。それはキリストにあって取り除かれるものだからです。」

(協会共同訳、一部修正)

序

周知のように、キリスト教の聖書は「旧約聖書」と「新約聖書」の二つの聖書から成り立つ。この「約」は「契約」(Testament)の省略形であり、キリスト教は「古い契約」と「新しい契約」の二つの書物群を聖書としていることになる。「古い契約」というのは、もともとのユダヤ教の契約のことであり、それが「古い」というのは、キリスト教が新しい契約を立てたことによってそれまでのユダヤ教の契約はキリスト教の契約によって取って代わられ、置き換えられたという考えを表している。置き換えられたということは、その契約はもはや無効になったということであり、ファリサイ派や後のラビに代表されるユダヤ教はキリスト教の登場によってその役を終えたということを意味する。しかし、ユダヤ人の側からすれば、彼らの契約は今なお有効なのであり、またキリスト教の主張する「新しい契約」は受け入れられない。そうしたユダヤ人の態度は、キリスト教の側からすると古い契約に執着した者たちということになる。こうしたキリスト教の考えを交代神学ないし置換神学(supersessionism/replacement theology)といい、キリスト教会の伝統的な反ユダヤ教主義を表している。

* 尚絅学院大学教授

他方、新しいものを嫌悪するローマ社会にあつて新奇な邪教と見なされた初期キリスト教にとって、ユダヤ教の聖書は自己の起源の古さを証明してくれるものでもあった。殉教者ユスティノス(100?-165 年)は、「(聖書は)あなたたち(ユダヤ人)のものではなく、われわれ(クリスチャン)のものだ。なぜなら、われわれはそれを信じているのに、あなたたちはそれを読むが、そこにある精神を捉えていない」(『トリュフォンとの対話』29:2)と言い、さらに「キリストがイスラエルでありヤコブであるのだから、キリストの腹から切り出されたわれわれは、なおさら真のイスラエルの族なのだ」(同 135:3)と主張する。オリゲネス(185?-254?年)もまた、「モーセや預言者はプラトンだけでなく、ホメロスよりも古い」(『ケルソス駁論』6:7)という。こうして初期キリスト教は、「旧約聖書」という言い方に二重の意味を込めた。「古い契約」ということで、ユダヤ教はキリスト教の「新しい契約」に取って代わられたものと宣言するとともに、その古い歴史に起源をもつ伝統的な宗教としてローマ社会に自らを提示したのである。「古い」と言いつつ「聖書」とすることの理由はここにある。

ユダヤ教を終わったものとし、ユダヤ人の遺産である聖書を「古い契約」と呼びながら自分のものにしてしまうキリスト教神学は、きわめて露骨な反ユダヤ教主義と言わねばならない。しかし、科学的・客観的を標榜するはずの近代聖書学にも、学術的な仕方と同じ反ユダヤ教主義を更新し続けている可能性がある。本稿では、教会の伝統にとらわれず、むしろそこからの解放を求めたはずの近代聖書学が、なにゆえに反ユダヤ教主義から逃れられないのかを検証する。

1. 近代聖書学のはじまり

1.1 はじまり

17 世紀にデカルトの懐疑主義が広まり、スピノザが「なぜモーセの死が彼自身の書に書かれたのか」という疑問を呈したところから聖書に対しても歴史批判的な視点をもつ者が現れてきた。18 世紀の啓蒙主義時代に入ると、近代歴史学が成立し、歴史資料を批判的に扱う方法論が確立されていくようになる。こうした中、ドイツのプロテスタント学者によって聖書の歴史批判的研究がはじめられるようになった。その際のスローガンは「原始教会からイエスへ帰れ」というものであり、プロテスタントら

しく教会の伝統からの解放を目指すものでもあったが、同時にそこには古いものには新しいものより価値があるという価値判断もはたらいていた。

1.2 旧約聖書学(1870年代-1940年代)

19世紀の旧約聖書学の画期は、ヴェルハウゼン(1844-1918年ドイツ)による資料仮説の提示にあった。ヴェルハウゼンの説は以下のようにまとめられる¹。

- (1) 律法(モーセ五書=創世記-申命記)は、4つの文書資料(ヤハウィスト、エロヒスト、申命記派、祭司文書)の編纂物であり、もともとは六書(創世記-ヨシュア記)であった。
- (2) 律法の最終編纂は、預言者の伝統が終わったバビロン捕囚後に年代づけられる。
- (3) 成文律法の創造は、古代イスラエルの歴史と後のユダヤ教の歴史との断絶を標づけた。

この仮説については、歴史的・文献学的批判の成果として以下の有効性を確認できる。

- (1) 律法は何らかの諸資料(口頭および文書)の編纂物である。
- (2) その最終編纂はバビロン捕囚後に年代づけられる。

しかし、この「学問的」な帰結は、西洋の反ユダヤ教主義に棹差すことになった。律法の編纂は預言者の活動よりも遅い時期ということになるが、古いものは新しいものより価値があるという考えがあったため、預言者は律法よりも真実であるという主張へとつながった。

「旧約聖書」という呼称には二つの相矛盾する考えが含まれている。それが「旧約契約」であるからには、もはやそれには意義を見出さなければならずであるが、同時にそれが「聖書」であるからには、キリスト者にとって有意義なものでなければならない。預言書の中にキリストの預言を見出すことは可能であるし、それがイエスにおいて成就したと信じるキリスト者にとって、神のはたらきをそこに見ることは容易であるが、「律法の終わり」(ロマ 10:4)を告げたパウロの教えにもとづくドイツのプロテスタン

¹ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883, 初版 1878)。

トにとって——ドイツは宗教改革の立役者ルターの母国であり、そのルターはパウロの「信仰義認論」を再発見したのであった——、律法の中に意義を見出すことは困難であった。それゆえヴェルハウゼンの研究成果は、大いに歓迎されるものであった。律法には古い伝承が含まれているのであり、そこに価値を見出すことで、キリスト教信仰に有意義な解釈を提示できるようになった。さらに、預言者が律法よりも古いとされたことは、より古いもの、それゆえにより価値あるものがキリストを預言していたのであり、その預言の成就を信じるキリスト教こそが預言者の宗教の正当な継承者であると主張されるようになった。そして最終形態としての律法——ユダヤ教徒にとって最も大切な聖典——は、新しいもの、墮落したものとして容易に否定される。こうして、キリスト教こそが真の宗教であり、ユダヤ教はそれにとって代わられたのだという交代神学が「学問的」な衣装をまとして更新されることになった。

1.3 新約聖書学(1870年代-1940年代)

19世紀後半から20世紀前半にかけての新約聖書学界においては、顕著に反ユダヤ教主義の主張がなされるようになった。ここでは E.P.サンダース『パウロとパレスチナのユダヤ教——宗教のパターンの比較——』(1977)による批判的総括を引用する²。

(ユダヤ人自身の口によってキリスト教の教義の真実を証明するために)18世紀のあいだキリスト教文学は、主にキリスト教神学とユダヤ人の見解の合意を示そうとしていた。……しかし F.ヴェーバー³と共にすべてが変わった。彼にとって、ユダヤ教はキリスト教のアンチテーゼであった。ユダヤ教は律法主義の宗教であり、神は遠く離れて近寄りがたい存在であった。キリスト教は、行為より信仰に基づいており、近寄ることのできる神を信じている。(p. 33、強調はサンダース)

² E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1977)。サンダースの要約はムーアの論文(下記注7)にもとづいている。

³ Ferdinand Weber (1836-1879), *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*, Dörfling & Franke, Leipzig 1880 (改訂版: *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 1897)。

ここで言及されている F.ヴェーバーのユダヤ教についての描写は、新約聖書学界の次世代に多くの影響を与えた E.シューラー(1844-1910)⁴と W.ブセツト(1865-1920)⁵の著作に受け継がれた。ブセツトはキリスト教成立時期のユダヤ教を「後期ユダヤ教」(Spätjudentum)と呼んだ。「後期」というのは、キリスト教が成立することによってもうすぐ終わりを迎えるという意味であり、その後の聖書学界において交代神学を象徴する名称となる。サンダースはこうした特にドイツの研究について、次のようにまとめている。

特に注意すべきは、プロテスタントがローマ・カトリック教会に対して最も反対したいと思う見解のユダヤ教への投影、すなわち義務以上の行為によって得られる徳の宝庫の存在である。ここには、プロテスタント-カトリック間の論争の古代史への再投影があるのであって、ユダヤ教はカトリックの役割を、キリスト教はルター派の役割を果たしているのである。(p. 57)

サンダースの見立てによれば、ドイツのプロテスタント神学者は、古代ユダヤ教の中にカトリックを見出したのであり、反カトリックの心情をユダヤ教に投影したのである。

こうしたドイツの研究に対する反論もあった。とりわけ、アメリカ人の牧師にして研究者であった G.F.ムーア(1851-1931)⁶は、1921 年に「ユダヤ教に関するクリスチャン著述家たち」という論文において、2世紀から20世紀までのクリスチャン著述家のユダヤ教に対する偏見と無理解を

⁴ Emil Schürer, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte*, 1874 (改訂版: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1886-90).

⁵ Wilhelm Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*, 1892; *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 1903 (第2版1906)。ブセツトは「宗教史学派」(ゲッティンゲン大学、1880-1930頃)のメンバーであり、同派の背景には西洋の植民地主義があり(D. M. Segroves, “Racializing Jewish Difference: Wilhelm Bousset, the History of Religion(s) and the Discourse of Christian Origins” Ph. D. dissertation submitted to Vanderbilt University, 2012 参照)、また彼の弟子である R・ブルトマン(1884-1976)に影響を与えた。ブルトマンは、20世紀における最も偉大な新約学者かつ神学者の一人に数えられる。

⁶ George Foot Moore、パットナム長老教会牧師、ハーバード大学教授。

批判した⁷。そして 1927-30 年にかけて、3 巻からなる大部の『キリスト教暦最初の数世紀におけるユダヤ教——タナイームの時代——』を公にした⁸。ムーアは、聖書とラビ・ユダヤ教の断絶を強調するクリスチャン学者の見方に対して、むしろその連続性を強調することでユダヤ教に対する偏見を是正しようとした。第 1 巻の序文において、ムーアは同書の目的を次のように語る。

本書の目的は数世紀にわたるユダヤ教を再現することであり、それはそれ自体が常に真正とみなしてきた伝統の中に自らを提示している決定的な形態を前提としていた。(p. vii)

そして第 3 巻(巻末注の巻)の序文において、自らの研究をまとめて次のように言う。

幸いなことに私が自らに課した課題にとっては、ラビ・ユダヤ教——私は「規範的ユダヤ教」(normative Judaism)という名を好むが——と呼ばれるものの主流について、一方の端の聖書と他方の端である 2 世紀のタナイーム資料との連続性と進展の方が、多様性と相違よりもはるかに重要である。(p. vi)

ムーアは、ユダヤ教に対する誤解と偏見を正すために、聖書の時代からラビ・ユダヤ教へと連綿と続く形態を「規範的ユダヤ教」と名づけた。しかしながら、ムーアはラビの宗教を 1 世紀の全ユダヤ教にとっての「規範」として提示したと(誤)解された⁹。

こうしてムーアやユダヤ人学者たちによる批判にもかかわらず、ファリサイ派に代表される 1 世紀パレスチナの規範的ユダヤ教は、律法主義的な行為義認論の宗教であったという考えがクリスチャン学者のあいだに広まっていった。そして、史的イエス研究においてはイエスは律法主義

⁷ G. F. Moore, “Christian Writers on Judaism”, *Harvard Theological Review* 14 (1921) 197-254.

⁸ G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim* (3 vols.; Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1927-30).

⁹ ムーアは彼自身の教え子であるグッドイナフにさえそのように(誤)解された。しかし、ムーア自身は 2 世紀になってラビ・ユダヤ教は「規範的」になったと主張したのだという。サンダース 1977(上記注 2) 34、注 11。

的なファリサイ人を批判した人物とされ、またパウロ研究においてはパウロはファリサイ派に代表されるユダヤ教の律法主義を否定したという見解が主流をなすようになった。

1.4 まとめ

近代聖書学は、聖書テキストを、聖なるものではなく、普通の文学として批判的に扱うことから始まり、その「歴史」に焦点を当ててきた。それは、科学的——それゆえ「客観的」——な方法論を適用することによって、教会の伝統的な権威に挑戦した。その中心は、マルティン・ルターがカトリック教会を改革したドイツにあった。ドイツのプロテスタント学者は、ローマ・カトリックに似た宗教のパターンを(疑似)歴史的に古代ユダヤ教に見出した。1世紀のファリサイ的ユダヤ教を否定しながら、彼らは同時代のカトリックを否定したのである。彼らは歴史であるかのように神学を書いた。しかし、彼らの著作が歴史的科学的であるように見えたため同時代と次世代の読者は、彼らの神学的偏向を認識できなかった。1世紀のユダヤ教が律法主義的であったという見解は、1970年代にいたるまで西洋の聖書学界に広がっていた(この見解は日本では今でも受け入れられているが、そこでは数少ない聖書学者の間だけでなく、中高生の世界史の教科書にまで入りこんでいる)。このように、近代聖書学は伝統的なキリスト教の反ユダヤ教主義、すなわち交代神学を更新したのである。

聖書学者のほとんどは、反ユダヤ人主義(anti-Semitism)の支持者ではなく、むしろその多くは(おそらく)ユダヤ人の同僚や友人を持っていた。しかし彼らの著作に表された反ユダヤ教主義(anti-Judaism)は第1次世界大戦後のドイツにおける反ユダヤ人主義を後押しすることになった。

2. ホロコースト後の聖書学(1950年代～)

2.1 旧約聖書学

旧約聖書研究のほとんどは、「古代イスラエルの宗教」に焦点を当て、その後のユダヤ教を無視している。今なお聖書テキストの中より古い伝承を求め、「元来の」意味——そこには今日のクリスチャンにとっての意味があるはずだという前提のもとに——を探求しており、テキストの現

在の形にはあまり注意が払われない¹⁰。律法研究は、今なお最終形態としてのモーセ五書への関心は薄く、相変わらず資料の特定に焦点が当てられている¹¹。預言書研究についても、「元来の」預言者の言葉と後の編集者の手を分離することが好まれ、その際には元の預言者の言葉のすばらしさと編集者によるその矮小化が対比されることが多い¹²。「より古い」素材に対する関心は、暗黙裡に交代神学を前提している。

クリスチャン学者に内包される反ユダヤ教主義を語るエピソードとして、ジョン・ストラグネル(1930-2003、ハーバード大学)のインタビュー記事は示唆的である。彼は死海写本プロジェクトの編集長として、イスラエルの高級紙ハ・アレツ(1990年11月9日)のインタビューに答え、ユダヤ教について次のように発言した。

それは恐ろしい宗教です。それはキリスト教の異端であり、私たちは異端者には異なる対応をします。あなたたちはどうしても改宗させられなかった現象です、そうすべきだったのに。

この記事の後、彼は編集長の座を追われることになった。

2.2 新約聖書学

1950年代以降、クリスチャン学者は「ファリサイ的」(Pharisaic)という言葉で「偽善者」という意味で使うのをやめたが、ユダヤ教に対する律法主義観は依然として優勢だった。上述したようにサンダースは、『パウロとパレスチナのユダヤ教』(1977)¹³において、彼以前のクリスチャン学者

¹⁰ 「元来の」意味を求める旧約学の問題について、拙稿「聖書解釈の限界とその現代的意義」『京都ユダヤ思想』4号(2013年)101-104頁参照。

¹¹ 例えば、池田裕(他)監修『新版総説 旧約聖書』(日本キリスト教団出版局、2007)の「モーセ五書」(大住雄一)の項は、諸資料の解説はあるが、最終形態の使信についての解説はない。K.シュミート『旧約聖書文学史入門』(山我哲雄訳、教文館、2013)も同様である。

¹² 預言者には「普遍主義」や「個人主義」といった特徴づけが肯定的な視点からなされ、それが後のキリスト教に繋がるという主張がごく普通になされている。拙稿「古代ユダヤ教における「民族主義」「普遍主義」「個人主義」——キリスト教への系譜」『キリスト教信仰の成立——ユダヤ教からの分離とその諸問題——』(fad叢書4、関東神学ゼミナール、2007)49-92参照。

¹³ 前掲書(上記注2)。

を批判し、「その見解を破壊する」(p. 59)とし、そして同書において、「ユダヤ教の様々な形態の比較」と「パウロとパレスチナのユダヤ教の比較」を試みた(p. xii)。同書の目的について、サンダースは次のように述べている。

明らかに望ましいのは、ある宗教全体、部分とすべてを他の宗教全体、部分とすべてと比較することである。……問題は、どうやって 2 つの全体を発見するかにある。……私は「宗教のパターン」という概念が、これを可能にすると確信している。(p. 16)

(私の)意図は、むしろ、パウロの宗教とパレスチナのユダヤ教文献に反映された宗教の諸形態との基本的な関係についての疑問に答えることにある。(p. 19)

そして聖書後時代のユダヤ教について、以下の結論を提示する。

すべての広範な見解は、「契約規範主義」(covenantal nomism)というフレーズにまとめることができる。簡単に言えば、契約規範主義は、神の計画における自分の位置は契約に基づいて確立され、その契約は人間の側の適切な応答としてその掟を遵守することを要求するのだが、罪のための贖いの手段をも提供するという見解である。(p. 75)

前 2 世紀初頭から後 2 世紀後半まで契約規範主義が維持されたその一貫性ゆえに、契約規範主義は後 70 年以前のパレスチナに浸透していたという仮説を立てなければならない。このようなものが、イエスおよびおそらくはパウロに知られていた宗教の基本的なタイプであった。(p. 426。強調はサンダース)

パウロの宗教については、それを「参与論的終末論」(participationist eschatology)と名づけ、それによれば信者は救われるが、それはキリストが来るときのことであると特徴づける(p. 549)。

サンダースは、1992 年の『ユダヤ教——前 63 年—後 66 年の実践と信仰——』において「契約規範主義」を「共通ユダヤ教」(common Judaism)の概念に発展させた(p. 47)¹⁴。この概念は、新約聖書学者によって広く受け

¹⁴ E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63B.C.E.-66C.E.* (London-Philadelphia: SCM Press, 1992). E. P. Sanders, “Common Judaism Explored,” in W. O. McCready and A. Reinhartz (eds.), *Common Judaism: Explorations in Second-Temple Judaism* (Minneapolis: Fortress, 2008) 12 と 228 注 8 の回顧によれ

入れられ、今なお(主に北米で)活発になされている新しい学術的運動である「パウロについての新しい視点」(New Perspective on Paul = NPP)をもたらした。

サンダースの一連の研究および従来のクリスチャン学者によるユダヤ教研究批判によって、「後期ユダヤ教」(Spätjudentum)という名は、ラビ・ユダヤ教のはじまりを意味する「初期ユダヤ教」(early Judaism)へとその名を変えることになった——聖書とラビの間ということで「中期ユダヤ教」(middle Judaism)という呼称を提唱する者もいる。

2.3 「共通ユダヤ教」という問題

サンダースの提唱する「契約規範主義」および「共通ユダヤ教」という概念には賛否両論の反応があったが、特に強く反対したのはユダヤ人のラビ文献研究者 J. ニューズナーであった。彼によれば、サンダースの言う「契約規範主義」はあまりに自明で無意味である¹⁵。そこでニューズナーは、古代ユダヤ人によって生み出された多様なシステムのそれぞれは、閉じられた社会集団のための世界観と生活様式を構築しており、聖書といくつかのテーマを共有していたとしても、それぞれ本質的に区別される社会・宗教的建造物と見なしうるほど十分に異なっていたとして、複数形のユダヤ教、「諸ユダヤ教」(Judaisms)を強調した¹⁶。

一見すると、ここでの問題はユダヤ教の統一性(unity)と多様性(diversity)について、どちらに重点を置くかの違いのように見える。しかし、どちらに重点を置くにしても、それが「ユダヤ教」であることは前提とされており、その限りにおいてなにかしら「共通」(common)するものがある

ば、『パウロとパレスチナ・ユダヤ教』(1977)の中にすでにそうした考えはあったという。

¹⁵ Jacob Neusner, “The Use of Later Rabbinic Evidence for the Study of Paul,” in W. S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism* (6 vols.; Chico: Scholars Press, 1980) 2:43-63.

¹⁶ Jacob Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah* (Chicago: University of Chicago Press, 1981) 24, 同“Parsing the Rabbinic Canon with the History of an Idea: The Messiah,” in *Formative Judaism: Religious, Historical and Literary Studies, 3rd series: Torah, Pharisees, and Rabbis* (BJS46; Chico: Scholars Press, 1983) 173.

ことは当たり前のことであり、また多くのセクトに分かれていたこともすでに自明のこととなっている。契約規範主義とは、要するに神とイスラエルの民の契約を前提として受け入れ、それゆえに律法を遵守するというあり方のことなので、それはあえて common という形容詞を冠するほどのことではない。他方、いくらセクトに分かれているといっても、たしかにこの契約は前提とされていたのであるから、「ユダヤ教」という単語を複数形で表記するというのもあまりに大げさである。まさにこの契約内容をどう解釈するかこそがセクトの分争点になっていたのであるから、「共通ユダヤ教」という言い方も「諸ユダヤ教」という言い方も偏向的であると言わねばならない。そして、サンダースもニューズナーも「ユダヤ教」の基盤として契約を認めており、かつ両者とも多様性をも認めているのであるから、こうした「ユダヤ教」をあえて修飾語つきで表現するということには、たんに統一性か多様性かというだけではない問題があると考えねばならない。ニューズナーが「諸ユダヤ教」ということを言い出したのは、サンダースに対するアンチ・テーゼであった。彼がこのテーマを強調するのは1980年代前半だけであるし、彼の膨大な著書には、「諸ユダヤ教」(Judaisms)をタイトルに掲げているものはない。

では、サンダースはなぜ「契約規範主義」という概念——それが後に「共通ユダヤ教」という呼称に繋がる——を必要としたのか。

上述したように、サンダースが『パウロとパレスチナのユダヤ教』を執筆したのには、二つの動機があった。それは、キリスト教、特にパウロとユダヤ教について、「宗教の型」(patterns of religion)、「宗教の全体」(an entire religion)を比較することと、ラビ・ユダヤ教についてクリスチャン学者の間に広まっている見解——律法主義的・功績主義的宗教——を打破することであった¹⁷。

サンダースの「宗教の型」を比較するという目的は、それ以前のモチーフや要素の比較という研究では不十分であり、彼の意図は、「パウロの宗教とパレスチナのユダヤ文献に反映している宗教の諸形式の基本的な関係という問いに答えることである」という¹⁸。タナイーム文学を扱うことについては、それが新約学者の間でパウロとの比較研究に広く用いられ

¹⁷ Sanders 1977 (上記注2) xii。

¹⁸ 同上、19。

ていることと、それがより古い他の諸文献より「宗教の型」を描くのに都合がよいからだという¹⁹。

しかしながら、この方法論にはいくつかの根本的な問題が孕まれている。70年の神殿崩壊以前のユダヤ教とそれ以後のラビ・ユダヤ教との間にはやはり大きな断絶があるのであって、それを一括りに論ずるのは——たとえ新約学者のラビ・ユダヤ教に対する誤解を解くという目的になにほどかの正当性があるとしても——歴史学としては問題が大きい。また、「パウロの宗教」と言うけれど、パウロの生前にはまだ「キリスト教」は存在しない。ユダヤ教の1セクトとしてのキリスト派があったに過ぎない。ユダヤ教の1セクトをユダヤ教の総体と区別された別の「宗教」と呼ぶならば、ファリサイ派やサドカイ派もやはり別の宗教になるはずであり、それならば「共通ユダヤ教」ではなく「諸ユダヤ教」になるはずだ。実際、サンダースは「パウロの宗教」を「参与論的終末論」と呼ぶが、1世紀のユダヤ教のセクトの多くは、サドカイ派を除けば同じである。ファリサイ派もエッセネ派もクムラン共同体も、洗礼者ヨハネ教団もキリスト教会も、終末論にもとづいて自分たちのグループに「加入」することを救済論的に条件づけていた(それゆえそれらは「セクト」と呼ばれるのである)。「パウロの宗教」とはこうしたユダヤ教のセクトと「型」としては変わらない。こうしたセクト運動は、前3世紀にはじまるにしても、活発に多様化するのの後1世紀であり、それは66-74年の対ローマ戦争と無関係ではない。「パウロの宗教」と比較するならば、当時のセクト運動をこそ比較対象にしなければパウロの「ユダヤ教」との関係は見えてこない。しかし、サンダースの方法論上の問題はこれだけではない。

サンダースは、ヴェーバーに代表される19世紀のユダヤ教についての見解を「壊すこと」をひとつの目的にしていた(上述)。その目的は十分に達成されたと言える。しかしながら、それは必ずしも新約学者に巣くう反ユダヤ教主義を潰えさすものとはならなかった。ユダヤ教が「律法主義的・功績主義的宗教」でなかったとしても、その「総体」を「パウロの宗教」と比較するという研究は、研究者自身にその意図がなかったとしても、ユダヤ教とキリスト教の優劣を価値判断する傾向を持ってしまう。「パウロについての新しい視点」(NPP)を代表するJ.D.G.ダンは、「共通ユダヤ教」

¹⁹ 同上、24-25。

における契約規範主義の問題は「排他的民族主義」にあり、それをパウロは克服したと主張するのだが²⁰、こうしたユダヤ教の総体を「排他的民族主義」と平然と言っているのけるあり方は、疑いなく「反ユダヤ教主義」(anti-Judaism)である。「パウロの宗教」と比較される限り、「総体としてのユダヤ教」、つまり「ユダヤ教」そのものが、クリスチャン学者によって全否定される結果になる。

「共通ユダヤ教」とは、結局のところ新しい「規範的ユダヤ教」なのである²¹。そこには、ファリサイ派とラビだけでなく、普通のユダヤ人も含まれる。そして「パウロの宗教」とはキリスト教以外の何者でもない。したがって「共通ユダヤ教」と「パウロの宗教」の比較という試みは、ユダヤ教とキリスト教の比較にならざるを得ない。19世紀には「規範的ユダヤ教」はファリサイ派ないしラビによって代表されたが、今や「共通ユダヤ教」はすべてのユダヤ人によって代表されてしまう。それは「律法主義的」でも「功績主義的」でもないかもしれないが、結局は「パウロの宗教」、とはすなわちキリスト教によって克服されるべき宗教にされてしまうのである。ニューズナーが「諸ユダヤ教」という奇異な表現をあえて用いた理由はここにあったのだ²²。19世紀のクリスチャン学者の反ユダヤ教主義(ファリサイ派／ラビ vs キリスト教)を批判したサンダースは、自ら再び新約学界の反ユダヤ教主義(ユダヤ人 vs クリスチャン)を更新することになった。

最後に、パウロ研究についても問題を残している。なるほどユダヤ教の「総体」は律法主義的ではないとして、しかし、パウロが否定しようとしたのはまさに律法主義的なあり方だったのではないか。なぜなら、回心前のパウロこそがそのひとりだったのだから。パウロ研究は、ユダヤ教の「総体」との比較によってなにを得られるだろうか。パウロは、理念的に抽出されたユダヤ教の総体、「共通ユダヤ教」なるものを問題にしていたのだろうか。むしろ、パウロが念頭においていた個別のユダヤ的生き方(vari-

²⁰ J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville: Westminster John Knox Press 1990) 248。ダン は NPP の名付け親である。

²¹ サンダース 1992 (上記注 14) 47 では、‘common’は‘normal’であり、限定的ながら‘normative’であると説明されている。

²² ニューズナーはこの点を批判したのだが、サンダースはそれを理解できなかった。

ous Jewish ways of life)をこそ考察すべきではないか。

3. 古代ユダヤ教における「不浄」と「差別」を論ずる困難

19世紀に「律法主義」として特徴づけられたユダヤ教の法規定には、安息日、祝祭日、割礼、清浄規定が含まれていた。清浄規定は、人や物を「聖」と「穢れ」に分けると考えられていた——聖なる神殿と神殿外の穢れた土地、聖地と穢れた異国、聖なるユダヤの民と穢れた異邦人、聖いユダヤ人(祭司、レビ人、ファリサイ人など)と穢れたユダヤ人(慢性病者、穢れとみなされる職に従事する人たち——娼婦、徴税人、羊飼いやなど)。

清浄規定は様々な差別の原因とみなされた。律法主義のユダヤ教は、差別的な宗教として特徴づけられ、それは克服されるべきものであり、キリスト教はその差別的な宗教を克服したとされた。こうして清浄規定は、キリスト教の交代神学を正当化するために利用されてきた。

1980年代以降、差別問題に敏感な一部のクリスチャン学者は、ユダヤ教の清浄規定のこうした解釈が聖書学における反ユダヤ教主義を引き起こすことに気づくようになった。反ユダヤ教主義を避けるため、彼らはこれらの規定を神殿祭儀の問題にのみ結び付け、様々な差別については、清浄規定ではなく、道徳的な問題に結びつけた²³。しかし、この解決策は別の差別を引き起こす。特定の職業に従事する人々がみな「不道徳」と特徴づけられてしまう。ここにはもう一つのクリスチャンの関心事が現れている。清浄／物質の問題は野蛮であり、道徳的／精神的なものにははるかに価値があるのだ、と。

しかし、真の問題は、1世紀のユダヤ教のあり方をユダヤ教の総体として捉える見方にあると言わねばならない。1世紀のパレスチナに清浄規定に対する強い関心をもつ者たちがいたこと、それが特定の人たちに対する差別を引き起こしていたこと、そうした事実があったからといって、聖書後時代のユダヤ教のすべてがそれによって特徴づけられるわけではない。それぞれの地域には、それぞれの時代に、様々な差別があったし、今も根強い差別もあれば、新しく生み出された差別もある。そうした差別の

²³ 例えば、J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (N. Y.: Oxford Univ. Press, 2000); 同、*Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (N. Y.: Oxford Univ. Press, 2006)参照。

問題を論じるには、それぞれの地域ごと、時代ごとにその原因を考察していく必要がある。イエスの活動に被差別者との交流があったのであれば、そもそもなぜそれらの人は被差別者とされたのかを考えなければならない。その要因の一つとして清浄規定についての関心の高まりがあったとしても不思議ではない。1世紀はエルサレムに神殿があった時代であり、神殿は聖性を要求する。神殿を中心に人々の生活が規定されている社会にあつては、祭儀以外の日常生活にも清浄規定はかかわってくる。さらには、ローマ支配という現実ゆえに終末待望の強まった時代であったから、救済論と清浄規定が結びつけられたとしてもなんら不思議なことではない。そうした背景からイエスの活動と処刑もよりよく説明できる可能性が出てくるであろう。

しかし、1世紀の清浄規定が差別を生み出す一つの要因であったからといって、それが後のラビ・ユダヤ教も含めたユダヤ教を代表するわけではない。回心前のパウロのような民族主義者にして律法主義者である個人がいたからといって、それでユダヤ教の総体が排他的民族主義の律法主義的宗教と特徴づけられるわけではない。あくまでそういう傾向の強まった時代があったというだけのことである。問題はユダヤ教にあるのではなく、なんとしてでもそれを否定しなければならないという強い動機をもつクリスチャン研究者の側にあるのだ。

4. 結論

クリスチャンの聖書研究は、古代から現代にいたるまで、つねに反ユダヤ教主義を内包している。これは、いつの時代にも一部に差別的なクリスチャンが存在してきたからというわけではない²⁴。むしろこれはキリスト教の本質的な性格によって引き起こされている事態であると考えなければならない。

パウロは律法を「古い契約」として否定し、その代わりに信仰を「新しい契約」として置き換えた。「古い契約」が有効であるならば、キリスト教は

²⁴ 例えば土井健司『キリスト教を問いなおす』（ちくま新書、2003）は、キリスト教会の振ってきた様々な暴力を一部の悪者の存在に帰するが、こうした安直な弁解は、護教論の名に値しないというだけでなく、キリスト教が内包する暴力性を隠蔽することで、次なる暴力を容認してしまう。

その存在理由を失うことになる。したがって、キリスト教は何らかの仕方
でユダヤ教を否定しつづけなければならない。パウロのキリスト教自体
に反ユダヤ教主義が内包されているのである。しかし、いつまでも生みの
親を否定することで、自らの存在意義を確認しようとする宗教であり続
ける必要はない。キリスト教にそれ自体の真理性が認められるのである
ならば、他宗教を否定する必要はないはずだ。現代の聖書研究は、歴史的
にも神学的にも反ユダヤ教主義を求めない、他宗教を否定しない、自らの
排他的絶対性を要求しない別の形態のキリスト教を探求しなければならない。