

Title	キリスト教会とユダヤ人
Sub Title	Die christliche Kirche und die Juden
Author	羽田, 功(Hada, Isao)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2001
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.81, (2001. 12) ,p.83(330)- 107(306)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	宮下啓三教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00810001-0107

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

キリスト教会とユダヤ人

羽田 功

1. はじめに

ヨーロッパにおけるユダヤ人問題の歴史を考える際に、「キリスト教会とユダヤ人の関係」は避けてとおることのできないテーマである。このことはくり返し指摘されてきた。たしかに、たとえばキリスト教会の歴史ひとつを取っても、宗教組織として自立していく過程でユダヤ人を救済史的にどう位置づけるかは教会にとって重要な問題であった。だが、残念ながらそこからユダヤ人に関する多くの誤ったイメージも生み出されてきた。とりわけ中世においてはこれらのイメージがキリスト教徒一般の「ユダヤ人像」形成に直接的な影響をおよぼすことになった。また、そこで形成された「ユダヤ人像」が20世紀にいたるまでヨーロッパで暮らすユダヤ人たちの生存にとって致命的な事態をもたらしてきたことも周知のとおりである。

もちろん、ヨーロッパにおけるユダヤ人問題というとき、語り手の立場によってその意味するところはさまざまであるが⁽¹⁾、ここではヨーロッパにおけるユダヤ人と非ユダヤ人社会との関係から派生するさまざまな問題の総体としてこの言葉を捉えておきたい。よく言われるように、紀元70年に祖国を失った離散ユダヤ人がヨーロッパ社会へ参入することがなければ「ユダヤ人問題」が発生することもなかっただろう。しかも、それがヨーロッパのキリスト教化の時期でなかったならば、あるいは問題の性格も異なったものとなったのかもしれない。しかし、事實は、まさにキリスト教

ヨーロッパがうぶ声をあげた時期にユダヤ人は異教徒としてヨーロッパに本格的に姿を現わしたのである。

そこで、「キリスト教会とユダヤ人の関係」を軸としてヨーロッパのユダヤ人問題を考えようとするときに留意すべきいくつかの問題特性について考察を加えてみたい。

2. 多角的な観点

バーゼル大学教授として中世史を講じていたフランティシェク・グラウスは、一般に「ヨーロッパ中世」と呼ばれる千年ほどの間に見られるユダヤ人憎悪を探求する場合にいやおうなく直面する問い、すなわちこのユダヤ人憎悪は中世以後の数世紀に見られる反ユダヤ主義と比較可能なのかどうか、また、もし可能だとすればどの程度まで比較しうるのか、という問いについて次のように語っている。

「この問題に関しては、まさに答えが大きく分かれるところである。

一方には、キリスト教ヨーロッパにおけるユダヤ人憎悪は歴史のコンスタントな要素と見なす歴史家たちがいる。ユダヤ人憎悪という要素がそのつど特別な形式を取って現われてくることは事実だが、しかし、根本のところでは変化することがなかった、というわけである。これに対して、他方には両者の違いに重点を置こうとする歴史家たちがいる。それどころか、彼らは古い時代の「ユダヤ人憎悪」と19および20世紀の「反ユダヤ主義」を用語的にも区別するのである」⁽²⁾。

グラウスのこの言葉は、たしかにユダヤ人問題の議論がしばしば陥る困難を的確に表現している。中世に限らず、ヨーロッパにおけるユダヤ人憎悪や反ユダヤ主義の歴史を眺めると、そこに時代や地域を超えて共通する問題の構造があることがわかる。しかし、同時にこの問題が時代や地域の違いを直接的に反映したさまざまな特殊性を内に抱えていることにも気づかされる。しかも、これらの特殊性自体が時間の経過につれて変化をくり返しなが、問題の全体像を形作る重要な構成要素となっているのである。したがって、問題を歴史のコンスタントな要素として捉えようとするれば、

時代や地域の違いに応じて現れ、変化を遂げていく特殊性に目が向きにくくなる。といって、特殊性だけを強調すると、ヨーロッパがヨーロッパとして二千年近くにわたって対応を迫られてきたユダヤ人問題の本質が見えなくなるだろう。

ちなみに、ブラウス自身はこの問いについてどう考えているのだろうか。まず答えの提示は留保すると断った上で、ブラウスは時代を比較すると共に中世のユダヤ人憎悪を多角的な観点から描き出す作業の必要性を指摘し、次のように語っている。

「そうすれば、中世のユダヤ人憎悪がけっして変わることはないコンスタントな要素—つまり、様式や表現形式の点で生まれながらの要素あるいは不変的な要素—ではなく、世紀が進むにつれてまさに独自・独特な形式を身につけ、また変化を遂げていったものであることが明らかとなるだろう」⁽⁹⁾。

この言葉からは、時代をはっきりと区別することは巧みに避けつつ、しかし、少なくとも答えを一元化してしまうことに対してブラウスが慎重な立場を取っていることがわかる。だが、それ以上に重要なのは、時代を分けて問題を考えるかどうかといった議論とは異なる別の問題特性がここで語られている点である。それは、この言葉の前提として指摘している「時代の比較」と「多角的な観点」の必要性にほかならない。これを言いかえれば、中世のユダヤ人憎悪と近代の反ユダヤ主義を時代的に区別すべきかどうかを問う前に、そもそも問題自体に対するスタンスの取り方が問われなければならないのである。

そこで、「ユダヤ人高利貸し」に対する非難を具体例に、この問題に対するスタンスの取り方について考えることからはじめたい。中世ヨーロッパのユダヤ人に対して投げかけられたさまざまな非難・中傷の中でも「ユダヤ人高利貸し」に対する非難は、「シャイロック」に代表されるような世界中に広まった特定のユダヤ人像を生み出した点で特筆に価する。だが、この問題を正しく理解しようとするれば、少なくとも以下の三点を把握しておく必要がある。第一にアリストテレスに始まりトマス・アキナスら

のスコラ神学にいたるヨーロッパの基本的な「高利（ウスラ）」観，第二に次第に高利貸し以外の職業からユダヤ人を排斥していった「職業選択の制限」，第三にユダヤ人はキリスト教徒を墮落・破滅させようとする「悪魔」だと見なすキリスト教会の「ユダヤ人」観である。

もともとキリスト教社会であるヨーロッパが異教徒であるユダヤ人を受け入れた最大の理由はユダヤ人の持つ経済ネットワークと資金力であった。7世紀以降，急速に一大版図を作り上げつつあったイスラーム勢力は，商業活動の面でも巨大なネットワークを形成していた。しかも，このイスラーム商業ネットワークにおいてユダヤ人商人は仲介者としての重要な役割をになっていた⁽⁴⁾。西ローマ崩壊後の荒れ果てたヨーロッパが経済復興を目的にイスラームとの宗教的対立を超えてこのネットワークに参入しようとしたとき，ヨーロッパがユダヤ人に期待したのもやはり仲介者としての機能であった。異教徒を排除する宗教理念に経済的利益を優先させて，ヨーロッパはユダヤ人を迎え入れたのである。しかし，それがユダヤ人にとって連綿と続く悲劇の火種となったことはいうまでもない。

さて，いちどヨーロッパ社会の中に取りこんだあとは，ユダヤ人を皇帝の直接的な保護民と位置づける古代ローマの伝統に即して，たとえば神聖ローマ皇帝はユダヤ人を「カマークネヒト」，つまり保護の代償として経済的に自らに奉仕し，自ら意のままになる財産と考えてさまざまな税金を課して徹底的な搾取をおこなった。たとえばユダヤ人に好意的だったといわれる皇帝フリードリヒ三世（1440-1493）でさえ，皇帝は「古代からの慣習により，ユダヤ人を焼き殺す権利あるいはその財産の三分の一を没収することで恩赦を与える権利を有している」⁽⁵⁾と考えていた。また，実際のところ，「中世後期を通じて，ユダヤ人の収める諸税は皇帝官房の収入の大半を占める」⁽⁶⁾までになっていった。

もちろん，時と共にキリスト教ヨーロッパ自体が経済的な地力を身につけていったこともたしかである。キリスト教徒の商人たちがしだいに仲介者としてのユダヤ人の役割に取って代わるようになっていった。だが，貨幣経済の進展につれてマネー・フローの重要性が高まりつつあったヨーロ

ッパ経済において、この貨幣の需要に応えるには、ヨーロッパはなおユダヤ人のもとにストックされた資金に頼らねばならなかった。その結果、それだけでなくともさまざまな制限法によって大幅に職種を限られていた多くのユダヤ人たちは小口の、豊かな資金を持つ少数のユダヤ人たちは大規模な金融業に集中するようになっていった。

つまり、ユダヤ人共同体は都市経済・国家経済にとって不可欠の存在となるのである。ドイツを例に取れば、早いところでは11世紀末のシュパイアーをはじめとして、13、14世紀にはドイツ各地でユダヤ人商人や金融業者を招き入れようと、ユダヤ人に対するさまざまな特権付与や免税措置を講じる都市や領邦も少なくなかった⁽⁷⁾。さらに17世紀前半に三十年戦争が勃発すると、ユダヤ人は陣営を問わず軍需商人として戦費や物資調達にめざましい活躍をした。これがきっかけとなって、皇帝のみならずドイツを中心とした数多くの領主たちは宮廷財政を支えるための代理人、すなわち「宮廷ユダヤ人」を抱えるようになっていく⁽⁸⁾。

ところが、哲学的あるいは神学的に見るとキリスト教ヨーロッパは古くから「高利貸し」を神の世界秩序に反する賤業として蔑み、キリスト教徒に対してこれを禁止していた。13世紀になると、それは経済に関する教会教義の根本的前提とさえなった⁽⁹⁾。しかも、アウグスティヌスやアンブロジウスなどの初期教会教父たちの伝統的な「ユダヤ人像」を受け継ぐキリスト教会の見解では、ユダヤ人はキリストを十字架にかけた「神殺し」であり、神に見捨てられ、呪われた民族であった⁽¹⁰⁾。とすれば、少なくとも1695年の帝国利子令によってキリスト教徒に対するこの禁止令が撤廃されるまでは⁽¹¹⁾、ユダヤ人高利貸しとは神に呪われた民族が神に呪われた職業に携わること、すなわち「必要悪」としての存在にほかならなかったのである⁽¹²⁾。

いずれにせよ、「ユダヤ人高利貸し」は、現実のヨーロッパ経済の展開を背景としながら、同時に哲学・神学・法律上のユダヤ人の位置づけなどが絡まりあった、まさに複合的な要因のもとに生み出されたユダヤ人像だということがわかる。つまり、グラウスが表明しているように、ユダヤ人

問題はまさに特定の観点だけから扱うのではその全体像が把握できないのである。

3. 共通性と差異性

それでは、ユダヤ人問題を多角的に検討する必要性を認めた上で、ユダヤ人憎悪や反ユダヤ主義にまつわる個々の事象を正しく把握するためには、それでも時代的には何らかの線引きをしなければならないのだろうか。あるいは、個々の事象を多角的に究明した上で、そこから時間を越えた問題の本質を直接的に導きだせばよいのだろうか。

これについても具体的な例に即して考えてみたい。たとえば、中世以降ユダヤ人迫害の最大要因のひとつとなる「儀式殺人」の中傷を例に取り上げよう。これは13世紀に本格的に登場して以来、現在にいたるまでヨーロッパ各地のユダヤ人たちに肉体的、精神的な苦痛や犠牲を強いてきた中傷である。この中傷の特徴的な点は、それが地域や時代を超えて共通する基本的な枠組を備えていることにある。この枠組は次のようにまとめることができる。(1) この「殺人」は、モーセによる出エジプトを記念するユダヤ教最大の祝祭のひとつ、過越の祭りの準備として行なわれる。(2) ユダヤ人は祭りの前夜に行なわれる食事(セデル)に供するパン(マツト)に混ぜるためにキリスト教徒の血を必要としており、この血を調達することが殺人の目的である。(3) 犠牲者の大半は幼い子どもである。その遺体には血を抜き取った無数の傷が残されている。(4) 実行犯の数が限られる場合でも、犯行には地元のユダヤ人共同体全体が何らかの形で関与している。(5) 激しい拷問を伴う裁判が行なわれ、犯行を認めたユダヤ人たちは処刑される。また、関係したユダヤ人共同体はポグロムに襲われ、場合によっては追放される⁽¹³⁾。

さらに重要なことは、多くの場合、儀式殺人の犠牲となったとされる子どもはキリスト教会によって列聖され、これを記念する教会が建立された。その結果、その教会は多くの巡礼者を集めることとなった。

ちなみに、これと同様の経緯は中世が生んだいま一つの大きな中傷であ

る「聖体冒瀆」にも見出すことができる。聖体、すなわちミサを通してキリストの身体が変容したとされる聖餐式のパンに対する崇拝はとくに12、13世紀に盛んになるが、聖体崇拝を決定づけたのは1215年の第四ラテラノ公会議であった⁽¹⁴⁾。この公会議において、ミサによってパンとワインがキリストの身体と血に変化するという全質（全実体）変化説が教義として正式に認められた。さらに1246年に聖体の祝日が定められたことで聖体崇拝熱はいよいよ高まっていった。そして、この聖体崇拝がユダヤ人に重ね合わされると、「聖体冒瀆」の中傷が生まれたのである。

この中傷についても、「儀式殺人」と同じく多くのケースに共通する基本構造がある。つまり、キリスト殺しとして神に呪われたユダヤ人が聖体に変容したキリストの身体を盗み出し、あるいは買い取り、これに共同で拷問を加えて復讐心を満足させるというシナリオである。すると聖体は血を流し、苦しみの声をあげる。こうしてユダヤ人たちの悪行は白日のもとにさらされ、ポグロムが起こるのである。そして、この奇蹟の聖体を奉る教会には各地から数多くの巡礼者が殺到することになるのだった⁽¹⁵⁾。

このように、「儀式殺人」と「聖体冒瀆」の中傷が辿りつく地点はポグロムと巡礼者である。これを別の表現に置きかえると、ポグロムはキリスト教徒のたんなる宗教的な怒りだけを理由に起こった事態ではなく、むしろこれをきっかけにユダヤ人の財産を略奪すること、あるいはユダヤ人高利貸しの手元に保管されている借用証書を破棄することを目的とする場合が圧倒的に多かった。そして、「奇蹟の教会」へと殺到する巡礼者は地元で新たな収入をもたらすことになる。それは魅力的かつ効果的な観光資源にはかならなかつた。ただそのためだけに事件が仕立てられることさえ少なくなかつた。その意味ではユダヤ人は死をもって地域振興に貢献したわけである⁽¹⁶⁾

だが、個々のケースを詳細に眺めていくと、そこに中傷の行なわれた時代や地域の特徴が色濃く反映していることがわかる。たとえば、1475年にトリエントで起こり、多くの耳目を集めた「儀式殺人」では、地元の司教とローマ教会あるいはすでに触れた神聖ローマ皇帝フリードリヒ三世とロ

一マ教会の緊張関係が事件の審理に大きな影響を及ぼした。もちろん、経済的な要因もはたらいはいたが、政治的色彩の強い点でこれは特徴的なケースであったといえるだろう⁽¹⁷⁾。

だが、このケースの興味深い点は、犯行を「自白」したユダヤ人が共犯者として苦しまぎれにレーゲンスブルクに住む数名の同胞の名をあげたことである。レーゲンスブルク司教は名前のあがった無実のユダヤ人たちをさっそく逮捕させ、拷問を加えさせた。このとき、ユダヤ人を保護すべく皇帝がこの件に介入したが、このとき保護の条件として皇帝がユダヤ人共同体に求めたのは10000グルデンを拠出することであった。しかも、並行して皇帝はレーゲンスブルク市に8000グルデンの罰金を課している。ところが、レーゲンスブルクは実際にはこの罰金を支出する必要はなかった。というのも、皇帝は8000グルデンを市当局がユダヤ人たちから徴収することを許可しているのである。結果的に、レーゲンスブルク・ユダヤ人共同体は無実の罪を着せられたばかりか、皇帝と市当局から二重に搾り取られたことになる。しかも、市への支払いが遅れたために逮捕されたユダヤ人たちが解放されたのはようやく1480年になってからであった⁽¹⁸⁾。

これに対して、すでに触れたように16世紀半ばから17世紀を迎えるあたりからはユダヤ人を取り巻く環境がしだいに変化していく。キリスト教会の影響力が低下しはじめ、近代的な法治国家をめざす世俗支配者の権力が強化されていった。その結果として、「儀式殺人」の中傷を特徴づけていた宗教的な色彩も明らかに薄められることになった。この傾向は時代と共にさらに強まり、ドイツの場合ならば18世紀の啓蒙主義を経て、19世紀の本格的なユダヤ人の法的解放議論へと結びついていく。

19世紀初頭のユダヤ人を取り巻く雰囲気について語るルートヴィヒ・ベルネの言葉を借りるならば、「かつては宗教的な怒りからユダヤ人と異端者は火刑に処せられた…しかし、現在ではもっとも下劣な偽善者でさえ、信仰ゆえにユダヤ人を迫害するなどとは口にしようとしな⁽¹⁹⁾」のである。さらに19世紀後半には人種論的な考え方が前面に押し出され、ドイツやハンガリーに見られるように人種論的な「ユダヤ人像」を実証するため

に事件が捏造されるケースが増えてくる⁽²⁰⁾。それどころか、後にキリスト教民主同盟 (CDU) へと発展するカトリック系の中央党機関紙『ゲルマーニア』でさえ、「宗教上の熱狂主義がユダヤ人迫害を引き起こしたことなどなかった。いつの時代でもそれは異質な種族が侵入してくることに對するゲルマン人種の抗議なのである」⁽²¹⁾と語るようになっていくのである。

しかも、ユダヤ人問題全体を眺めてみても、16世紀後半からはたとえば神聖ローマ帝国のユダヤ人の歴史は「さまざまな点で東ヨーロッパ、オスマン帝国、地中海諸国のユダヤ人の歴史とは切り離されて展開されていく」⁽²²⁾ことになる。他方、ヨーロッパ・ユダヤ人社会の内部に目を転じてみても、とりわけ啓蒙主義の時代以降、東西ヨーロッパのユダヤ人の間に横たわる大きな歴史と意識のずれが顕在化してきた。大まかに言えば、西ヨーロッパでは啓蒙主義と結びついたユダヤ啓蒙主義、すなわちハスカラを中心として多くのユダヤ人たちはヨーロッパ社会への同化の道を歩み始めることになる。これに對して、東ヨーロッパでは正統派ユダヤ教が伝来のユダヤ人社会を保守しようとする活動を強化させていく⁽²³⁾。

したがって、少なくとも外部から見れば、「これらのユダヤ人たちを結びつける唯一の共通性は、彼らがイスラエル宗教共同体の一員だということだけだった」⁽²⁴⁾。だが、実体は伝統派と改革派は異なるシナゴグを持ち、異なる礼拝形式、異なる祈禱を用いることでたがいに相手を画然と区別していた。つまり、宗教共同体としての共通性さえ実際には消えかかっていたといえるだろう。いや、ハイネの例を持ち出すまでもなく、キリスト教への改宗を急ぐユダヤ人も数多く存在したのである。

ここでグラウスの言葉を思い返してみると、あらためて多角的な観点の重要性を認識させられる。しかし、これまで眺めてきたいくつかの事例にも見られたような共通構造を理解した上で、多かれ少なかれ時代を反映して現れるこれらの事例の意義を見定めるにはやはり時代ごとの慎重な観察が必要だといえるだろう。

だが、それにもかかわらず次の事実を忘れてはならない。それは、中世

以来伝わる「儀式殺人」のいくつかがごく最近にいたるまで、宗教劇などを通じて、犠牲者とされる子どもたちへの同情や崇拜と併せてユダヤ人への憎悪を掻きたてる生きた記憶として消えることなく伝承されてきた事実である。そして、この記憶は「神殺し」や「高利貸し」、「聖体冒瀆」のユダヤ人とないまぜになって究極的な悪としてのユダヤ人像を作り上げてもいった⁽²⁵⁾。また、その最終的な目的がどこにあるにせよ、人種論に支えられた近代の反ユダヤ主義は、自らの目的達成のために一般のキリスト教徒の記憶に刻み込まれたこれらの中傷の粹組とそこから派生したユダヤ人像を巧みに利用したのである。

その限りでは、ユダヤ人に向けられた一連の非難・中傷を土台で支えているのは、「高利貸し」の非難がついには「神に呪われた」という修飾句に収斂していったように、理不尽な迷信さながらにキリスト教徒の記憶に深く染みこんだキリスト教会のユダヤ人観であることはまちがいない。ハンス・キューナーが語るように、こうした「暗い迷信は意識下において生き続け、つねに覚醒されうる」⁽²⁶⁾のである。

さて、ここでひとまずグラウスの問いに戻るならば、「儀式殺人」の中傷をめぐる歴史的展開からも明らかなように、広くヨーロッパのユダヤ人問題を歴史的に考えようとすれば、千年におよぶ中世も中世以降の数世紀もおおのずと射程に入らざるをえなくなる。そこでは「ユダヤ人憎悪」や「反ユダヤ主義」といった用語の区別を超えた多様な顔を持つ問題の有り様が浮かび上がってくる。しかも、それは時間の経過と共にさまざまな事例を積み重ねつつ、同時にたがいを養分として取りこみながら、新たな触手を伸ばして増殖していく有機体のようなものだとも考えられよう。

おそらく、まったく未開の地平の上にユダヤ人問題の新たな局面が生まれ出ることにはありえない。人種論が登場したときも、それは中世以来の宗教的ユダヤ人憎悪と出会うことではじめて近代反ユダヤ主義として多くのキリスト教徒の中に受け皿を見出すことができた。あるいは、中世のユダヤ人憎悪は反ユダヤ主義という衣裳に衣替えをしつつ、しぶとく生き残ったともいえるだろう。ヨーロッパのユダヤ人問題にとって「キリスト教会

とユダヤ人の関係」が避けることのできない重要なテーマだとすれば、まさにそれが千数百年の時間を通底してこの大きな問題を支える「コンスタントな」土台を考える手がかりを提供しているからにはほかならない。

4. ユダヤ人の役割

—キリスト教ヨーロッパとユダヤ人

もう一度、ブラウスが指摘する二つの立場について考えてみたい。

キリスト教的なユダヤ人憎悪を背景としたり、人種論的な反ユダヤ主義によって利用されたりと、たとえば「儀式殺人」は時代によって表面に現れる相貌を変化させてきた。したがって、その限りでは同時代的にも通時的にも問題を多角的に観察する必要がある、その意味では宗教的性格による中世のユダヤ人憎悪と人種論的性格を持つ近代の反ユダヤ主義を区別すべきだとする立場にもそれなりの説得性がある。しかし、中世には考えられなかった特質を示しながら、近代反ユダヤ主義がなお伝来のユダヤ人憎悪の中に深く根差し、絡み合っていることもすでに見たとおりである。とすれば、まさにこの両者が絡み合う部分にこそユダヤ人問題を通底する土台があること、また、その手がかりを与えてくれるのが「キリスト教会とユダヤ人の関係」だといえるわけである。

それでは、問題の土台を構成すると考えられるこの関係とは、より一般的かつ具体的には何を意味しているのだろうか。また、実際のところこうした設定にはどこまで有効な射程距離があるのだろうか。

ところで、この議論に立ち入る前に、ヨーロッパのユダヤ人問題の歴史的展開についてはさらに別の面にも目を向けておく必要がある。というのも、「儀式殺人」の中傷が地域と時代を越えた共通の構造を持っていることはすでに見たが、ユダヤ人問題自体がこれと同様の構造を抱えているからである。そこには大きく二つの側面がある。

ひとつはヨーロッパ各地に拡散して存在するユダヤ人共同体とこれを取り巻く非ユダヤ人社会との関係に見られる共通構造を指している。すでに指摘したことのでくり返しも含まれるが、まずこの点についてまとめておき

たい。

もちろん、共通構造があるとはいえ、たとえばイベリア半島とドイツではユダヤ人の置かれていた状況は大きく異なっていた。また、ドイツとポーランドやロシアにも著しい相違があった。いや、そもそもドイツ自体が多数の領邦から成り立っていた以上、これをあっさりドイツでひと括りにすることもできないだろう⁽²⁷⁾。しかし、それにもかかわらず、たとえば中世および近世ヨーロッパにおけるユダヤ人たちの生存については、あくまでもユダヤ人がもたらす経済的な利益の対価として彼らを保護する世俗あるいは教会領主の恣意にまかされていたことを共通点として挙げることができる。領主がユダヤ人を経済的に必要とする限りは法的に特権的な保護を受けることができたが、必要性が失われるやいなや、ユダヤ人たちはたやすく周囲の悪意と攻撃的となった。

それが顕著に見られるのが、大規模な卸業者や宮廷物資の納入業あるいは資金の提供、貨幣鑄造などを通して宮廷の財政に大きな影響力を持った「宮廷ユダヤ人」であった。たとえば17世紀初頭のウィーン・ユダヤ人は、大半のメンバーが宮廷の経済活動を支えることを条件に大幅な自由とさまざまな特権を認められていた⁽²⁸⁾。だが、この自由や特権的地位がいかに危ういものであるかは、ほぼ同じ時期にバーデン公カール・アレクサンダーのもとで権勢を誇ったジュース・オッペンハイマーの例に明らかである。権力の絶頂にあったオッペンハイマーも、アレクサンダーの急死によって後ろ盾を失うと一気に犯罪者へと転落させられた。その最期は、カゴにいれられ、さらし者にされたままの絞首刑であった⁽²⁹⁾。だが、こうした現象は、多かれ少なかれ広くヨーロッパに一般的に見られた現象だったのである。

もうひとつは各地のユダヤ人共同体内部に共通する構造である。19世紀の数十年をかけてヨーロッパ各地でユダヤ人解放が進み、ゲトローが解体されるまでは、ユダヤ人共同体の多くは周囲の社会から切り離されていた。その結果、共同体内部においてユダヤの伝統がさまざまな形で守られ、伝承されることが可能となった。とりわけ、宗教改革後のカトリック

とプロテスタントの棲み分けに連動してゲッターが本格的に導入されてからはこの傾向が一段と強まった。

もちろん、たとえばアシュケナージ系とスファラド系の違いを無視して「ユダヤの伝統」を語ることは軽率のそしりを免れないだろう。また、ゲッターと東ヨーロッパに広く見られたユダヤ人集住地区シュテトルをひとつにまとめることもできないかもしれない⁽³⁰⁾。あるいは、ゲッターに話を限っても、狭く限られた場所に生活せざるをえない環境がもたらした悪影響を差し引いて利点のみを強調することもできないだろう。さらにはこうした孤立的な在り方が、キリスト教徒の間に軽蔑と恐れを抱かせる「ほとんど人間とは思えない姿」⁽³¹⁾をしたユダヤ人像を生み出したこともまちがいない。しかし、周囲から隔絶した世界に生きるユダヤ人たちが祖先伝来のものとして保守すべき価値があると認めたものが、ユダヤ人としてのアイデンティティを作り上げ、ユダヤ人たちをユダヤ人として結束させてきたことはたしかである。

これを別の言葉で言いなおせば、最初の側面は宿主社会とも呼ばれる非ユダヤ人社会とユダヤ人社会との時系列的な緊張関係の歴史それ自体から抽出される構造的共通性を示している。これに対して二番目の側面は、こうした緊張関係の中にありながら、宗教儀礼や祝祭を中心としたさまざまな仕掛けを通して自分たちの現在を古い民族の過去へと結びつける歴史意識に見られる共通構造だということができるだろう⁽³²⁾。

それでは、やはりここでもグラウスの場合と同じことを問題としなければならぬのだろうか。すなわち、ユダヤ人と非ユダヤ人社会との関係とユダヤ人共同体内部の問題をはっきりと区別して取り扱わなければならないのだろうか。

これについては次のようにいえるだろう。たとえば離散以後もユダヤ人共同体内部においてユダヤ教をめぐる思想的営為が連綿と続いてきたことはたしかである。また、共同体の在り方や生活様式、思考方法などを東西ヨーロッパで比較すれば、そこに明白な違いがあることも事実である。だが、他方でユダヤ人が思想的、文化的にもけって完全に孤立していたわ

けではなかったこと、つまり少数ながら外の世界とさまざまに関係を取り結んでいたユダヤ人たちがいたことも忘れてはならない。

たとえばイスラーム経由で古代ギリシア文化がヨーロッパに蘇ったとき、仲介者としてユダヤ人が大きな役割を果たしたことはよく知られている⁽³³⁾。あるいは、その時代を代表するユダヤ教のラビたちが巻きこまれたキリスト教聖職者との宗教論争について思い返してもよい⁽³⁴⁾。さらにドイツ・ユダヤ人社会の代表として宗教改革の混乱期に冷静沈着にユダヤ人の安全と地位保全を求めて活発な対外交渉を展開したヨーゼフ・フォン・ロースハイム (1478頃-1554)⁽³⁵⁾や、皇帝ルードルフ二世の謁見を受けた後に「これでもう彼らはわれわれを殺したり、苦しめたりすることはない。ただわれわれを追放するだけである」と語ったマハラルの名で知られるラビ・ユダ・ベン・ベツァレル (1525頃-1609)⁽³⁶⁾の名前をあげることもできる。

また、ヨーロッパ規模で考えても、1492年に始まるイベリア半島からのユダヤ人追放に明らかのように、ユダヤ人は長距離の移動をよぎなくされることもまれではなかった。その意味では、望むと望まざるとに関わりなく、ヨーロッパのユダヤ人たちはさまざまに流動性を持たざるをえない状況に置かれていたのである。

ところで、現在なお分裂状態にあるキリスト教界の一致を大きなテーマとして1962年から65年にかけて開かれた第二バチカン公会議は、会期末になって「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」(Nostra aetate: 以下「諸宗教宣言」)と題された宣言を公布している。この宣言は、カトリック教会がユダヤ教に対して和解の手をさしのべた公文書として知られるが、その三十年後にこの文書の再評価をめぐっておこなわれた対話の中で、カトリック司祭のギュンター・フェスラーは「ユダヤ人とキリスト教徒の関係は根本的な非対称という特徴を持っている」とした上で、カトリックの神学者J・B・メッツの次のような言葉を引用している。

「一方には犠牲者がおり、他方には犯人がいる。自らの由来と始まり

を指し示すためにキリスト教徒はユダヤ人を必要としているが、自分について、またユダヤ教について説明するためにユダヤ人はキリスト教徒を必要としていないのだ」。(37)

つまり、キリスト教がユダヤ教あるいはいわゆる旧約との連続性と同時に唯一独自性を主張しようとするれば、またそれが民族大移動によって荒廃したヨーロッパを統合する理念たろうとするれば、キリスト教ヨーロッパを神の世界創造に始まる歴史の中に位置付けるためにはキリスト教会はたしかにユダヤ教あるいはユダヤ人を必要としていた。つまり、キリスト教会が神の歴史を現在から未来へとつないでいく存在として自己理解しようとするれば、歴史の過去を埋める役割をユダヤ教あるいはユダヤ人に委ねるしかなかったのである。これに対して、イエスをメシアと認めないユダヤ教にとって歴史に断絶はない。ユダヤ教が終末のときに出現するメシアを待望しつづける限り創世記以来の歴史は一貫している。ユダヤ教にとって、神の歴史はわざわざ説明するまでもない自明性と連続性を持っているのである。

とすれば、このメッツの言葉はいまここで話題としている問題にもそのままあてはまる。すなわち、ユダヤ人問題の土台に目を戻すならば、本論のテーマである「キリスト教会とユダヤ人の関係」はまさにこの言葉に集約されるだろう。キリスト教ヨーロッパに生活する以上、ユダヤ人はキリスト教ヨーロッパの歴史意識に、いやキリスト教ヨーロッパそのものに巻きこまれざるをえない。たとえ共同体の内部に結束して外の世界とは没交渉で暮そうとしても周囲がそれを許そうとしない。『屋根の上のバイオリン弾き』のラストで牛乳屋テヴィエ一家をはじめとするアナテフカのユダヤ人共同体が突然追放されるように、共同体内部の日常生活は唐突に切断される。少なくとも共同体の生活はつねにそうした迫害と追放の危機をはらんだ暗雲に取り巻かれている。

ここにユダヤ人の役割がある。つまり、キリスト教ヨーロッパにとってユダヤ人はあくまでも「神殺し」の悪魔であり、それゆえに神に見捨てられ呪われたままにこの世の終りまで地上をさまよいつづけるしかない「永

遠のユダヤ人」である。そして、この「暗い迷信」が生きつづける限り、たとえ反ユダヤ的な宗教劇の上演が禁止されたとしても⁽³⁸⁾、キリスト教ヨーロッパの意識下においてはユダヤ人の演じなければならない役割が変わることはないだろう。

5. 落とし穴

さて、グラウスの投げかけた問いをここでまとめておきたい。

これまで述べてきたように、ヨーロッパのユダヤ人問題は「キリスト教会とユダヤ人の関係」を土台としてさまざまな展開を示してきた。そのとき、この土台に注目すれば、これが歴史を貫くコンスタントな要素としてクローズアップされてくる。だが、時代や地域に応じて現れる具体的な事例をそれぞれに追っていくと、そこには共通項ではなくりきれない多様な要素が顔をのぞかせる。つまり、問題の有り様を全体として見た場合、ある種の共通の土台を持ちながら、この問題はそれぞれの時代や地域の政治・経済・文化・社会・宗教あるいは民族的なメンタリティや心理など、さまざまな要素の絡みあった複合体をなしていた。グラウスの問いに即していえば、これが事態をややこしくし、問いに対する答えの絞り込みをいっそうむずかしくしている。

すなわち、グラウスの問いは、共通性と特殊性それぞれが問題の全体を構成する不可欠な要素でありながら、これら二つを同時に目の前にして、どちらかだけを選んで問題の全体像を語れと求めているわけである。だが、どれかひとつの要素に絞り込んで、これを答えとするだけでは不十分なことはすでに見てきたとおりである。また、だからこそグラウス自身が比較と多角的な観点からの問題観察の必要性を指摘したわけである。

ユダヤ人問題の特性を考えると、グラウスの指摘はもっともだと思われる。しかし、残念ながらここにも落とし穴があることを認めなければならない。

それでは、その落とし穴はどこにあるのだろうか。ローマ・カトリック教会のある枢機卿が反ユダヤ主義について語る次の言葉を手がかりに考え

てみたい。

「現代のユダヤ人学者は、反ユダヤ主義と過去におけるユダヤ人迫害の主要な原因として宗教上の理由をあげているが、この主張を全面的に認めることはできない。過去において、ユダヤ人に対してあやまちが犯されたことは否定できない事実であるが、宗教的な理由が主要な原因であると言うのは行き過ぎである。反ユダヤ主義の背後には、宗教上の理由のほかに、政治的、経済的、心理的、社会的な要素が重なりあっている」。(39)

ここで語られているように、またすでにいくつかの例をとおして見てきたように、「ユダヤ人高利貸し」のイメージひとつを取ってみても、反ユダヤ主義の背後に「政治的、経済的、心理的、社会的な要素が重なりあっている」ことは事実である。しかし、同時にヨーロッパのユダヤ人問題の土台には「キリスト教会とユダヤ人の関係」が厳然と存在し、時代によってはそれがストレートに、時代によってはむしろ巧みに利用されながら、この問題に影を投げかけてきたことについても確認の作業を進めてきた。

そして、この土台に焦点をあてるならば、この枢機卿の言葉に見られる認識はなお不十分だといわねばならない。とくに問題となるのは「宗教上の理由のほかに」という表現である。というのも、さまざまな要素を積み重ねながら、中世のユダヤ人憎悪が近代の反ユダヤ主義へと変質を遂げていくとき、それはけっしてこれらの要素がただ横並びになって反ユダヤ主義の太い糸を然りあげていったわけではないからである。ヨーロッパにユダヤ人がいなければおそらくユダヤ人問題が存在しなかったのと同じように、キリスト教のユダヤ人観がなければこのように激しくユダヤ人を誹謗・中傷し、迫害を加える運動も起こらなかつただろう。とすれば、むしろここは「宗教上の理由の上に」と表現すべきなのである。

もちろん、このように断定することは、複雑な展開を見せるユダヤ人問題をひとつの要素に絞り込んで扱う危険を自ら犯すことになるだろう。だが、たとえば中世のキリスト教ヨーロッパとユダヤ人との関係を考える場合、宗教を政治、経済、社会などと並べてバランスのよい観察を試みて

も、けっして客観的・中立的な問題把握にいたることはできない。じつは問題を比較し、かつ多角的に扱う必要があると答えていたグラウス自身が別のところではこう語っているのである。

「どのような形にせよ、ユダヤ人とキリスト教徒の出会いや争いは、中世においては根本のところでは宗教的な背景によって規定されている。しかも、そこには20世紀に生きるわれわれが想像するよりもはるかに大きな価値が認められていたのである。「宗教」はプライベートな事柄とはほど遠いものであった。それは社会生活を構成する要素でありながら、その全体を統合する機能を持っていた。宗教上の見解の相違は、「信仰」という言葉で表現される領域をはるかに越えて影響を及ぼしたにちがいないのである」⁽⁴⁰⁾。

キリスト教会の統合機能について、これを遡って考えれば、たとえば第一次十字軍以降キリスト教会によってくり返されたユダヤ人に対する強制的な説教や改宗の試みを思い出すこともできる⁽⁴¹⁾。また、宗教改革初期にはルターもユダヤ人の改宗に期待をかけていた⁽⁴²⁾。さらにはカルヴァン派の選帝侯フリードリヒ・ヴィルヘルム一世（1640-1688）が初めてブランデンブルク・プロイセンにウィーンを追放されたユダヤ人を受け入れたときも、経済的な期待と共に選帝侯がユダヤ人へのキリスト教布教をひそかに目論んでいたことも同じ文脈で捉えることができるだろう⁽⁴³⁾。

とすれば、少なくともグラウスのいう「影響」が時代を超えてどのような爪痕を残したのかはたえず問われなければならない。しかも、いうまでもなくキリスト教会は歴史的な遺物ではない。その意味では「キリスト教会とユダヤ人の関係」は、過去を引きずりながら、なおきわめてアクチュアルな問題でありつづけている。それは、先に触れたカトリック教会の「諸宗教宣言」からもはっきりと見て取ることができるのである。

この「諸宗教宣言」はカトリック教会がユダヤ教に対して和解の手を差し伸べたことで名高いと前述したが、いますこし正確にいえば、「福音を受け入れていない人々、すなわちキリスト教以外の諸宗教およびその信奉者は、神の普遍的救済史において、どのように位置づけられるのか、諸宗

教に対してカトリック教会はどのような態度をとるかを、この宣言は扱っている」⁽⁴⁴⁾のである。したがって、この宣言で言及される宗教にはヒンドゥー、仏教、イスラームも含まれている。このうち、イスラームと共に独立して扱われるユダヤ教については「4 (ユダヤ教)」において次のように記されている。

「ユダヤ人の権力者と、その追従者がキリストに死を迫ったが、無差別にその当時のすべてのユダヤ人に、また今日のユダヤ人に、キリストの受難の際に犯されたことの責任を負わせることはできない。教会は神の新しい民であるが、そのためにユダヤ人が神から排斥された者であるとか、のろわれた者であるとかということが、あたかも聖書から結論されるかのように言うてはならない」⁽⁴⁵⁾

すなわち、ここにおいて初期教会教父以来、くり返し語りつがれてきた「神殺し」の中傷・非難、より厳密にはこの中傷・非難をすべてのユダヤ人に等しく投げかけることの不当性が正式に断罪されたわけである。逆にいえば、千数百年にわたって教会はこの中傷・非難を認めてきたことになるが、それだけにこれはキリスト教会とユダヤ人の関係にとって改善の道を示唆する重要な一歩であった。

この「諸教会宣言」が公会議において最終決定されたのは第四会期にあたる1965年10月28日であったが、そもそもユダヤ教をはじめとするキリスト教以外の諸宗教との関係を案件として扱うことの是非や対象とする宗教の選定方法、反ユダヤ的見解を持つグループやアラブ圏の司教たちの反対など、決定にいたるまでに多くの紆余曲折があったことは容易に想像がつく⁽⁴⁶⁾。しかし、ユダヤ教・ユダヤ人との関係に限るならば、とくに次の点に注目する必要がある。つまり、宣言の起草から決定まで中心となって活動したベア枢機卿が最初に問題を提起したとき、ベアはキリスト教界の一致運動と関連づけながらその趣旨をこう説明している。

「キリストとその教会はユダヤから生まれた。この意味から、ユダヤ人に関する問題は、歴史的に見て教会一致運動に属するものである…ローマ書11章に聖パウロはイスラエル人の過失によって救いが異邦人に至

ったと言いながら、ユダヤ人の将来の改心を預言しているから、教会一致に関する議案にユダヤ人に関する問題を入れるべきである」⁽⁴⁷⁾。

これに対しては、近東地域における東方教会の立場を配慮する声と共に、教会一致に関する議論にユダヤ人の問題を持ちこむことはユダヤ人を無理にキリスト教と関係づける結果となり、ユダヤ人の反発を呼ぶのではないかとの疑義が表明された⁽⁴⁸⁾。議論がくり返された後、結果的にユダヤ教は教会一致に関する議論から切り離され、教会の諸宗教との関係を含む独立した宣言として公布されることとなった。

だが、最終的な宣言がどのような文言に落ちつたにせよ、ペアの発言については、そこからはキリスト教絶対主義とでも呼ぶべき姿勢を読み取ることができる。もちろん、唯一絶対神を信仰する一神教にあっては、これはむしろ当然のことである。これはユダヤ教やイスラームにしても変わることはない。しかし、「これらの諸宗教の中に見いだされる真実で尊いものを何も排斥しない」として他の宗教との対話や和解を求めようとしても、同時に「しかし、教会はキリストを告げているし、また絶えず告げなければならない」⁽⁴⁹⁾との立場を固守しようとするならば、少なくとも原理的に言えば教会は最後には他の宗教と対立するか、もしくはこれを排除せざるをえなくなる。というよりも、中世以来のユダヤ教とキリスト教の関係はまさにこの原理の上に展開してきたといえるだろう。たとえばカトリック教会がさまざまに試みたユダヤ人に対する強制改宗についてはすでに触れた。また、ユダヤ人が改宗することを大前提としてユダヤ人に近づき、これに失敗すると一転して反ユダヤの姿勢をあらからさまにしたマルティン・ルターもその典型といえよう⁽⁵⁰⁾。

直前に死去したローマ教皇ヨハネス二十三世に代わってペトロの座についたパウルス六世は第二会期の開会式にあたって、キリスト教以外の諸宗教について「そういう宗教の中に欠如や誤謬を見だし、それを悲しむ」と語っていた。もちろん、「けっしてそれらの宗教を考慮の外におくことはできず、教会がそれらの宗教のうちに含まれている真理や美德や人間性を高く評価していることを知らせたいと思っている」⁽⁵¹⁾と教皇は続けては

いる。だが、キリスト教以外の諸宗教が「悲しむ」べき存在であることに変わりはない。「諸宗教宣言」を解説する田中栄吉が記すように「諸宗教は真理を含むけれども誤謬をも含んでいる。これらの宗教は人間の不完全さと誤謬をもつものである。キリストにおいて神は決定的な完全な啓示を与えた」からである⁽⁵²⁾。

とすれば、全世界に福音を伝えることを自らの使命としているキリスト教会に⁽⁵³⁾、はたして非キリスト教世界の「欠如や誤謬」を見過ごすことができるのだろうか。その意味において、キリスト教に決定的な位置づけをおこなう同じ田中栄吉が語る次の言葉はたえず吟味される必要がある。

「過去において、カトリック教会は一般に排他的な宗教と考えられてきた。今日の人類社会には多種多様の信条、宗教、思想体系が同等の権利を主張している。教会だけが過去の排他的姿勢を保っていたのではその本来の使命を果たすことができなくなるであろう。同じく、第2バチカン公会議は信教の自由に関する宣言を公布し、個人と宗教団体の信教の自由を公認した。われわれには他人に強制的に福音をおしつけることはできない」⁽⁵⁴⁾。

ヨーロッパのユダヤ人問題に限っても、ここに示されたキリスト教会（カトリック教会）の姿勢こそが「キリスト教会とユダヤ人の関係」を如実に物語っている。それは過去と未来の両方についてあてはまる。つまり、過去をどのように評価するのか、そして今後にどのような展望を描くのか—ここまで扱ってきたさまざまな問題特性の土台にあえて「キリスト教会とユダヤ人の関係」を設定したことの意味はまさにこの点に集約される。二千年近いヨーロッパ・ユダヤ人の歴史は、近代に入って大きな変質をとげながら、またシオニズムを通して近東に拡散しながら、土台においてもなお現在進行中なのである⁽⁵⁵⁾。

注

- (1) 「ユダヤ人問題」に関するさまざまな立場については以下を参照：羽田功「ユダヤ人問題の基本的性格」、『慶應義塾大学日吉紀要 ドイツ語

- 学・文学】第6号(1988年2月)60-103頁。
- (2) František Graus, Judenfeindschaft im Mittelalter(=Graus), in, Wolfgang Benz/Werner Bergmann(Hrsg.), Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinie des Antisemitismus, Freiburg・Basel・Wien 1997(=Benz/Bergmann) 35頁参照。
 - (3) Graus 35頁。
 - (4) 当時のユダヤ人の商業活動については以下を参照：アンリ・ピレンヌ【ヨーロッパ世界の誕生—マホメットとシャルルマーニュ—】(増田四郎監修, 中村宏・佐々木克巳訳), 創文社 1960年 [1991年・第15刷]。
 - (5) Mordechai Breuer, Das jüdische Mittelalter(=Breuer [I]), in, Michael A. Meyer(Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, 4 Bde, München 1996-1997, Bd. 1(1996) (=Meyer Bd. 1) 56頁参照。
 - (6) Breuer [I] 54頁。
 - (7) シュパイアーについては以下を参照：羽田功「都市の中のゲット——その成立と変質——」(=羽田 [I]), 寺尾誠教授退職記念論集編集委員会(編)【都市と文明】, ミネルヴァ書房 1996年, 165-167頁。ドイツ全般については以下を参照：Breuer [I] 39頁。
 - (8) Mordechai Breuer, Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne(=Breuer [II]), in, Meyer Bd. 1, 108-125頁参照。
 - (9) Breuer [I] 39頁参照。
 - (10) 初期教会教父のユダヤ人憎悪については以下を参照：Leopold Lucas, Zur Geschichte der Juden im vierten Jahrhundert. Der Kampf zwischen Christentum und Judentum, Berlin 1910 [2. Nachdruck; Hildesheim・Zürich・New York 1991]; Hans Kühner, Der Antisemitismus der Kirche. Genese, Geschichte und Gefahr (=Kühner), Zürich 1976, 23-38頁; Gerhard Czermak, Christen gegen Juden. Geschichte einer Verfolgung(=Czermak), Reinbeck bei Hamburg 1997, 34-47頁; 羽田 [I] 167-171頁。
 - (11) Breuer [II] 106頁。
 - (12) ユダヤ人高利貸しについては以下を参照：羽田功「シャイロックと仲間たち」, 【慶應義塾大学日吉紀要 ドイツ語学・文学】第18号(平成6年3月)16-31頁。
 - (13) 儀式殺人については以下を参照：Eberhard Utikal, Der jüdische Ritualmord. Eine nichtjüdische Klarstellung, Breslau 1937, 24-45頁。なお, これはナチス時代の典型的な反ユダヤ文書であるが, 「儀式殺人」を歴史的事実として提示するために多数の「事例」を時系列的に挙げている。結果的に, それがヨーロッパを中心とする中世以来の

「中傷の事例」となっている点で反ユダヤ文書の特徴をいかに発揮している。

- (14) 第四ラテラノ公会議については以下を参照：R. Schuder/R. Hirsch: *Der gelbe Fleck. Wurzeln und Wirkungen des Judenhasses in der deutschen Geschichte*(=Schuder /Hirsch), Köln 1988, 103-119頁。
- (15) 聖体および聖体冒瀆については以下を参照：Arno Herzig, *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (=Herzig), München 1997,43頁；Graus 46-49頁；Czermak 82-84頁；Breuer [I] 50頁。
- (16) Breuer [I] 50頁参照。
- (17) トリエントの儀式殺人の詳細については以下を参照：R. Pochia Hsia, *Trient 1475. Geschichte eines Ritualmordprozesses*(Aus d. Amerik. v. R. Cackett), Frankfurt am Main 1997。
- (18) Breuer [I] 56-57頁参照。
- (19) Ludwig Börne, *Für die Juden*. (1819), in, ders., *Börnnes Werke in zwei Bänden* [Ausgew. u. eingel. v. H・Bock u. W・Dietze], Berlin・Weimar 1981 [4. Auflage], Bd. 1,156頁。
- (20) 19世紀後半については以下を参照：Schuder/Hirsch 509-521頁。
- (21) 引用は以下による：Schuder/Hirsch 499頁。
- (22) Breuer [II] 86頁。
- (23) 東方ユダヤ人社会の事情については以下を参照：H・ハウマン『東方ユダヤ人の歴史』(平田達治／荒島浩雅訳：鳥影社 1999年)。
- (24) Schuder/Hirsch 518頁。
- (25) 特にこうした「ユダヤ人像」の伝承については中世以来のキリスト受難劇、復活祭劇あるいは教会美術やカリカチュアなどの図像がはたした役割を追究する必要がある。これについてはたとえば以下を参照：J・Scheible(Hrsg.), *Die Fliegenden Blätter des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart 1850 [Nachdruck；Hildesheim・New York 1972]；E・フックス『ユダヤ人カリカチュア—「風刺画」に描かれたユダヤ人』(羽田功訳：柏書房 1993年)；Kühner, 133-163頁；Schuder/Hirsch, 101-159頁；Herzig 63-66頁。
- (26) Kühner 149頁。
- (27) Breuer [I] 58頁参照。
- (28) Breuer [II] 89頁参照。
- (29) ジュース・オッペンハイマーについては以下を参照：羽田功「永遠のユダヤ人—映画に見られるユダヤ人問題—」,『慶應義塾大学日吉紀要言語・文化・コミュニケーション 特集 映画の現在』No.6 (1990)

- 年) 90-94頁。
- (30) シュテトルについては以下を参照：M・Zborowski/E・Herzog, Das Shtetl. Die untergegangene Welt der osteuropaischen Juden [Aus d. Amerik. v. Hans Richard) München 1992 [3.durchges.Aufl.]。
- (31) Breuer [II] 81頁。
- (32) 羽田功「シナゴークーその成立と意義について一」, 『藝文研究』第76号 (1999年12月) 59-78頁参照。
- (33) Horst Pietschmann, Die Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492(=Pietschmann), in, Benz/Bergmann 65-66頁；W・モンゴメリ・ワット：『地中海世界のイスラム ヨーロッパとの出会い』(三木亘訳：筑摩書房 [筑摩叢書292] 1984年) 参照。
- (34) Breuer [I] 34頁；Pietschmann 67頁参照。
- (35) ヨーゼル・フォン・ロースハイムについては以下を参照：羽田功『洗礼か死か ルター・十字軍・ユダヤ人』(=羽田 [II]) (林道舎1993年) 152-155頁；Schuder/Hirsch 355-423頁；Breuer [I] 67-71頁。
- (36) Breuer [I] 77-78頁参照。なお引用は81頁。
- (37) Günter Bernd Ginzel/Günther Fessler: Die Kirche und die Juden. Versuch einer Bilanz(=Ginzel/Fessler), Gerlingen 1997, 26頁。
- (38) Kühner 154頁参照。
- (39) 「諸宗教宣言」の議論の過程で、宣言起草の中心となったベア枢機卿が1964年9月25日に反ユダヤ主義について示した見解。引用は以下による；浜寛五郎「(第4条) アブラハムの子孫と新約の民」(=浜), 南山大学監修『公会議解説叢書1 世界に開かれた教会』(=『公会議解説叢書1』)(中央出版社 昭和44年 [昭和55年・第2刷]) 575-576頁。
- (40) Graus 35-36頁。
- (41) 強制的な説教や改宗については以下を参照：Herzig, 31-33頁；Czermak, 77-78頁。
- (42) 羽田 [II] 105-119頁参照。
- (43) Breuer [II] 104頁。
- (44) 田中栄吉「諸宗教との出会い」(=田中), 『公会議解説叢書1』488頁。
- (45) 南山大学監修『公会議解説叢書7 公会議公文書全集 (別巻)』(=『公会議解説叢書7』)(中央出版社 昭和44年 [昭和55年・第3刷]) 357頁。
- (46) 公会議については以下を参照：H・v・ストラーレン/浜寛五郎/L・エルダース：「(『公会議解説叢書』への) 序言」(=ストラーレン他), 『公会議解説叢書1』VII-XXX VII頁。また、「諸宗教宣言」に関する議

論については以下を参照：Erich Zenger, *Nostra aetate. Der notwendige Streit um die Anerkennung des Judentums in der katholischen Kirche*, in, Ginzel/Fessler 49-81頁；浜552-586頁。

- (47) 引用は以下による：田中490頁。
- (48) 田中490頁参照。
- (49) 引用は共に以下による：『公会議解説叢書7』355頁
- (50) マルティン・ルターとユダヤ人の関係全般については以下を参照：羽田 [II]
- (51) 引用は共に以下による：ストラレーン他 XX VI頁。
- (52) 田中519頁。
- (53) 教会の宣教活動に関する位置づけについては以下を参照：ストラレーン他VIII頁。
- (54) 田中495頁。
- (55) 「諸宗教宣言」公布以後のこの宣言をめぐる状況の変化については以下を参照：Ginzel/Fessler 7-30頁および83-98頁。