

# アブラハム・ミカエル・カルドローズの 神学とメシア論

## —シャブタイ派思想の多様性の側面—

山本 伸一

### 1 序論

ヨーロッパが近代化へ向かいつつある 17 世紀後半に、オスマン帝国領内を中心にして、ユダヤ教の歴史を語る上で欠くことのできない出来事が起こった。シャブタイ派運動と呼ばれる終末論的メシア運動である。その規模の大きさから、しばしば原始キリスト教の宣教活動と比較されるこのメシア運動は、メシアを自称するシャブタイ・ツヴィ (1626-1676) を信じる人々の活動によって広範囲に展開した。その結果、世界の終末と新たなメシアの時代を待ち望む期待感、西欧から中東に至るまで、多くのユダヤ人共同体に及んだ。ところが、1666 年、メシアとしての名声が高まった運動の絶頂期に、ツヴィは帝国当局に捕えられてイスラームに改宗してしまう。メシアの王国を築いてユダヤ人に贖いをもたらすため、時のスルタン、メフメト 4 世に王位移譲を申し出ようと企てた結果であった。この「メシアの挫折」を当時流布していたカバラーの言説に基づいて逆説的に理解する試みこそが、シャブタイ派の思想を特徴付けている。すなわち、シャブタイ派のメシア論は、棄教という冒流の極みをメシアの証として解釈すべく、正邪一体の教義を構築することに多くの思弁的努力を傾注してきたのである。

近代ユダヤ学において、それまで過小評価されてきたカバラーの重要性を証明してみせたゲルシヨム・ショーレム (1897-1982) は、シャブタイ派運動を初めて包括的に研究した人物でもある。その研究においては、ツヴィの棄教後にも彼を信奉し続けたカバリストのうち、とりわけガザのナータンことアブラハム・ナータン・ベン・エリシャ・ハイム・アシュケナズィー (1644-1680) に光が当てられた。ツヴィのメシアとしての自覚をメシア運動のプロパガンダへと発展させた彼は、自らの神とのつながりに訴えて、ツヴィの正当性を証立てる預言者として振舞った。ショーレムによれば、この神秘家は 16 世紀に流布し始めたイツハク・ルーリア (1534-1572) のカバラーに見られる善悪論に依拠してツヴィの冒流行為を解釈したために、当時のカバリストにメシア信仰を容れさせることに成功した。また、終末の贖いに備えるために、全ユダヤ人に向かって悔悛と禁欲を説いたことで、多くの大衆の信望を集めることにもなった。すなわち、ショーレムは、メシアであるツヴィ自身よりも、ガザのナータンのメシア論とプロパガンダがシャブタイ派運動の熱狂を作り上げたと主張したのであった。このようにショーレムの研究においては、ツヴィとナータンの相補

的な役割が特に強調されるが、ここではシャブタイ派思想の多様性の一側面を分析するために、実際にはツヴィをメシアとして宣揚したカバリストはナータンだけではないという事実に注目する。彼らの多くはツヴィやナータンの周辺で活動する者たちであった。だが、本論考で取り上げるアブラハム・ミカエル・カルドーゾ（1627-1706）は、ナータンに比肩するほどの熱烈な論陣を張ってツヴィの棄教を弁明した人物でありながら、主流派とは一線を画して活動を続けたカバリストであった。ショーレムはその思想がシャブタイ派運動に貢献したとは考えなかったが、その特殊な出自と思想的傾向がシャブタイ派のなかでも際立っていたというだけでなく、一部の信奉者に少なからぬ影響を与えていたという点で、カルドーゾは考察に値する興味深い思想の軌跡を残している。

カルドーゾは17世紀のスペインでマラーノ（15世紀のイベリア半島追放の際に改宗を選んだユダヤ人の呼称）の家系に生まれ、その地でカトリック神学や医学を学んだ後、21歳のときにヴェネツィアに渡ってユダヤ教へと回帰した人物である。ユダヤ人がスペインから放逐されて150余年が経ったこの時期に、彼のようなマラーノが自らの父祖の信仰に立ち返ることは決して珍しいことではなかった。敢えて改宗よりも信仰を選び、離散の憂き目に遭った同胞への負い目とは無関係に、彼らのなかにはユダヤ人としてのアイデンティティに目覚める者がいたのである。ただし、キリスト教思想に通じたカルドーゾにおいては、ユダヤ人としてアイデンティティの追求が神学上の問題へとつながったことに特に着目しなければならない。彼は「神とは何か」という根本的な問いに答えようとして、しだいにユダヤ教の知的営為に没入し、ヘブライ語で著作するようになる。そして、次のような疑念を抱く。ユダヤ人が純粹かつ人知の及ばぬ「第一原因(סיבה ראשונה)」を神と認識している限り、それは異教徒（哲学者、ムスリム、キリスト教徒、偶像崇拜者）が信仰する神と変わらないため、真のユダヤ教の神を知ることはできないのではないか。当然、この「第一原因」への信仰という着想が、必ずしも彼が非難する「異教」の本質を捉えきれているとは言えない。しかし、他宗教批判の根拠として、また真のユダヤ教の神への対蹠的な概念として、彼は生涯にわたって不可視的な「第一原因」に固執し続けることになる。若くしてカバラを学び始めたカルドーゾは、その象徴論に多くを負いながら、真のユダヤ教の神を知ることにこだわり続けたのであった。

このようにメシア待望論者としての側面と神学者としての側面を持ったカルドーゾが、ツヴィを信じるカバリストを集めて弟子として指導したこと、あるいはツヴィの名を騙って著した『信仰の神秘』が長く真正の著作と見做されていたことを考えれば、彼の思想がシャブタイ派の理念の一角を占めていたことは間違いない。さらにはそのメシア論が、改宗シャブタイ派であるドンメ教団（1683年にツヴィに倣ってイスラームに改宗したシャブタイ派の一団）によって、のちにナータンの教義と折衷された事実は、シャブタイ派思想がたどり着いた最終形態を分析する上で看過することのできない点であり、カルドーゾの思想を研究する重要性を裏付けている。本論考においては、彼の最初のメシア論である反対派への論駁書簡とツヴィの死後に書かれた神学的論考、及びカバラ的論考で語られる言説の分析を試みる。写本の形でのみ回覧された彼の書簡や論考は約60篇に及び、ここで取り上げることになる3篇はそのごく一部に過ぎないが、ショーレムによって刊行され、とりわけ重要なものであることが確認されている。その英訳を発表し、カルドーゾの思想の概要をまとめたデイヴィッド・ハルパーリンの研究を踏まえつつ、ここではカバラの思想に基づいて相互に結び合った神学とメシア論の相互関係を解明することが目的である。そして、最終的には、カルドーゾの思想がそれまでに例を見ない極めて形而上的なメシア論に行き着いていたことを指摘することになる。

## 2 シャブタイ・ツヴィの弁明において説かれるメシア信仰の重要性

アブラハム・ミカエル・カルドーゾは、メシア擁護の第一歩として、1669年にイズミルの4人のラビたちに一通の長い論駁書簡<sup>①</sup>を認めた。シャブタイ・ツヴィとガザのナータンの偽りを非難するために彼らがものし、各地で回覧された事実上の異端宣告書に対する応答であった。イズミルはツヴィが青年期を過ごし、棄教の直前にメシアニズムの最盛期を現出した場所であったために、その地のラビが発布した異端宣告書の影響は決定的であったと思われる。ツヴィが棄教しておよそ3年経ったこの頃、カルドーゾはトリポリで当地の行政官オスマン・パシヤの侍医を務め、経済的には恵まれた境遇にあった<sup>②</sup>。そのことを考慮するならば、萎えつつあるメシアニズムの擾乱に敢えて自ら乗り込んで行ったことは不可解な行為に見える。しかし、彼にとっては棄教して拒絶されたツヴィの姿こそが、なによりもメシアの証であったために、それは必然的な選択であった。この論駁書簡のなかでカルドーゾは、聖書やタルムード、あるいはマイモニデス（1205年歿）や『ゾーハルの書』（13世紀）などの中世ユダヤ教の権威を論拠としつつ、ツヴィがメシアとしての正当性を有することを立証して見せる。飽くまでも中世のアガダー的伝統やカバラ的象徴論に則しているとはいえ、その議論は理路整然としたものであり、のちに認められた書簡に見られる象徴儀礼に訴える彼の姿とはかけ離れた印象を読む者に与える。

カルドーゾは論駁書簡の冒頭で反シャブタイ派のラビたちへ敢えて懇懇に敬意を払ったうえで、預言者ナータンには実質が伴っていないという彼らの非難に賛意を示すことから始める。そして、特にイザヤ書を論拠としながら、ツヴィが満たすメシアとしての6つの条件について論述する。これらの条件は次のようなものであった。①メシアは女から産まれた人間でなければならない。②メシアは虐げられ苦悩する者でなければならない。③メシアは義人でありながらも、奇矯な行為に及ばなければならない。④メシアは神聖でありながらも、のちに冒瀆されなければならない。⑤メシアは預言者によってその正当性を保証されるものではない。⑥我々はメシアが真実であることを明示する以前に彼を信じなくてはならない。カルドーゾがラビたちへ示した敬意は、彼らに与するふりをして聖書に予見されたメシアの人間的な姿を示すための戦略的な言い回しであっただけではなく、メシアを信じる際に預言者は必要ないという⑤の条件を強く主張するためのものでもあった。また、これらのなかでは、イザヤ書53章を「苦難の僕」のメシアに言及したものと解釈しながら、ツヴィが「ダヴィデの子のメシア」としてその姿を体現しているという見解が、②、③、④において前面に押し出されている点もひとつの特徴である。イザヤ書53章のこうしたメシア論的解釈は、ユダヤ教の伝統というよりは、キリスト教の影響を反映したものであるが<sup>③</sup>、ナータンもこの箇所を同じように用いており、シャブタイ派に共通のメシア観であると言える。

これに加えて、カルドーゾのメシア論を理解する上で不可欠な部分は、メシアを信じるという行為の意味を説明した⑥である。それは厳密にはメシアであるための条件とは言えないが、ここではその議論に従うことにして、彼にとってのメシア信仰の意味を明らかにすることに照準を絞る。この問題に関しては、「苦難の僕」への言及はなくなり、専らマイモニデスのメシア観が参照されることになる。彼がしばしば用いる論拠は『ミシュネー・トーラー』の予言的な箇所である。

メシア王はダヴィデ王国を建てて回復し、それを最初の統治に戻すであろう。そして、神殿を建て、イスラエルの捕囚民を集める。そのお方の時代には、すべての法は以前の状態に戻る。犠牲を捧げ、トーラーに述べられているすべての戒律のように安息年とヨベルの年を行う。[...]  
メシア王が徴や奇跡を行わなければならないなどと考えるはならない。(すなわち)世界の

なかにあるものを革新したり、死者を蘇らせたりといったようなことである。(メシア王が行うことは) こうしたことではない。ミシュナの賢者たちのなかでも偉大なるラビ・アキバのことを想起せよ。彼はバル・コホバ王のために武器を取る者であり、彼(バル・コホバ)こそがメシア王であると述べていた。彼(ラビ・アキバ)もその同時代の賢者も、(彼らの)罪のゆえに彼(バル・コホバ)が殺されるまでメシア王であると見做した。殺されてから、そうではないと分かったのである。そして、賢者たちは徴も奇跡も彼に求めることはなかった。[...]

もし一人の王がダヴィデの家系から立ち上がって、父祖ダヴィデのようにトーラーを研鑽し、成文律法や口伝律法に則って掟に身を捧げ、ユダヤ人にそこ(トーラーの道)を歩ませ、[...] 主の戦を闘うなら、見よ、そのお方はメシアであると見做される。もし神殿を作って首尾よくその場所に建て、イスラエルの捕囚民を集めたならば、見よ、そのお方は間違いなくメシアである<sup>(4)</sup>。

こうしたメシア観は中世の黙示文学における破局的な終末像とは異なり、古代の理想の王国への回帰を念頭に置いた復古的なメシアニズムであり<sup>(5)</sup>、伝統的な祈祷文のなかにも見られる一般的なものであった。人々がメシアニズムの蒙昧に陥ることを避けるために、遡及不可能な過去と実現不可能な未来を敢えて強調しながら提示したマイモニデスの意図は明らかである。それはメシアニズムの神話化と言えるかもしれない。しかし、カルドーフがここから汲み取ったものは、そのような神話化されたメシアニズムではなかった。それはむしろ、「徴や奇跡」がなくてもメシアを信じなければならぬという信仰の重要性である。マイモニデスによれば、たとえその人物がメシアであっても「世界のなかにあるものを革新したり、死者を蘇らせたり」することはなく、イスラエルの地へ捕囚民を導くという極めて現実的な働きによって判断されなければならない。しかし、この種の贖いは実現するまで成否を決定することはできない。ゆえに、まずは信じるのが求められる。ラビ・アキバとその時代のタンナイームは、バル・コホバが挫折するまでは徴も奇跡も頼りにせず、彼を信じたことによって、メシア信仰そのものが尊貴であることを示した。したがって、いかなる奇跡も起こさず、それどころかイスラームに改宗してしまったとしても、「苦難の僕」に似たシャブタイ・ツヴィがメシアであると信じる余地は充分にある。これがカルドーフの主張であった。ところが、看過してはならないのが、実際にはツヴィがメシアであると断定されているのではなく、メシアであると信じるのが重要であると論じられているということである。先述の6つのうちの5つをツヴィが満たしているメシアの条件として挙げたのに対して、メシア信仰の意味を述べる際には、カルドーフは巧みに断定を回避していたのである。

ここで彼はメシア信仰が持つ意義について説明するために、カバラの象徴論を持ち出す。神の属性を示す10のスフィーロート(単数形はスフィーラー)のうちで、メシアが「王国」のスフィーラーと同一視されるという『ゾーハルの書』などに見られる一般的な理論に依拠して、次のように述べられている。

ダヴィデの家系の「王国」は(スフィーロートのなかでも)最も低い水準に該当し、上位(のスフィーラー)からの充溢を必要としている、と(『ゾーハルの書』において)述べられている。「王国」のスフィーラーは「信仰」とも呼ばれ、輝くことのない鏡である。メシアが「王国」の状態にある限りは、「トーラー」と呼ばれる輝く鏡の発散によって光を発することはない。[...] この状態が持続する限りは、「信仰」が必要なのである。仮に預言が日光のように輝

くことがあるとすれば、我々は「信仰」についてではなく、「(「壮麗」のスフィアーとしての)「知識(נוֹרָא)」について語ることになろう。[...]「信仰」は輝くことのない鏡であり、「知識」は輝く鏡であるために、「知識」の水準に昇りたい者は誰でも、まずは主の門である「信仰」の門を通らねばならない。<sup>(6)</sup>

カルドーゾによれば、「壮麗」のスフィアーを通じて「王国」のスフィアーへ神の光が流入しない現在に生きる限りは、メシア信仰を通してしか神を知るための「知識」に至ることはできない。それにもかかわらず、神の「知識」を伝える預言によってメシアが証立てられることがあるとすれば、それは「信仰」を象徴するメシアを介することなく、神の「知識」を象徴する「壮麗」のスフィアーに到達しようとするようなものであり、神を知るために必要なメシア信仰という過程を無視してしまっていることになる。つまり、「メシアを信じる者が、本当はメシアを信じているのではなく、預言者を信じている」<sup>(7)</sup>という誤った事態が発生する。したがって、メシアの姿がまだ輝きを発することのない不分明なままであっても、それはカバラーの権威によってすでに予期されていることであるために、疑う心無くメシアを信じることこそが神を知ることにつながる、とカルドーゾは主張するのである。これを踏まえるならば、彼の書簡がガザのナータンの預言者としての地位を否定することから始まっていることはよく理解できる。さらに「ナータンが認められた預言者ではないというまさにその事実が、シャブタイ・ツヴィがメシアであるという証である」<sup>(8)</sup>とも言えるのである。ツヴィの棄教以前には、ナータンを預言者として承認した上で、ツヴィのメシアとしての正当性が確認されていたという状況があったために、こうした主張がなによりもシャブタイ派の預言者偏重主義に対する警告であったと考えられる<sup>(9)</sup>。

このようにカルドーゾはメシア信仰の重要性を強調して、バル・コホバやマイモニデスの描くメシアの条件を満たしているために、ツヴィがメシアである蓋然性は高いと述べる。ところが、この周到な理論家は、果たして本心から正当化を試みたのかと疑いたくなるほど慎重な言い回しで、ツヴィの運命を先取りしてしまう。

そして、万一この王が捕囚民を集めることもなく、死んでしまったり殺められてしまったりすれば(どうなるであろうか)。そうすれば、その人物が結局はメシアではなく、神が我々にお望みになった試練に過ぎなかったということが明らかとなろう。言い換えれば、彼がメシアであると信じることによって、我々は自らの責務を全うすることになる。実際にメシアであると分かれば、それはよいことである。<sup>(10)</sup>

ここでもメシアの真偽は問題とならず、メシア信仰そのものがユダヤ人の責務と見做されている。そして、ツヴィの使命の破綻が必然的なものとしてすでに予見されているようにさえ見える。棄教後に大半の信者が離反したとはいえ、一部ではいまだに信望を集めながらメシアとして振舞っていたツヴィは、実際に約7年間の幽閉生活の末、1673年にはオスマン帝国領の僻地アルバニアに送られ、もはや新たな熱狂を惹き起こすこともなく、ほどなくその地で客死する。誹謗と中傷のなかを何とかしてツヴィに再会しようと苦心し、最晩年によくその機会を得たガザのナータンとは異なり、カルドーゾは自分が擁護したはずのメシアにただ一度書簡を書き送っただけであった。しかも、それがツヴィに届くことはなく、決してそばまで歩み寄って来ないこの支持者をツヴィが認知していたことを示す証拠すら残っていない。以上のことを考慮すれば、カルドーゾのツヴィ擁護

は皮相的な態度でしかなかったと言えるかもしれない。むしろ真意は別のところにあり、ツヴィとの間の精神的紐帯も単なる信奉者のそれとは異なり、さらに複雑なものであったと考えられる。

カルドーフの真意はメシア信仰が神を知るための通過点に過ぎないという発想のなかに見出すことができる。確かに彼は何らかの形でツヴィがメシアとして立ち上がる時機を期待していたのかもしれない。その限りでは、必ずしもメシア信仰をカバラーの象徴論のなかで記号論的に理解していたとは断言できないであろう。しかし、メシアの軍勢を率いたツヴィがスルタンから王位を篡奪することをナータンが夢想したのに対して、カルドーフは終末や贖いのいかなるイメージも語ることはなく、さらにはメシアが徴や奇跡を示す必要はないとまで言い放った<sup>(11)</sup>。したがって、ツヴィがメシアとしての条件を満たした上で、この世界の歴史においてどのように振舞うのかという問題は、彼にとって信仰の本質ではなかった。神を知るためのメシア信仰が持つ意味は、ツヴィへの期待が薄れるとともに、後の論考においてはカバラーの象徴体系のなかで理解される神学として現れることになる。

### 3 「第一原因」信仰の誤謬と「神の知識」のためのメシアの役割

アブラハム・ミカエル・カルドーフにとっては、すでに指摘したように、メシアを通して神を知ることが信仰上の最も重要な問題であった。1685年かその翌年に著された神学的論考『これが私の神であり、私はそのお方を讃える』(דרוש זה אלי ואנוהו)は、「神とは何か」という根本問題を扱ったものであり、1669年の論駁書簡で提示された独自のカバラー的神学理論の発展的な集大成である。しかも、これはカバラーの基礎的な知識があれば理解することができるほどかなり平明に書かれたものでありながら、後の彼の神学を決定付ける重要な作品であると言える<sup>(12)</sup>。ここでは『これが私の神であり、・・・』に依拠しながら、シャブタイ・ツヴィが逝去して10年が経とうとした頃に、カルドーフのメシア論がいかなる形で結実したのかを追うことにする。

カルドーフはこの論考を「神の知識(דעת אלהים)」について論じることから始める。人間は神に仕えるために知能と選択の意志を授かり創造された。したがって、モーセとともに荒野を旅した世代の人々は、「主こそ神であり、そのお方のほかには誰もいないことを知るように(דעת)，あなたは示してくださった。」(申命記 4:35)とあることから分かるように、まだ神の本質を知ることができた。しかし、その後今日に至るまでユダヤ教徒は神を棄て、否定し、忘れてしまったために、「長い間イスラエルには真実の神も教える祭司もトーラーもない」(歴代誌下 15:3)と言われる状態にある。では、父祖の時代の理想状態の後に、ユダヤ教徒が信じてきた神の実体とは一体何であったのか。カルドーフはそれを「第一原因(סיבה ראשונה)」であるとする。そして、哲学者、ムスリム、キリスト教徒、偶像崇拜者、ユダヤ教徒という分類のもと、比較宗教論的に「第一原因」に関する考察を展開することにより、他のすべての宗教においても「第一原因」が信じられており、ユダヤ教徒は彼らの信仰に影響されてしまったことを明らかにしようとする。

カルドーフはこの論考を「神の知識(דעת אלהים)」について論じることから始める。人間は神に仕えるために知能と選択の意志を授かり創造された。したがって、モーセとともに荒野を旅した世代の人々は、「主こそ神であり、そのお方のほかには誰もいないことを知るように(דעת)，あなたは示してくださった。」(申命記 4:35)とあることから分かるように、まだ神の本質を知ることができた。しかし、その後今日に至るまでユダヤ教徒は神を棄て、否定し、忘れてしまったために、「長い間イスラエルには真実の神も教える祭司もトーラーもない」(歴代誌下 15:3)と言われる状態にある。では、父祖の時代の理想状態の後に、ユダヤ教徒が信じてきた神の実体とは一体何であった

のか。カルドーソはそれを「第一原因(סיבה ראשונה)」であるとする。そして、哲学者、ムスリム、キリスト教徒、偶像崇拝者、ユダヤ教徒という分類のもと、比較宗教論的に「第一原因」に関する考察を展開することにより、他のすべての宗教においても「第一原因」が信じられており、ユダヤ教徒は彼らの信仰に影響され、歪められてしまっていることを明らかにしようとする。

その分類方法によれば、ノアの子孫、カルデア人、エジプトの賢者、ギリシア人、ラテン人に始まり、彼の時代においても「第一原因」を信じる者は、皆哲学者である。この哲学者は「第一原因」がユダヤ教徒だけの神ではなく、万物を創造し、イスラエルの神さえも創造した普遍的な神であるとする。ムスリムの神も哲学者の神と同一の存在、すなわち「第一原因」である。ユダヤ教徒は罪を犯したがゆえに神によって拒まれ、トーラーを破棄された。その代わりに、ムハンマドを通じて彼らに新しいトーラーが与えられた、とムスリムは主張する。哲学者とムスリムの間では、若干の立場の相違があるとはいえ、「第一原因」を至上の存在とする教義を共有しているために、カルドーソは両者を一括する。哲学者の例としてプラトン、ソクラテス、アリストテレス及びヘルメス・トリスメギストスが言及されるが、彼がスペインで教育を受けたことを考えれば、こうした考え方にはイスラーム哲学からの影響を想定することができるかもしれない。これに対して、キリスト教徒は神を三つの異なる位格のもとに理解しているために根本的な誤りを犯しているとされる。彼らは「第一原因」を神と見做しているが、三位一体説を主張する限り、それは多神教である。これはカルドーソがキリスト教を厳しく指弾する際の常套句である。ただし、ここでのキリスト教批判はカバラーの用語法に基づいて展開されているために、キリスト教徒に向けられたものというよりは、カバラーの理論のなかで理解された教義である。例えば、三つの位格は「三つの顔(שלושה פלצופים)」と表現されており、明らかにルーリアのカバラーにおける神の擬人的描述である「五つの顔(חמשה פלצופים)」に着想を得た訳語である<sup>(13)</sup>。また、イエスが死んだときにアダムの原罪が許されたと同時に、その魂が「聖なる閃光と悪(קליפה)に囚われていた魂」<sup>(14)</sup>とともに昇天したと述べている点も、ルーリアのカバラーの影響を想起させる。また、偶像崇拝者にとっての「第一原因」は直接の崇拜対象とはなっていないために、上述の三つの信仰形態とは異なる。彼らは「第一原因」の存在を信じているが、それが生み出した種々の神々のほうを崇拜している。インド、中国、日本にも見られるこうした偶像崇拝者は、結局は多神教の信奉者であると断じられなければならない、とカルドーソは述べる。

以上の要約からも分かるように、カルドーソの宗教批判は、あらゆる宗教がそれぞれの形で「第一原因」を認めているという、明らかに事実に即さない前提に立っており、しかも極端な単純化と安直な誤解に満ちている。しかし、キリスト教批判において敢えてカバラー的発想で解釈していることから分かるように、一見稚拙に見えるこの議論は、彼の無知や当時の一般的「異教」理解によるものであるというよりも、ユダヤ教を含めたすべての宗教が共通して「第一原因」を崇拜しているという前提を準備するための方策であったと考えるべきであろう。そこには批判を恐れぬ強引な、しかし理路を貫こうとする姿勢を見て取ることができる。上述の宗教批判は、分析の正誤を問題としているわけではなく、ユダヤ教の「第一原因」信仰が他宗教の影響下にあることを読者に示すためのものに過ぎないのである。

それでは、ユダヤ教における「第一原因」信仰はいかなるものであったのか。同論考の「千年来今日に至るまでイスラエルは何を信じてきたのか」と題された章で、彼はユダヤ教における二つの思潮を提示する。カバリスト(מקובלים)と直解主義者(פשוטים)のそれである。後者については明確な定義が述べられていないが、おそらくは「第一原因」という単純な形で神を信仰する者を意味してい

と思われる。当然このような分類が、彼の言うところのユダヤ教の 1000 年間を包括しおおせるはずはないが、「第一原因」についての二つの見解を明瞭な対照のもとに較べるためにこうした例が示されていると考えられる。

カバリストたちは、精神に属する穢れない十の知能（すなわち、10 のスフィーロート）が「第一原因」から出て、発展すると信じている。それらに定められた限界などはない。[...]「第一原因」は、魂に（神に授けられた）意志と知能を持っている者よりも、さらに優れて真の統一状態にあり、それら（10 のスフィーロート）のなかで覆われている。そして、それらのなかで創造し、万物に命を与えるのである。それらがなければ、創造はなく、神の導きもなかった。[...]（それに対して、）直解主義者たちは、単純な「第一原因」の他にはいかなる神性も存在しないと信じている。<sup>(15)</sup>

すなわち、カバリストの見解では、「第一原因」から発出したスフィーロートのなかにはその神性が含まれ、創造もそのなかで起こったために、接近不可能な「第一原因」ではなく、神の諸属性であるスフィーロートこそが信仰の対象であるとされる。カルドゾはこの見解に一定の賛意を示している。こうした考え方は、カルドゾと同時代に生きたバルーフ・スピノザ（1632-1677）の汎神論、「神即自然」を想起させる。スピノザが説く「自己原因」は自然に内在する唯一の実体であり、超越的原因ではない。カバリストの神観念にも、超越的存在としての神を否定し、神の属性を通して神を知るという同様の発想が見られる。それに対して、直解主義者は「第一原因」を唯一の神と考え、そこから発出された属性を軽視する。カルドゾによれば、こうした直解主義者の単純な理解は先述の異教徒の信仰と変わらず、そのゆえに明確な誤謬を孕んでいる。しかしながら、ここで注意しなければならないのは、カバリストの間でもスフィーロート信仰に関する様々な解釈の相違が存在していることである。これは、彼が示して見せるように、タンナイームやアモライームの言葉、『創造の書』、『パヒールの書』、『ゾーハルの書』に見られる古典的なカバラーに対して、ルーリアのカバラーが新たな教義を提示したために起こった混乱であるとも考えられる。実際に、「壮麗」のスフィーラーに「シャブタイ・ツヴィの信仰の神」が具現しているというシャブタイ派の見解は、それらのうちのひとつに過ぎず、スフィーロートの複数性に由来する様々な見解が乱立していることが指摘される。こうした不一致をカバリストの無理解の結果であると考えたカルドゾは、彼の生きた時代にはもはや真実の神を正しく認識している者はいないという結論に至った。

全世界においてイスラエルの神を知っていた(וְיָ)者はおらず、今日我々とともに本当は誰が神であるのかを認識する(וְיָ)賢者はいない。これこそが聖なるお方がお示しになった驚異である。かのお方は、イスラエルの眼と知識から姿を消してお隠れになったのである。<sup>(16)</sup>

ユダヤ教徒自身が神の名を冒瀆し、異教徒にも神の凌辱を許してきたために、神は自ら姿を隠して知覚できないような状態になった。その結果、哲学者や異教徒によってイスラエルの神が「第一原因」であり、万物の創造主であるという信仰が世界中に瀰漫した。こうして、哲学者もムスリムもキリスト教徒も偶像崇拜者も、さらにはユダヤ教徒も皆同様に「第一原因」を崇拜するという現在の悪しき状況に至った。こうした経緯を経た後に、ユダヤ教徒が信じる神は、太古の父祖の神ではなく、まさにこの「第一原因」となったのであり、そこから抜け出し得るカバリストの間でさえも



見解の一致は見られないのである。

こうした膠着状態へのカルドーゾの解答はきわめて明確な主張に基づいている。真実の神のあり方を知ることができないままでは、ユダヤ教徒は「神の知識」に到達することはできない。そうであれば長年に及ぶ捕囚から解放されず、贖われることもない。彼が述べるところの解放とは異教徒による政治的な支配からの独立を意味しない<sup>(17)</sup>。マイモニデスの『ミシュネー・トーラー』に説かれる政治的な独立を示唆した復古的なメシアニズムとは異なり、問題が精神的な次元に限定されているのである。彼にとっての贖いは、ユダヤ教徒が「第一原因」への固執から離れ、「神の知識」を得たうえで過去の理想的な認識状態へ回帰することであった。しかしながら、「長い間イスラエルには真実の神がない」現状ではユダヤ教徒が独力で「神の知識」を知る境地に達するのは不可能であることが、論考の全体を通じて悲観的な論調で語られている。

カルドーゾの神学のなかで、信仰を至上問題としたメシア論の意義が明確になるのはここからである。まず明らかにされるのは、神を知ることがユダヤ教徒の責務であるにもかかわらず、そもそもこれまで実際に「神の知識」に到達できた者は数えるほどしかいなかったということである。

自ら創造主を認識しようと(הכיר)奮闘するのは、アブラハムとヨブとヒゼキヤの如き者である。そうした者はただ独りであってもこの探求と知識(ידע)を見て賛嘆するであろう。[...]

神を認識するために(הכיר)、イスラエルのなかで知識(ידע)が始まるまでは、彼らが捕囚から抜け出すことはない。それゆえに、苦心して創造主を認識する(הכיר)者、公衆に神性を知らせる(הודיע)者は、聖なるお方の息子であり、イスラエルの贖い主とも呼ばれる。<sup>(18)</sup>

アブラハム、ヒゼキヤ、ヨブは、『民数記ラッパ』において、自発的に神を認識する(הכיר)ことのできた人物としてメシアと並んで言及されている<sup>(19)</sup>。しかし、これら3人の義人が過去の人となった今では、神を認識できるのはメシアのみである。このミドラシュはガザのナータンによっても用いられたが<sup>(20)</sup>、カルドーゾの解釈は自ら説いたメシア論のなかにより適確に合致している。その特徴は、ユダヤ教徒が神を知ることができるように「公衆に神性を知らせる」ことがメシアの使命であると指摘した点にある。「神の知識」についてのここまでの議論における彼の用語法を分析することによって、1669年の論駁書簡でなぜメシアを信じることが強調されたのかが理解できる。カルドーゾはメシアとそれ以外のユダヤ教徒との間で「神の知識」への到達の仕方がはっきりと異なると考えているのである。彼はメシアと神との関係の場合には「認識する(הכיר)」という言葉を用い、通常のユダヤ教徒と神との関係の場合には「知る(ידע)」あるいは「知識(ידע)」という言葉を用いる。メシア信仰の重要性を説いた1669年の書簡においては、ユダヤ教徒一般の信仰について語っているために後者が用いられていた。メシアの使命は徴や奇跡を示すことなどではなく、独力では「神の知識」を得ることのできない「公衆に神性を知らせる(הודיע)」ことである。そして、その使命を果たしたか否かがメシアの証となるのである。

この基準に従えば、シャブタイ・ツヴィは結果的にメシアの証を示すことはできなかったことになる。カルドーゾがツヴィの棄教を擁護しながらも、メシアと目された者が道半ばにして倒れる可能性について言及したことを思い起こすなら、その真偽を冷静に留保していたとも考えられよう。しかし、いずれにしても、ここまでの分析からでは、ツヴィに対する彼の態度はそれ以上の推測を許さないほど曖昧なものである。それでも確実に言えることは、ツヴィの棄教を転機にイデオログとして覚醒した彼も、その死後にまでメシアとしてのツヴィを無条件に支持するわけにはいかな

くなり、ユダヤ教徒を「神の知識」へ導くべき使命を担ったもう一人のメシアについて思いをめぐらすようになったという事実である。神学的論考『これが私の神であり、・・・』に含まれるメシア論はそれ以上の具体的なことは語らないが、実際には、カルドーフのメシア論がここで終わることではない。彼はツヴィとの精神的紐帯を極めて形而上的な象徴論の領域で結び直すことになるのである。

#### 4 カバラ的象徴論における二人のメシアの合一としての贖いの完成

シャブタイ・ツヴィが棄教することも、メシアとしての証を示さないままに逝去することもまだ予測できなかったはずの1666年の春、アブラハム・ミカエル・カルドーフが実兄に認めた書簡には、次のような一節がある。「メシア王は強制改宗者の衣をお召しになるであろう。そのゆえにユダヤ人はそのお方を認めることはない。つまり、そのお方は私と同じように強制改宗者におなりになるであろう。」<sup>(21)</sup>これは以下に詳述する、ツヴィの死後に形成された彼のメシア観の萌芽を暗示している。その核心はツヴィとともにカルドーフ自身もまたメシアであるという達観であった。おそらく、この不遜とも言える確信はすでにツヴィが棄教する前から彼の心のうちに芽生えていたのかもしれない。そして、1685年頃の『これが私の神であり・・・』とほぼ同じ時期に書かれたカバラ的論考、『イスラエルは主への聖なる捧げもの、初物はその穀物』<sup>(22)</sup>においては、二人のメシアとしてのツヴィとカルドーフの相互関係が、晦渋な表現でカバラの象徴論の世界のなかに描き込まれることになる。晩年には自分がメシアであることを否定するカルドーフの翻意を考慮すれば、この時代の強烈な確信は彼のメシア論の集大成とも言えるであろう。

ただし、カルドーフが語る二人のメシアという発想そのものは、彼の独創によるものではない。その起源はタルムードの伝承に遡ることができる<sup>(23)</sup>。その後、7世紀前半にまとめられた黙示的著作『ゼルバベルの書』のなかでもビザンツ帝国の都ローマ、あるいはキリスト教を象徴する悪の領袖アルミロスを追放する二人のメシアが描かれており、これが中世ユダヤ教において共有された破局的終末観の基調となった。二人のメシアとは「エフライムの子のメシア」と「ダヴィデの子のメシア」である。前者は悪の勢力との戦いの最中に倒れるが、後者はアルミロスを制圧して、イェルサレムにユダヤ人を集め神殿を再建する<sup>(24)</sup>。終末においてメシアが二人現れるものの、一人は悪に打倒され、もう一人が最終的に贖いをもたらすという発想は、ユダヤ教のメシア伝承に広く受け入れられていた。例えば、16世紀にツファットで名を馳せたイツハーク・ルーリアとその弟子ハイム・ヴィタルの関係<sup>(25)</sup>、そして1648年のフミエルニツキのユダヤ人大量虐殺で殺されたアブラハム・ザルマンとシャブタイ・ツヴィの関係<sup>(26)</sup>においても、必ず「ダヴィデの子のメシア」を名乗る者が、先駆者を志半ばに倒れた「エフライムの子のメシア」として立てて、自らを正当化している。したがって、カルドーフが主張したツヴィとの関係も、明らかに『ゼルバベルの書』に由来する伝承を踏襲したものであると言える。

カバラ的論考『イスラエルは主への聖なる捧げもの・・・』において、まず注目すべき点は、これがカバラの象徴論に基づく論考であると同時に、6人の弟子に宛てて書かれた象徴儀礼のための指南書でもあったということである。この儀礼は彼の6人の弟子が密かに川原へ赴いて執り行われる。彼らはそれぞれ、カルドーフ自身、ガザのナータン、イツハーク・ルーリアなどのすでに世を去ったカバリストの魂をマッギード（鍛錬を積んだカバリストへ神的な言葉を伝達する霊）として備えていることが確認される。この密儀の目的は、第二神殿が崩壊して以来、スフィーロート世界の低位領域から撤退してしまった「発散世界の人間」を再び顕現させ、「壮麗」のスフィーラ

一と「王国」のスフィーラーを合一させることであるとされる。こうした考え方は、この世界では神の恩寵が失われてしまっているという、カルドーゾのみならず中世のユダヤ思想に共有された喪失感に基づいている。カバリストをはじめとするユダヤ人の責務は、神と同一視される最高位の「王冠」のスフィーラーから人間世界に属する下位のスフィーラーに神の光を呼び戻して、隔絶されていた「壮麗」と「王国」を結合させ、神の領域を創造の原初状態に回復させることなのである。こうした行為はカバリストによって贖いを含意する「修復(תקן)」ということばで表現された。カルドーゾがこの儀礼を「修復」と呼ぶ所以もここにある。

ここに述べられる「発散世界の人間」は神聖な神の領域から流れ出る光に相当する。そこで、カルドーゾは川を「発散世界の人間」にたとえて、10のスフィーロートに見立てた石を投げ入れるように弟子たちに指示する。この際には、創世記の一節やテトラグラマトンを様々に並べ替えた呪文のような言葉が朗読される。これによって、おのおのスフィーラーは神の光の充溢のなかに浸されることになることと説かれる。次に弟子たちは棗椰子の枝と柘榴の枝を用意するように指示される。前者は「基幹」のスフィーラーを象徴し、「エフライムの子のメシア」としてのカルドーゾを意味する。「基幹」は「壮麗」とともに神の男性性を表すスフィーラーであり、同時に男性自身の直接的な表象である。それに対して、後者は「王国」のスフィーラーを象徴し、「ダヴィデの子のメシア」としてのシャブタイ・ツヴィを意味する。「王国」は神の女性性を表している。カルドーゾは以上のことを明らかにした上で、一通りの儀式を終えた後に、この二本の枝を携えて、「ダヴィデの子のメシア」の泉と呼ばれた場所に行くように指示する。ここはツヴィが青年時代に祈りを捧げ、その後も彼の母の墓地とともにシャブタイ派の巡礼地とされた場所でもある<sup>(27)</sup>。二本の枝はまとめてその先を泉に浸されて、ここでもいくつかの聖句が朗読される。そして、最後に次のような贖いの祈りが唱えられる。

聖なるお方は、その神性を広く伝え、「すべての原因のなかの原因(ענין על כל הענינים)」が崇高たることを明らかにするために、(二人の)メシアに一つの魂を与えてくださり、「臨在」(のスフィーラー)とひとつにおなりになるであろう。<sup>(28)</sup>

神の呼称のひとつである「聖なるお方」は、男性としての「壮麗」のスフィーラーによって表され、「臨在」のスフィーラーは女性としての「王国」のスフィーラーと同一である。したがって、神による二人のメシアの合一状態、および神自身の男性的属性と女性的属性の合体のために祈りが捧げられている。まさにこれこそがカバラーの象徴論における贖いの完成なのである。カバラーは本来的に両性具有の神を前提としているために、こうした発想そのものは奇抜なものではないが、カルドーゾが指示した「修復」の密儀は単なる祈祷の朗誦に終わらず、水、石、枝といったものを用いた象徴儀礼によって、神の領域の回復を再現しようとした点で極めて特異である。

さらに、この『イスラエルは主への聖なる捧げもの・・・』に見られるカルドーゾのメシア観については、もうひとつの特徴を指摘しておかねばならない。それはツヴィとの精神的紐帯がたどり着いた結末であり、上述のような儀礼的手段に訴えることによってしか、彼が贖いを説くことができなかった理由を示唆するものである。確かにこの神秘家はツヴィ擁護に立ち上がったときから、ユダヤ民族の政治的な贖いや破局的な終末に伴うメシアの時代の到来といった、歴史的な次元での救済論を提示することはなかった。むしろ、メシア信仰における信じるという行為そのものが神を知ることにつながるという、精神的な次元に問題を限定する姿勢が顕著であった。

しかも、その神さえも人格神としては描かれず、カバラーの象徴体系のなかで地上に実体を持たない存在として捉えられたのであった。このような傾向は、ツヴィが逝去して5年以上が経ったこの頃のメシア論に最終的な形で表現されている。カルドーフは「ダヴィデの子のメシア」であるツヴィをエデンから流れ出る川のひとつに喩えて、使命が果たせない運命にあったことをヨブ記の一節から証明しようとする。

見よ、「ダヴィデの子のメシア」の来臨において、[...]「ダヴィデの子のメシア」は残っても、「川は涸れて、乾くであろう」(ヨブ記 14:11)。[...] そのお方の手には捕囚民へ(示すべき)神性はなかった。そのお方は上方(の聖なる領域)へ退くが、「エフライムの子のメシア」は「基幹」(のスフィーラー)であり、「川の広がり」と呼ばれる母の「基幹」<sup>(9)</sup>から(やって来る)。そして、聖なるお方と「臨在」(のスフィーラー)において「すべての原因のなかの原因」の信仰を知らせる(נִתְּנָה)ために、世界へ(トラーの)解釈と(神の光の)充溢を広めるであろう。<sup>(10)</sup>

もはやここでは、最初の書簡でカルドーフが固執したメシアの棄教という問題が直接的に触れられることはない。むしろ、「神の知識」の伝達者が挫折したことが語られ、しかもその挫折は「上方(の聖なる領域)へ退く」という表現によって神聖化されている。ツヴィは「ダヴィデの子のメシア」であるにもかかわらず、ユダヤ人へ神性、つまり「神の知識」を伝えることはできなかった。「公衆に神性を知らせる」ことがメシアの使命であるという先の神学的論考での主張を想起するならば、ツヴィに課せられていた使命は未遂に終わったことになる。ただし、カルドーフはこの事実をすでに聖書が予見していたことと考えている。そして、「ダヴィデの子のメシア」の代わりに、「エフライムの子のメシア」としてのカルドーフが、ユダヤ人の信仰にかかわる大きな使命を担うことが明かされる。彼こそが真の信仰を流布するために、「世界へ(トラーの)解釈と(神の光の)充溢を広める」のである。

ツヴィが棄教する以前の運動に加担することもなく、その後彼に面会することもなかったカルドーフは、自分のメシアを飽くまでもカバラー的神学の象徴論のなかだけで理解し、最終的には自らとともにそのなかへ包摂してしまう。確かに上述の引用では「エフライムの子のメシア」としてのカルドーフが、新しい使命を担ったかのようにも見えるが、実際には新たな活動を始めることもなく、回想録の体裁をとった1701年の書簡ではメシアであることを否定するに及んでいる<sup>(11)</sup>。彼のメシア信仰の形而上的な理解は、「修復」の象徴儀礼を経て、最後にはメシア論の破綻へと至ったのである。

## 5 結論

ゲルシヨム・ショーレムが述べたように、ユダヤ教のメシアニズムが、悪との戦いによって世界の破局を経ることを前提とする「ユートピア的なメシアニズム」とダヴィデ王朝の理想的なあり方を目指す「復古的なメシアニズム」とに分けられるとすれば、カルドーフはそのどちらにも含まれないメシア論にたどり着いたことになる。そこに説かれるのは、絶頂期のシャブタイ・ツヴィが目指したまったく新しいメシアの時代でも、哲学者マイモニデスが示したダヴィデの再来としてのメシアの姿でもない。カルドーフは、シャブタイ派運動の熱狂へ無条件に身を投じた人々とは異質な知的素養を培ってきたためであろうか、そもそも歴史におけるメシアの働きを期待す

ることではない。また、離散のユダヤ人が実際にイスラエルの地に参集し、再び神殿を築いて犠牲を捧げる時代が来るはずがないことも分かっていたのであろう。ゆえに、彼は決してどちらのメシアニズムにも傾くことはない。むしろ、彼が目指した贖いは、ユダヤ人が「神の知識」に到達するという信仰の完成であった。しかも、それは「第一原因」のような不可視の神ではなく、望めば知ることのできる「壮麗」のスフィärerとして存在している。ただし、ユダヤ人はもはや独力で「神の知識」を知ることはできないために、神を認識し、それを知らせる力を持つメシアを信じなければならないのであった。こうした考え方が、最終的に示された「壮麗」と「王国」のスフィärer、すなわちカルドーフとツヴィの合一にいかなる過程を経て関連するののかということが明確に説明されることはない。しかし、信じるべきメシアが世を去ったとき、精神的な領域に問題を限定し続けてきたカルドーフがたどり着いたメシア論が、カバラーの象徴体系のなかに収束してしまうものであったことは、不可避的な顛末であったように思われる。

ガザのナータンのような預言者がメシア信仰には必要ないと主張したことに加えて、こうしたカルドーフのメシア論が大半のシャブタイ派の思想家のそれと相容れなかったことは想像に難くない。それでも、本論考の内容を踏まえれば、彼のメシア論がシャブタイ派運動の思想的な多様性の一端を示す例として注目し得ることは明らかである。さらに、ユダヤ思想史におけるカルドーフの占める位置は、19世紀に始まる近代ユダヤ教の予兆としても捉えることができよう。カバラーの謎めいた象徴論や怪しげな象徴儀礼の裏には、このことを示す証拠が見え隠れする。その最たるものは、終末においてユダヤ人が約束の地に参集することを、カルドーフが最後まで明言しなかったことである。1669年の論駁書簡においては、次のように述べられている。「贖い主が来臨するとき、救済が完成されても、ユダヤ人はまだ異教徒のなかに暮らすままであろう。[...] 贖いを通して、彼らは幸福を経験し、威信と名誉を享受する。」<sup>(32)</sup>ここではユダヤ人が異教徒の間に寄留したままに「威信と名誉」を得ることが予言されており、メシアの時代に先駆けた劇的な変容に対する彼の無関心を確認することができる。また、最晩年の回想録的な書簡においても、「イスラエルはテトラグラマトンが完成するまで捕囚の地から離れることはできない」<sup>(33)</sup>と述べるに留まり、それが歴史的な出来事なのか信仰の問題なのかということまでは踏み込まない。これは19世紀に入って市民権を獲得した土地で、ユダヤ人としてのアイデンティティを副次的なものと考えた西欧の同化ユダヤ人の態度を想起させる。彼らはメシアニズムの要素のひとつである約束の地への帰還には否定的な態度を示し、自らが生まれ育った場所に安寧を求めたのであった。したがって、シャブタイ派運動そのものが中世と近代を結ぶ結節点であったことを考慮するならば、カルドーフの思想は単に形而上的信仰の失敗と見做されるべきではなく、時代の流れを反映したひとつの断片として捉えられなければならないのである。

## 註

- (1) D.J. Halperin, *Abraham Miguel Cardozo*, pp. 117-167.
- (2) *Ibid.*, p. 161.
- (3) Gershom Scholem, *Sabatai Ševi: The Mystical Messiah*, pp. 53-54.
- (4) רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם, יא, א-ז,
- (5) Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 3-4.
- (6) D.J. Halperin, *Abraham Miguel Cardozo*, p. 154.

- (7) Ibid.
- (8) Ibid., p. 145.
- (9) Gershom Scholem, *Sabatai Ševi: The Mystical Messiah*, p. 224.
- (10) D.J. Halperin, *Abraham Miguel Cardozo*, p. 151.
- (11) Ibid., p. 158.
- (12) Ibid., pp. 168-176.
- (13) Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, pp. 269-273.
- (14) גרשום שלום, שני מקורות חדשים לידיעת תורות של קארדוזו, ספונות כרך ג-ד, עמ' רפג.
- (15) שם, עמ' רפד-רפה.
- (16) שם, עמ' רפח.
- (17) Yehuda Liebes, *Sabbatean Messianism, Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, pp. 93-106.
- (18) גרשום שלום, שני מקורות חדשים לידיעת תורות של קארדוזו, ספונות כרך ג-ד, עמ' רעג.
- (19) מדרש רבה במדבר פרשה יד סימן ב, "זה היה אברהם שהכיר מעצמו להקב"ה ולא היה אדם שלימד אותו  
היאך להכיר את המקום אלא הוא מעצמו [...] איוב הכיר מעצמו להקב"ה [...] חזקיהו מלך יהודה אף הוא  
מעצמו הכיר להקב"ה [...] המשיח מעצמו הכיר להקב"ה"
- (20) Gershom Scholem, *Sabatai Ševi: The Mystical Messiah*, p. 115.
- (21) יעקב ששפורטש, ספר ציצת נובל צבי, עמ' רצא. "גם היום שתי שנים הוגד לי שעתיד המלך המשיח ללבוש  
בגדי אנוס ושבשבילים לא יכירו בו היהודים ובקיצור דברים שהוא עתיד להיות אנוס כמוני"
- (22) גרשום שלום, שני מקורות חדשים לידיעת תורות של קארדוזו, ספונות כרך ג-ד, עמ' רנג-רע.
- (23) Talmud Bavli, Sukkah, 52a.
- (24) Martha Himmelfarb tr., 'Sefer Zerubbabel', D. Stern, M.J. Mirsky ed., *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, pp. 67-90.
- (25) Roint Meroz, "Faithful Transmission versus Innovation: Luria and His Disciples", P. Schäfer, J. Dan eds., *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After*, pp. 267-68.
- (26) Gershom Scholem, *Sabatai Ševi: The Mystical Messiah*, pp. 400.
- (27) Ibid., pp. 109-110.
- (28) גרשום שלום, שני מקורות חדשים לידיעת תורות של קארדוזו, ספונות כרך ג-ד, עמ' רע.
- (29) D.J. Halperin, *Abraham Miguel Cardozo*, p. 384, n. 65.
- (30) גרשום שלום, שני מקורות חדשים לידיעת תורות של קארדוזו, ספונות כרך ג-ד, עמ' רסז.
- (31) D.J. Halperin, *Abraham Miguel Cardozo*, p. 305.
- (32) Ibid., p. 49.
- (33) Ibid., p.307.

# Théologie et Messianisme d'Abraham Miguel Cardozo

Shinichi YAMAMOTO

Cet article discute une pensée issue du mouvement messianique sabbatéen du XVII<sup>e</sup> siècle. Son protagoniste, Sabtai Tzvi, reconnu comme un cabaliste obsédé par la révélation du Messie, se proclama finalement comme étant lui même le savior tant attendue par le peuple juif. Ce dernier se composait d'intellectuels cabbalistes et d'une masse populaire. Ensemble ils étendirent rapidement leur mouvement depuis l'empire Ottoman jusqu'en Europe occidentale, puis au Yémen. Néanmoins, alors que sa popularité était à son apogée, Tzvi fut contraint de se convertir à l'Islam suite aux menaces du sultan Mehmet IV. Cet événement fut presque fatal pour le mouvement sabbatéen qui perdit la plupart de ces fidèles.

Néanmoins, Gershom Scholem affirme que, malgré le blasphème apporté par la conversion de son Messie, le mouvement sabbatéen continua de se développer partiellement grâce aux justifications apportées par un des principaux cabalistes, Nathan de Gaza. Cependant, ce prophète ne fut pas le seul cabaliste à établir les discours messianiques. Abraham Miguel Cardozo, également un principal supporteur de Sabtai Tzvi, semblerait avoir joué un rôle clef. Ignoré par Scholem semble, cet article choisi de démontrer l'originalité de ses pensées qui nous permettent d'apprécier les raisons pour lesquelles, après que la mort Tzvi et celle de Nathan, Cardozo agira comme le nouveau Messie.