

タイトル	翻訳 アブラハム・ガイガーにおけるユダヤ神学部 としての教育ユートピア カルステン・L・ヴィルケ
著者	佐藤，貴史； SATO, Takashi
引用	北海学園大学人文論集(79)： 103-145
発行日	2025-08-31

〈翻訳〉
アブラハム・ガイガーにおけるユダヤ神学部
としての教育ユートピア

カルステン・L・ヴィルケ
佐藤 貴史 (訳)

ラビ職の学術化 (die Akademisierung des Rabbineramtes) は、啓蒙以来のヨーロッパ的枠組みのなかでその兆しを見せ、さらに 1821 年から 1835 年のあいだのわずか数年のうちにドイツ語圏のユダヤ教全体を巻き込んだが、それはラビ神学校の成果ではなかった。このような新しい制度の恒常的設立は、30 年から 50 年が経たのちにやっとはいったのである。それはまた、当時のユダヤ人ゲマインデの功績でもなかった。ゲマインデの首脳陣は、礼拝や学制を専門知識に基づいて改革することで、弁証学および代表組織に対して構成員たちが抱いた新たな需要を満たし、また無関心な少数派を取り戻し、伝統主義的な諸勢力をなだめるという新たな課題に直面した。しかし、彼らはラビたちの教育や職業に関わる側面に対して一貫性のない、一部は実現不可能な要求を提示するだけで、ラビの養成に真剣に取り組むことはなかった。

たしかに国家の教育政策に関わる政治家たちはこの問題にますます熱心に取り組んだが、一般的に彼らが狙ったものは正反対の結果を招いた。南

* 本論文は Carsten L. Wilke, “Abraham Geigers Bildungsutopie einer jüdisch-theologischen Fakultät” in *Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums*, herausgegeben von Christian Wiese, Walter Homolka und Thomas Brechenmacher (Berlin: De Gruyter, 2013), 359–390 の翻訳である。

ドイツでは、詳細に練られた改革法と国家試験によって、ラビの教育的側面はますますの妥協的基準に基づいて承認された。他方で、プロイセンでは、ラビ職を組織的に無視することで不確実な雰囲気が生じ、ラビの候補者たちは伝統的学識の宗教的要請を大量に満たすと同時に、大学の学問的要請にも応じることを強いられたのだった。

当時のユダヤ教の宗教的権威者たちは、学問的な教育を受けたラビが生まれることを一部では妨げ、また一部では随伴しながらも、しかしどこにおいてもそれを真に方向づけることはなかった。たしかに、とりわけヴェルツブルク、カールスルーエ、プラハの学校長たちは、寛容な姿勢をとるようになり、1816年以降、タルムードを学ぶ学生たちは、正規あるいは非公式に大学で聴講することが許可された。とはいえ、これによってイエシーバーの教育と大学のそれとのあいだに統合が生まれたわけでもなく、(新正統派にとっては) 両制度が並置される可能性が、(改革派にとっては) 一方から他方への宗教的転向の危機の様相を呈した無段階の移行が生まれたただけであった。

こうしてユダヤ的知の文化の深刻な変容は、学生および彼らの教師——ユダヤ人であれ非ユダヤ人であれ——が、数多くの個人的な教育的実験を調和させることなく行ったことによる相乗効果から生じたのである。この過程のなかにいた大部分の関係者は、しばしば地方の古臭い状況にあって歴史的にはほとんど把握されておらず、他の者たちも最近の研究が進むにつれてようやく知られるようになった。彼らのなかではただ一人、すなわちアブラハム・ガイガーだけが、以前からラビ職における文化的変容に関する歴史記述の対象であり、それどころかかなりの数の叙述のなかで重要な役割を担っている。

若き日のガイガーは、ハイデルベルクおよびボンにおいて、大学での専門教育の一部を受けながらラビ職を目指した最初の学生の一人であった。マールブルクでの彼の博士論文は、学術的なオリент学、ユダヤ学、ラビの養成教育のあいだでの統合を果たす画期的業績とみなされている¹。1836年、ヴィースバーデンでラビを務めていたガイガーは、ドイツにユ

ダヤ神学部の創設を求めるといふ人目をひく呼びかけを行った著者だった²。プレスラウで任用されたのち、ガイガーは1841年以降、ラビ職候補者のための非公式な勉強会の中心人物として、ラビに関する知識を学術的基準にしたがって媒介しようとする試みを早い段階で企てた³。最終的に彼は晩年、1872年にベルリンに創設された「ユダヤ学高等学院」の講師のうち、桁違いの名声を得た者となったのである⁴。

それでもなお、ユダヤ学の刷新に対するガイガーの関わりは、ふさわしい範囲内で判断されるべきである。認識論および制度に関わるあらゆる個々の自発的取り組みに対して、彼は直前の先駆者たちの概念や経験に依

¹ Ludwig Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk* (Berlin: Reimer, 1910), 13-18.

² Michael A. Meyer, „Differing Views on Modern Rabbinical Education in Germany in the 19th Century“ [hebr.], *World Congress for Jewish Studies. Proceedings* 6 (1973), division B, 195-200, ここでは196; Salo W. Baron, „Jewish Studies at Universities: an Early Project“, *Hebrew Union College Annual* 46 (1975), 357-376; Alfred Jospe, „The Study of Judaism in German Universities before 1933“, *LBIYB* 27 (1982), 295-313; Carsten L. Wilke, „*Den Talmud und den Kant*“, *Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne* (Hildesheim et al.: Olms, 2003), 637-646; Henry Wassermann, „Fehlstart: Die ‚Wissenschaft vom spätern Judentum‘ an der Universität Leipzig“, in Stephan Wendehorst (Hrsg.), *Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig* (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2006), 323-341, ここでは322.

³ Wilke, „*Den Talmud und den Kant*“ (wie Anm. 2), 585-588; Carsten L. Wilke, „Talmudschüler, Student, Seminarist: Breslauer rabbinische Studienlaufbahnen 1835-1870“, *Aschkenas* 15 (2005), 111-125.

⁴ Marianne Awerbuch, „Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“, in Reimer Hansen et al. (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft in Berlin im 19. und 20. Jahrhundert* (Berlin und New York: de Gruyter, 1992), 517-550; 高等学院でのガイガーの教育活動については536-539を参照せよ。

拠ることができた。教育政策の分野においても——マイケル・A・マイヤーによれば——宗教の領域と同様に、彼は「第二世代の人間であり、他の誰よりも糸の束をまとめ、それを運動のためのイデオロギーのなかへと織り込んだ」⁵ことが明らかになった。そうした糸のいくつかを歴史資料の研究の力を借りてその起源にまでたどることが必要であり、それが本論文の関心事の一部である。というのも、19世紀におけるラビ養成のさらなる発展的連関という文脈のなかでのみ、ガイガーのプロジェクトに事実上の独自性を与えた理念が明確な形をとるからである。すなわち、神学部の認識論のおよび制度的特質にしたがってユダヤ神学を大学的基準へと取り込むというプロジェクトである。

ガイガーの生誕200周年にあたる2010年の春が、フンボルト、フィヒテ、シュライアマハーといったプロイセンの学者が構想したドイツの研究大学の記念年と重なったことは、偶然ではあるがまったく象徴的な出会いであった。ガイガーは、「ドイツの精神生活という美しい花」と呼ぶほどの「大学」に対する熱烈な賞賛を、他のどんな文化的創造物にも感じていなかった。彼にとってここに社会的に保証された知識の合意が確実に認められた中心があった。彼は、一つの不完全な医学的メタファーを用いながら、大学を「全精神的活動のすべての動脈が鼓動する」⁶場所として描いている。彼は、みずからの学問、すなわちユダヤ神学を大学のうちに据え、等しい権利をもった選ばれし者たちの団体の一員として提示できることをまさに切望してやまなかった。その団体では、フンボルト的な孤独と自由のなかで、真理をめぐる同僚間の競争が徹底的に繰り広げられるのである。ガイガー自身は、みずからの直接の手本を、宗教的近代が発したプロテスタ

⁵ Michael A. Meyer, *Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum* (Wien, Köln und Weimar: Böhlau, 2000), 138.

⁶ Abraham Geiger, „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit“, *Wissenschaftliche Zeitung für jüdische Theologie* [= *WZJT*] 2 (1836), 1-21, ここでは 18.

ント神学部——敬虔主義のハレ、啓蒙のゲッティンゲン、観念論のベルリン、批判のチュービンゲンなど——のうちに見たことを何ら隠してはいなかった。そこで「近代ドイツのプロテスタント神学は、あらゆる種類の誤謬に対して勇敢で高揚した闘争を企てたのである」⁷。ガイガーは、このような革新的プロセスにある大学の中心性をユダヤ人の状況に適用しようとした。彼の理解によれば、「ユダヤ学」の成功はユダヤ学を大学の学問として新たに定式化し、ドイツの学術界に取り込むことに本質的に左右された。逆にいえば、彼はこの要求がドイツ社会と文化に受け入れられることが失敗に終わった場合、この学問、それどころ近代ユダヤ教全体の存続が脅かされると見ていた。

ガイガーの生涯において（そしてそのはるか後も）、このような要求はキリスト教の学者や教育政策に関わる政治家によって一般的に拒絶されていた。今日、とくに大学において、ユダヤ神学研究の学問化におけるガイガーの重要な役割に言及されるならば、この状況がもつ皮肉な経緯も考慮することが大事である。現在のドイツにおけるユダヤ学（Judaistik）あるいはユダヤ研究（Jüdischen Studien）に関わる少なくない組織は、生涯にわたってこの大学者自身^{マイスター}自身が拒まれていた学術的尊厳を——150年の遅れをもって——体現しているという逆説的な事実を強調している⁸。この視

⁷ Abraham Geiger, „Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden, namentlich mit Bezug auf Anton Theodor Hartmann“, *WZJT* 1 (1835), 52–67, ここでは 54.

⁸ このような連続する路線は、ハイデルベルクのユダヤ研究高等学院で作成された論文集の構想のなかで綱領的に表現された。vgl. Julius Carlebach (Hrsg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992). ハレ大学 (http://www.judaistik.unihalle.de/2272505_2272508) とポツダムにおけるアブラハム・ガイガー・カレッジ (http://www.abraham-geiger-kolleg.de/das_kolleg/einleitung.php) のユダヤ研究に関する自己説明も参照せよ。後者はユダヤ人中央協議会から引き継がれている (<http://www.zentralratdjuden.de/de/topic/275.html>)。

点は、独自かつ学術的に正しいものをドイツ・ユダヤ史において実現されなかった希望にして挫折したプロジェクトの実現として解釈することであり、それを過去の不正に対するある種の償いとして正当化し、これによってショアーの彼方にある弁証法的な連続性の思想、いや進歩の思想を救済しようとするものである。

こうした自己理解は、時代錯誤のリスクを意識的に引き受けている。なぜなら戦後のユダヤ学研究／ユダヤ研究は、たとえそれが有用な過去としてどんなに似ていて接続可能なもののように見えたとしても、1933年以前の「ユダヤ学」とは「本質上の断絶」によって分かたれているからである⁹。とくに問題なのは、ガイガー以来、この学科の発展を長きにわたって特徴づけてきた、ユダヤ研究の理想的統一——あるいは少なくともその機能における多面的性質——への努力であり、それは次の四つの側面をもっている。すなわち、(1) 精神科学の学科として、(2) 神学的・アイデンティティ形成的な自己確認として、(3) 外部に向かうユダヤ的表出の舞台として、(4) 宗教担当官の職業教育機関としてである。この統一への努力が、異なる時代や制度においてさまざまな強度で表現され、おそらくはどこにおいても完全に実現されたことはなかったが、それは歴史的動機づけとして真剣に受け止められなければならない——とりわけそれは、応用ユダヤ学というガイガーの影響力をもった構想に根差しているからである。ユダヤ研究とユダヤ神学とを最初から同義として扱うか、あるいはお互いを対比のうちに置くかという学問史的解釈から離れて¹⁰、両者の

⁹ „Vorwort der Herausgeber“, in Michael Brenner und Stefan Rohrbacher (Hrsg.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 7-10, ここでは 8.

¹⁰ バロンは前者の解決策に傾いている。Baron, „Jewish Studies at Universities“, 358. 後者に傾いているのが以下の研究である。Nils H. Roemer, *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith* (Madison WI: University of Wisconsin Press, 2005), 45.

知的努力のあいだで——おそらくは個々の点でしか成功していないとしても——くり返し着手されている橋渡しは、歴史叙述の対象として発見されるべきである。まさにガイガーこそ、学問と宗教のあいだの緊張を主観的な仕方できわめて強く体験したのであり、それどころか彼は生涯にわたってラビ職への決断をくり返しあからさまに後悔したのであった。彼にとっては学問的習性よりも学問的権威に重要性があったがゆえに、イスマー・ショルシュが指摘しているように、彼は「みずからの最大の職業的業績、すなわち学問的研究を近代ラビ職の核心部分として擁護したこと」を自覚していなかった¹¹。それゆえ、以下の考察はガイガーの見解が今日の解釈からのみならず、当時の時代的背景、さらには彼自身の実践からも乖離しているという不連続性がそこにあることを前提としている。

I. 学習者としてのガイガー

—— 1829 年から 1832 年にかけてのラビ養成課程 ——

大学に対するガイガーの片思いは、レオポルト・ツンツやルートヴィヒ・フィリップズーンと共有されたものであった。これに対して、たとえばザムエル・ホルドハイムやイサーク・レーヴィのような彼の他の同志たちは、中心となる神学組織の設立を目指すあらゆる努力をしていたにもかかわらず、国家による承認に対して同様の重要性を認めていなかった。この違いは、前者が——後者とは異なり——自立したユダヤ的学問環境のなかで社会化されてこなかったという点にその理由を見出すことができる。ガイガーがフランクフルトにおける少年期の宗教教育をどれほどただ重苦しい孤立として経験していたかは、彼の若き日の日記の記述が示している。

¹¹ Ismar Schorsch, „Scholarship in the Service of Reform“, in Ismar Schorsch, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism* (Hanover, N.H. und London: Brandeis University Press by University Press of New England, 1994), 303–333, ここでは 319.

それはタルムードに関する個人授業を受けたわずか数年後に、みずからがファウスト的瞬間のうちにあったことを誇示している。すなわち、そこで彼はみずからの人生を回顧し、目的なき知識の蓄積によって人生を無駄にしてしまったのだと信じているのである。

それにもかかわらず、のちにガイガーが宗教的進路を選んだとき、彼はやはり一定の留保を保っていた。彼は、まずラビの権威構造から自由な研究環境を得ようと努力し、それゆえ「ヴェルツブルクの有名なユダヤ人イエズス会学校」¹²を避け、当時のラビ志望の学生にとって第二の拠点だったハイデルベルク大学に決めた¹³。そこで彼は1829年5月2日、詳しく言えば「オリエント文献学」¹⁴に登録された。この専攻名は、南ドイツの用語ではガイガー自身がのちに結びつけることになる意味とは異なる意味をもっていた。すなわちヴェルツブルク大学やハイデルベルク大学は、学部での学びではなく形式的にオリエント学専攻としてのみ認めた、大学入学資格証書をもたないユダヤ人「神学生」たちに特別な地位を与えたのであり、これによって彼らが流れ込んでくることを引き受けたのである。たしかにオリエント学の研究は、ヴェルツブルクではじまったラビの学術的養成の一部ではあった。しかし、法律上二年間の大学滞在を要求された大公国のラビ候補生たちにとって、オリエント学の研究は主として神学の仮面のようなものとして役立った。これに対して、若きガイガーの場合、これとは逆の状況が成立していた。すなわち、ここではラビがオリエント学者の忌まわしい仮面になっていたのである。彼は1829年の夏、「神学と決別し、みずからをその最愛の学問に捧げるという固い決意をもってハイデル

¹² Abraham Geiger, „Tagebuch“, in Abraham Geiger, *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von Ludwig Geiger, Bd. 5 (Berlin: Louis Gerschel, 1878), 3-41, ここでは 17.

¹³ Wilke, „*Den Talmud und den Kant*“ (wie Anm. 2), 417f., 420, 427f.

¹⁴ Gustav Toepke, *Die Matrikel der Universität Heidelberg. Fünfter Teil: Von 1807 bis 1846* (Heidelberg: Winter, 1904).

ベルクから戻ってきた」¹⁵。ボンへ移動してやっと彼は1829年末にイタリアの学者サミュエル・ダヴィド・ルツァットのヘブライ語著作のうちに、合理主義的なユダヤ神学とオリエント文献学に基づいた結合の模範を発見し、ラビとしての進路とうまく折り合いをつけたのであった¹⁶。

大学に関するガイガーの個人的経験は、決して全面的に肯定的なものではなかった。ハイデルベルクの学者世界に、内気な新入生はまだ関わる事ができず、「より真剣な努力」が彼を「学生生活の騒動」から引き離していた。こうして彼は、うわべだけで研究を遂行しようとしたバーデンのラビ候補生たちの「浅薄さ」と、ハインリヒ・E・G・パウルス、ヤーコプ・フリードリヒ・フリース、ヴィルヘルム・カール・ウンブライトといったハイデルベルクの教授たちのあからさまなユダヤ人に対する敵意のあいだにいた。驚くべきことに、彼は後者に味方し、同級生たちとは敵対した。1829年、学生ガイガーはパウルス宛の手紙のなかで、バーデンのラビたちに対する学術的要求を厳格にするようにとぶちまけた¹⁷。もっと後になると彼は、1837年、同じ要望を自分の雑誌のなかで表明した¹⁸。

異なる地域から来た学生として、ハイデルベルクおよびボンにおいてガイガーは、まず南ドイツの改革的政策を、次いでプロイセンの学問的自由を知ることになった。両方の環境における彼の行動は、彼がその都度自由にできる近代化の推進力を、みずからの理想のために用いようとしたこと

¹⁵ Geiger, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 5 (wie Anm. 12), 12, 16, 17. 「オリエント学者」という職業に決めたのは、この世代の他のユダヤ人学生たちにもあてはまった(ヨセフ・デルンブルク, ユリウス・フュルスト, ザロモン・ムンク, グスタフ・ヴェイユなど)。

¹⁶ Ebd., 51f.; L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk* (wie Anm. 1), 13f.; Susannah Heschel, *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie* (Berlin: Jüdische Verlagsanstalt, 2001), 68.

¹⁷ Wilke, „Den Talmud und den Kant“ (wie Anm. 2), 435.

¹⁸ „Süddeutsche Staaten“, *WZJT* 3 (1837), 304–306.

を示している。南ドイツのラビ候補生たちは、大学でオリエント学者または「ユダヤ神学者」としてさまざまな特例措置を受けていた一方で、プロイセンで同じ立場にいた者たちは、〔他の〕すべての学生と同様に大学入学資格証書を提示し、通常のカリキュラムを終え、そして——国家試験が存在しないことから——唯一にしてかなり要求の多い学位取得——博士の学位——を目指さねばならなかった。この目的のためだけに、フィリップゾーンは古典文献学者として、若きガイガーはアラビア学者として一時的に活動した。プロイセンの環境のなかでは新米のラビたちは、職業上の実務に関する知識をもっぱらみずからの創意工夫によって身につけねばならなかった。ガイガーはユダヤ人の同級生たちと一緒に読書会や、毎週ゲマインデのシナゴークで実施した説教の会をボンに設立した。ラビ職になるための勉強に関する南ドイツとプロイセンの方向性の違いについて、ガイガーはその修了生の精神的振舞いを手掛かりにして次のように区別した。すなわち、彼は前者をロマン主義的方向性、後者を合理主義的方向性、言い換えれば「ユダヤ教内部におけるシェリング派とヘーゲル派」¹⁹として識別したのである。大学での勉強は、彼の世代のラビ候補生たちに対して決定的な印象を与えた。なぜなら、それは彼らを一つの哲学体系にさらし、その体系をユダヤ教に関する独自の理念へと作り直すという課題をもたせたからである。

要するに、学問的自由という制度的または社会的世界への組み込みではなく、むしろそれとの対峙が新米ラビたちのための学術的教育にその価値を与えたのである。そこには同時にガイガーがのちになって嘆いた不完全で非調和的な教育課程の惨めさがあった。その教育課程におけるユダヤ人候補生は、「みずからの神学的財産全体を考察しながら……学問的な道を切り拓かねばならなかった」²⁰。「有能なユダヤ人神学者の養成は、いま

¹⁹ L. Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk* (wie Anm. 1), 17. Geigers Brief an Leopold Zunz, 22.4.1831における表現にしたがっている。

²⁰ Geiger, „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät“ (wie Anm. 6), 15.

までのところ偶然の産物にすぎなかった」²¹と、1842年にルートヴィヒ・フィリップゾーンもまた断言した。1845年のフランクフルト・ラビ会議でフィリップゾーンは、ユダヤ人神学生たちの悲惨さに対する早急な対策を呼びかけた。なぜなら、彼らからフィリップゾーンのもとには絶望に満ちた手紙が届けられていたからである。彼らのうちの誰もが完全に孤立した状況におかれていたようである。すなわち、「彼はキリスト教神学を学ばねばならず、そのあとうまいやり方でそこから抽象してユダヤ神学を作らなければならなかった」²²。かつてはバル・ミツバから24歳にいたるまでのラビを志望する学生たちを養成したタルムードの教育計画、そしてギムナジウムおよび大学のカリキュラムはそれぞれ、すでにとりわけ古典語の知識の塊を詰め込みすぎていた。それに加えて、ラビを目指す学生たちは生活費を個人教授の仕事で稼がなければならなかったこともよくあったし、またその評判を気にして祈祷と安息日の実践をおろそかにすることは許されなかった。こうして彼はタルムードとソフォクレスを寝ずに行き来したことで健康を損ない、この二つの文化のあいだに思想的な架け橋を見出せないまま、二重の研究の終わりに立っていた。

ガイガーもフィリップゾーンも、みずからの世代のラビにおける非公式の学術教育を相反する感情をもって見ていた。一方では、彼らはその教育をユダヤ文献と自主的に取り組むための機会として理解し、それをみずからの研究のなかで用いたし、のちになってこの先駆的業績を英雄視した。他方で、彼らは後続する世代に対しては、このような無防備な状態を要求することを望まず、整えられた学びのなかで、自分たちが仕上げた解決策を確実な道にしたがって辿らせたいと願っていたのである。

²¹ *Allgemeine Zeitung des Judenthums* [= AZJ] 6 (1842), 307.

²² *Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbinerversammlung, abgehalten zu Frankfurt am Main vom 15ten bis zum 28ten Juli 1845* (Frankfurt am Main: E. Ullmann, 1845), 373.

Ⅱ. 先見者としてのガイガー

— 1836年と1838年のマニフェスト —

メンデルスゾーンの時代、より正確にはイサーク・アブラハム・オイヘルによる1784年の計画以後、ラビ神学校は、ユダヤ人の法的地位と文化改革に関する議論のなかで、有力な制度化の構想として登場する。その擁護者たちは、キリスト教世界から神学校という概念を引き継ぎつつ、しかしそれを神学的模範と教育的模範（司祭，説教者，教師の神学校）とのあいだでの未解決の問題としたことで、この新たな制度型式の内容的具体化において一定の独自性を保持した。その背後にあった基本的な考え方は、ユダヤ教のうちに見出されたタルムード学習を職業教育として縮小し、一般的な研究と同様にユダヤ教の研究をさらに充実させるというものであった。このモデルを実現しようとする試みは、ナポレオン統治下においてはじめて明白になったように、王政復古の時代のあいだでも、多くのヨーロッパ・ユダヤ人の中心地において着手された。これらはたいてい、国家による改革法や、旧来のタルムード学者の集まりを改革する流れのなかで経済的手段が解放されたことで促された。プラハ，メッツ，アムステルダムにあった初期のラビ学校では、その講義はかつてのイエシーバーでのそれと似ており、それどころかときとして単に機関の名称を取り換えられただけであった。しかしドイツでは、このようなラビの学習の実務的再編成は成功しなかった。ゲマインデのなかの分裂，国家改革派と伝統主義者による競合する最大限の要求，ラビの養成問題に付与されたイデオロギー上の重み，そして最終的に学問に基づく教育を受けた候補者が雇用市場で急速に成功を収めたことは、制度化に関するあらゆる将来の試みに対して、より高度な要求を伴った文化総合を生み出すようにと強制した。

1820年代に南ドイツで公布された大学規則以降、ラビ養成機関は少なくとも場所的に大学と隣接しているものとみなされる必要があった。ラビ学校をユダヤ神学部そのものとして大学の一部とするというラディカルな選択肢は、非ユダヤ人の国家改革者たちが案出した再教育策の文脈のな

かではじめて登場する²³。1819年のポグロムの罪を犠牲者の文化的非順応性に求めた一連の著者たちの先頭を切って、プロイセンでは暴動直後にフェルディナント・シューベルトが、「あらゆる大学にユダヤ神学部を併設する」²⁴ことに強く肩入れをした。最初の国家的立場として、1826年にバーメンの行政機関がブラハ大学に一つの学部を設置する計画をはじめて実施した。バイエルンでは1827年から1828年にかけて、オーバーフランケン地方の郡教育委員会ヨハン・バプティスト・グラザーと同様、ミュンヘンの正統派の指導者イスラエル・ヒルシュ・パッペンハイマーもまた、このようなユダヤ神学部のより詳細な計画を提出した。1832年、プロイセンの文部大臣アルテンシュタインに類似の申請が提出された。ただし彼はこれを却下した。過激なキリスト教の教育改革者たちは、ラビの養成を完全に福音主義神学部に移すことにさえ賛成した。

1836年初頭、中央機関の設立の可能性について議論させるために、バイエルン政府はユダヤ人の統括者およびラビの地区会議を招集した²⁵。ミュンヘンの宗務局の設立が計画され、そこに属する三人のラビが同時にバイエルンにおけるユダヤ人のユダヤ神学部を構成することになっていた。いくつもの地区におけるユダヤ人の派遣代表者の大多数はこの計画を支持した。これにくわえて、ミッテルフランケンではフェルトの改革派ラビであるイサーク・レーヴィによる覚書が提出されており、それは他の改革措置とならんで「イスラエル民族・ユダヤ神学部の設立」を検討したものであった²⁶。しかし、地区会議は国家の援助なしにユダヤ人ゲマインデの

²³ Wilke, „*Den Talmud und den Kant*“ (wie Anm. 2), 631–635.

²⁴ Ferdinand Schubert, *Geschichte, Religionsgrundsätze und staatsbürgerliche Verhältnisse der Juden. Ein Noth- und Hilfsbüchlein für die gegenwärtige Zeit* (Köln: M. Dumont-Schauberg, 1819), 121; Wilke, „*Den Talmud und den Kant*“ (wie Anm. 2), 300f.

²⁵ W[echsler] aus Sch[wabach] am 5.11.1835.「教会制度や宗教事項を指導する上級機関」の目的については *WZJT* 2 (1836), 137–144, 402–415, とくに 405 を参照せよ。

追加課税でまかなうには予想されうる費用が高すぎると判断し、その決定は将来の州全体の総会での決定に委ねられた²⁷。

学問的自由の観点から検討する前にどうやらガイガーは、このユダヤ神学部の計画を、国家や官僚による統治の手段として捉えていた²⁸。彼は、ラビの学問性に関する構想を二つの請願書に書き留めていた。第一の請願書は「ユダヤ神学部の設立——われわれの時代の緊急の必要」と題されており、1836年の『ユダヤ神学学術雑誌』第一号に公開されたが、おそらく1835年12月、つまりバイエルンでの地区会議の直前にすでにその姿を現していた²⁹。第二の請願書は『ユダヤ神学部の設置について』というパンフレットであり、それには1838年1月16日の日付が記入されている。

ガイガーはその最初の呼びかけを、次のような綱領的な一文ではじめる。「最奥の生の瞬間、すなわち真に精神的な運動の最深の内実こそ学問である」。彼が想定したダイナミズムは、すべての理論が芽生えつつある生に関する灰色の反省であるという誰もが知っている考えとはまさに正反対をなしている。光、序列、空間といったメタファーを帯びた学問は、ユダヤ教的・宗教的雑踏のカオスを「生の市場」において整理するのである。ガイガーのレトリックでは、不毛化のメタファーは「荒涼たる」タルムード学習の烙印を押すものである。伝統的なユダヤ的生活に刻み込まれているがゆえに、タルムードの学識は（モルデヒヤイ・ブロイアーの概念を用い

²⁶ WZJT 3 (1837), 135. この計画のテキストは失われてしまったようである。

²⁷ AZJ 1 (1837), 352.

²⁸ Meyer, *Antwort auf die Moderne* (wie Anm. 5), 141 und 158f.において、ガイガーとバイエルンの政治家ヨハン・バプティスト・グラザーの学部プロジェクトについて記述されているが、両者のあいだに関連を作り出すことはしていない。しかし、ガイガーの通信員は、学問的ユダヤ神学のキリスト教的構想との比較をしている。WZJT 2 (1836), 397を参照せよ。

²⁹ 第II巻第1号に対するガイガーの結語には、1835年12月2日の日付が記されている。また、期限は論文のなかで言及されている担当団体設立の日付、すなわち1836年4月1日である。

れば)「儀礼的学習」を提供しているにすぎない³⁰。すなわち、それは「宗教的行為である。たとえそこから何らかの成果が生じようと生じまいと、神学教育が敬虔で神意に適った行為であるならば」。ガイガーが同時代の知的文化のために案出するメタファーは、ロマン主義のドイツ風景画を思い起こさせる。そこでは、イタリアの羊飼いたちが過去の高度な文化の誤解された廃墟のあいだで、みすばらしい日々の生活を何とか続けている。「徒労にも、生はみずからの迷いのなかで方角の検討をつけ、また無駄に瓦礫を取り除こうとする」。学問的試みは従来の無批判・反復的なタルムード学習と縁を切り、それに代わって自立し理性的な仕方で見通さなければならないという。そのための二者択一は存在しない。なぜなら、近代の大変動においてタルムード研究という古い制度とともに、生を包括した信仰意識、すなわちかつてそれを支えていた古い「信仰の親密さ」は消え去ってしまったからである。

学問だけが、このような失われた有機的全体を新たに創造することができるだろう。そのために学問は、「現在の教養の精神のなかで徹底的かつ自立的に扱われたユダヤ神学」が教えられる近代的制度を必要としているし、このような神学は独立した宗派と結びついた神学校で広がっている「修道院的な陰鬱さ」を回避しうるにふさわしいのである。方法論的にも組織的にも、ガイガーの視点からすればユダヤ神学は宗派を超えた大学における研究の諸連関、すなわち「一連の諸学問」に属しており、「そこでユダヤ神学はその姉妹たちと解かれることも離れることもなく一つの契約を結んだ。諸学問は手を取り合って一つになりながら歩んでゆく」³¹。

シュライアマハーが1811年の『神学通論』においてやって見せた基本

³⁰ Mordechai Breuer, *Oholei Torah (The Tents of Torah). The Yeshiva, Its Structure and History* [hebr.] (Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, 2003), 40 und 94.

³¹ Geiger, „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät“ (wie Anm. 6), 6.

的三分法のなかで³²、ガイガーは神学的主題を哲学的・歴史的・実践的主题として区別し、それらを階層構造として位置づけた。その際、彼はシュライアマハーの観念論を共有し、それどころかそれを急進化させた³³。ユダヤ神学の思弁の根本問題は、「まだタルムードへとたどり着かないうちに」答えられなければならない。まずは啓示信仰の哲学的基礎づけが行われなければならない、その後、聖書の啓示の歴史的根拠を証明し、聖書の内容と意義を説明し、そこから体系的秩序のなかで教義と倫理的教養を引き出し、「全体的見解」³⁴を得て、最終的にそれに照らしてテキストを読むことが重要であるとされた。二番目の歴史的な部分において、ガイガーにとって本質的な点は、宗教的進歩という彼の理想の意味においてラビ的伝統観を再解釈することであった。それによれば、歴史的に生成したものが聖なるものではなく、むしろ聖なるものが歴史的に生成したものとして、つまり内在する宗教的・倫理的精神の可変的表現形式とみなされるのである。このような近代主義的観念論の立場は、ユダヤの宗教性の従来通りの法解釈を戒律の実現として、その背景を探ることが可能となる。ガイガーは、(彼の追悼文で簡潔に表現されているように)「受け継がれた律法に対する服従ではなく、内なる倫理的力の自由な展開」を要求した³⁵。このよ

³² Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (Berlin: G. Reimer, 21830).

³³ 旧約聖書は、シュライアマハーにとってもはやキリスト教信仰の文書とはみなされていない。それを完全に無視することが「許されたままで」なければならない (*Kurze Darstellung*, 53, § 115)。それにもかかわらず、新約および旧約聖書の原典言語の知識は、すべてのキリスト教神学者にとって今後も要求される。またシュライアマハーは、オリエントの言語の熟達も適切な範囲で保持し (58f., § 130-131)、新約聖書を理解するために必要な「同時代およびそれ以後のユダヤ教文献」の研究さえもさらに奨励している (62f., § 142)。

³⁴ Geiger, „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät“ (wie Anm. 6), 7.

うな教義的前提に基づいて、ガイガーの学部プロジェクトは三段階目において新たな実践を構想する。「いまや研究は存在したものの認識だけに役立つのではない。その成果は現在の評価や形成に資するものである」³⁶。最終的に勝利を喜びながら「学問が生を支配し、それが喜んで従属していることを示す」まで、演繹的に進む精神活動の敵はいつも獲得した習性を頑なに擁護し続ける「利己的な生活」である³⁷。

こうしてガイガーの学問的・歴史的方法は、聖書の律法と伝統に由来するハラハー的秩序の方法に有効な仕方置き換わるべき客観的規範の獲得を要求する。フィリップゾーンも彼に賛同し、「人間の本性による必然かつ不可避の歴史の方向性は、ユダヤ神学者の養成においても導きの糸として役立たねばならない」と述べた³⁸。とはいえ、事柄の本質において、ガイガーによる改革の試みは歴史主義的というよりも観念論的に方向づけら

³⁵ Ludwig Philippson, „Dr. Abraham Geiger“, *AZJ* (1874), 765–768, ここでは 766. Vgl. schon Abraham Geiger, „Die Rabbinerzusammenkunft. Sendschreiben an einen befreundeten jüdischen Geistlichen“, *WZJT* 3 (1837), 331–332, とくに 314. 「ユダヤ教の本質は、内なる倫理的力の自由な展開であり、人間をその尊厳において認めることである」。Vgl. dazu Michael A. Meyer, „Ob Schrift? Ob Geist? Die Offenbarungsfrage im deutschen Judentum des neunzehnten Jahrhunderts“, in Jakob J. Petuchowski und Walter Strolz (Hrsg.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis* (Freiburg: Herder, 1981), 162–179; engl.: „Scripture or Spirit?: The Revelation Question in German-Jewish Thought of the Nineteenth Century“, in Michael A. Meyer, *Judaism within Modernity: Essays on Jewish History and Religion* (Detroit: Wayne State University Press, 2001), 111–126, とくに 121.

³⁶ Geiger, „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät“ (wie Anm. 6), 5.

³⁷ Ebd., 8.

³⁸ *Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbinerversammlung* (wie Anm. 22), 376.

れている。彼は倫理的自律という哲学的原理を厳格に適用することを踏まえており、そのうえでたとえ表面的であったとしても、「歴史的考察方法」³⁹にたえず忠実である。というのも、彼において歴史的過程は、「研究者がはっきりと理解しているさまざまな目的」⁴⁰に応じて、ときには進歩として、ときには退廃として、ときには中立的变化として評価されるからである。あるときはオリエントに対するヨーロッパの優越性が認められ、またあるときはアシュケナージの伝統に対するセファルディの優越性が認められる。ガイガーは気に入らない伝承を、あるときは「太古の場違いな遺物、遠いオリエントの産物、千年が過ぎ去った遺産、われわれには異質な思考方法と感情のもち方の刻印」として、またあるときには「時代の悲しみがとてつもなく多くの覆いを古い純粋なユダヤの中核にかぶせ、形式的信仰と礼拝がはびこり […] 忍び込んでしまった」ような、後世の付加物として排除する⁴¹。彼の歴史哲学がまるで教義学のように振舞うとしても、それは歴史的経過の統一的枠組みを得ることはなく、ガイガー自身が認めるように、「個人ではなく時代全体のある種の主観性の主張」を含んでいる⁴²。彼のユダヤ学は、たしかに新たな集団的自己理解を創出することはできたが、学部プロジェクトの枠組みにおいてその学問に託されていた目

³⁹ みずからの宗教的根本思想を歴史的研究の方法に基づいて正当化しようとするガイガーの試みは失敗を宣告されていたということはハンス・リーベシュツも述べていた。Hans Liebeschütz, „Historismus und Wissenschaft des Judentums: Abraham Geiger und Heinrich Graetz“, in Hans Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967), 113-157, とくに 125. 「ガイガーとその友人たちがユダヤ教の本質として説いた普遍的理性宗教は、歴史的現実性への鍵を提供しない」。

⁴⁰ Abraham Geiger, „Die zwei verschiedenen Betrachtungsweisen. Der Schriftsteller und der Rabbiner“, *WZJT* 4 (1839), 321-333, ここでは 321.

⁴¹ Abraham Geiger, „Über die jüdischen Trauergebräuche“, *WZJT* 3 (1837), 214-233, hier 215 und Geiger, „Die Rabbinerzusammenkunft“ (wie Anm. 35), 314f.

的、すなわち既存の礼拝の廃止または変更、そして新しい礼拝の習慣の導入を客観的に正当化するという目的を果たすことはなかったのである。

「あらゆる表現と形態をとった生に対する支配」⁴³のための中心的権限を学問に付与することは、本質的には宗教哲学、歴史、実践に関するシュライアマハー的な三重の階層に基づいている。「ユダヤ学」の意味における歴史学的能力は、この点でのみ世界観的意味の確立や規範的論証の疑わしい出発点を作り出す。もっとも、その能力は人格的権威の新たな基礎づけにおいて、そしてそれとともにガイガーが重視する認識的・社会的階層の正当化において中心的役割を果たすことになるわけだが。つまり、彼はユダヤ神学者には高度な歴史的・文献学的知識が前提とされていると考えており、この考えをさらに推し進めて、このような宗教的知の社会的組織化はラビ職と神学的学問とのあいだにある職務の分離を要求するという結論にいたる⁴⁴。人格の統合(Personalunion)は不可能である。なぜなら学者は牧会的行為によって気を逸らされることから離れて、学問的課題に対する専門的集中を必要とするからである。もっとも何よりもまず、学者はみずからの研究成果を、共同体の利害関係への配慮から自由になって表現することが許されなければならないのだという。

ガイガーがみずからの生涯においても経験したオリエント学とラビ職とのあいだ、そしてユダヤ人の内と外からの影響関係における矛盾に対し

⁴² まもなくガイガーは、この意味において、歴史に関する「法的」視点と「宗教的」視点とのあいだを区別した。その際、後者は次のように定義されている。すなわち、「永遠に支配する精神を形作るような、つねに新しい無尽蔵の力のなかで、尽きることのないかつての表現を修正し、それに代わって新たな表現を打ち立てること」。vgl. Abraham Geiger, *Die letzten zwei Jahre. Sendschreiben an einen befreundeten Rabbiner* (Breslau: Friedländer, 1840), 23.

⁴³ Geiger, „Die zwei verschiedenen Betrachtungsweisen“ (wie Anm. 40), 330.

⁴⁴ Geiger, „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät“ (wie Anm. 6), 5-9.

て、ユダヤ神学教授という、いずれ創設されるべき職位は理想的な解決策を約束するものだった。彼が目標とする自律的でありながらもゲマインデにとっては権威をもつ神学的学問のイメージは、彼が主張したように、新しい理念を自由な議論を用いて普及させる可能性を全面的に信頼していた⁴⁵。これに対して、彼が意図した学部という枠組みは、ユダヤの宗教が——キリスト教神学に対応して——承認と拘束力を獲得するような国教会的秩序のイメージを暗に示していた。少なくとも一見すると、このような構想は当時の教育政策のなかに組み入れるのはかえって困難であったように思われる。プロイセンでは、たしかに自由な学問というフンボルト的モデルが待ち受けていたが、そこではユダヤ人の宗教共同体が承認されていなかったため、ユダヤ教に関する学部の設立は最初から不可能だった。バイエルン、オーストリア、ヴェルテンベルクではユダヤ神学部の設立が法的には可能であり、政治的にも適切であったが、それは教育に関わる政治改革上の窮屈な指針で身動きが取れず、おそらくは自由な学問の場にはなりえなかっただろう。

この二つの不利な選択肢のあいだでガイガーがどのような解決を目指して努力したのかを、彼は仄めかすことによってのみ垣間見せることができる。彼は、1836年の呼びかけのなかで次のように説明している。すなわち、彼は学部のために特定の、しかし名前をあげることのない大学都市を念頭においており、そこでは「イスラエルの発展を願ってくれる人道的なわれわれの寛容な政府」が保護者であるだけでなく、「さらに多くの適切な糸

⁴⁵ Andreas Gotzmann, „Jüdische Theologie im Taumel der Geschichte. Religion und historisches Denken in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, in Ulrich Wyrwa (Hrsg.), *Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa* (Frankfurt am Main: Campus, 2003), 173–202, 192 を参照せよ。ルートヴィヒ・フィリップゾーンは、みずからの説得力については同様に楽観的であった。vgl. Wilke, „*Den Talmud und den Kant*“ (wie Anm. 2), 643f.

⁴⁶ Geiger, „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät“ (wie Anm. 6), 21.

口」が明らかにされるのである⁴⁶。1838年1月の文書は、ガイガーが計画していた学部を「明確に好意的な政府」の庇護のもとで作り上げたいということを新たに示唆している。当時のドイツの反動的状況のなかで、このような灰めかしはバーデンにのみ向けられている。そこでは、1833年から1838年3月の彼の死までのあいだ、州大臣ルードヴィヒ・ゲオルク・フォン・ヴィンターが率いたリベラルな政府は、市民的自由を制限しようとするドイツ全体の傾向に対して、なおも5年間にわたり抵抗をした。

他の機会におけるガイガー自身の発言から見ても、彼が自身の学部プロジェクトを実際にハイデルベルクに根付かせようとしたことがうかがえる。そこでは彼のユダヤ神学はプロイセンでの黙殺やバイエルンでの統制からも免れただろう。1830年8月22日、ネッカー川からライン川へと移動した1年後、彼は日記のなかで「大学にユダヤ神学校が」設置されるべきであり、そこでは「聖書釈義、説教、そして現時点ではさらにタルムードとユダヤ史を真に宗教的な精神で」教えることができるとメモした⁴⁷。1835年には、「ユダヤ神学の教授」を明確にハイデルベルクに望んだ⁴⁸。バーデンのユダヤ人が解放されてから30年が少し過ぎた後に、彼はふたたびネッカー川の町をユダヤ神学部の中核として推薦し、カールスルーエ政府の（さしあたりふたたび）「リベラルな感覚」によってそれを正当化した⁴⁹。

⁴⁷ Geiger, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 5 (wie Anm. 12), 37.

⁴⁸ *WZJT* 1 (1835), ここでは 274.

⁴⁹ Geiger, „Was thut Noth?“, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* [= *JZWL*] 3 (1864/65), 251–258, ここでは 254. 「つまり、二つのことが急務である。第一に、ユダヤ神学部であり、とくに西部ドイツにおいてである。この要望を実現することは、それほど難しくはない〔……〕そのために第一にただ配慮しなければならないのは、大学所在地、たとえばハイデルベルクにおいて、何人かの有能な人々がユダヤ学にとりわけ属する諸学科を教授することであり、そして次第にそこから一つの学部が形成されていくだろう。また、その学部と大学との関係は当該政府のリベラルな精神において容易に整えられるだろう」。

もっとも彼は、バーデン大公国の財政的協力については幻想を抱いていなかった。彼は伝統的な資金調達的手段、すなわち古くからのタルムード学舎の基金を活用することを、また現代的手段としては、支援団体の設立や「ドイツ全土にわたる」出資の約束を想定していた。「適切な糸口」とは、どうやらマンハイムの近くに1708年からある学舎の基金、つまり充実した資金をもつ「レムレ・モーゼス・クラウス」における人事異動だったようである。この学舎における正統派の指導者ヤーコプ・エトリンガーは、改革を志向するゲマインデの役員たちの圧力により1836年初めに辞職を申し出ており、シュレースヴィヒ＝ホルシュタイン地方の首席ラビへの招聘を受けていた。バーデン州における数少ない改革派ラビの一人であったハム・ヴァーグナーは、1837年3月28日にクラウス〔ユダヤ教の伝統的な学習施設〕のラビとして迎えられ、すぐに「当施設を神学校へと変更する」計画を提出した⁵⁰。この失われてしまった書類は、ガイガーによる学部設置の提案の背後に具体的なプロジェクトがあったことを裏書きしているように思われる。すなわち、ハイデルベルク大学に一つあるいは複数のユダヤ神学寄付講座を創設し、その他の学舎の基金を押収して、それにマンハイムでの実践神学校を接続させたうえでバーデン大公国の承認を得るというプロジェクトである。

また、ヴァーグナーがのちのラビ会議のうち二つに参加していたがゆえに、彼はおそらく1837年7月16日にガイガーがヴィースバーデンに召集した14人の改革派ラビによる協議への参加者だったのだろう⁵¹。もっとも、この歴史上初のラビ会議は参加者名簿も決議も公表しなかった——しかし、それには理由があった。すなわち、何よりもまずこの会議は国家当局にユダヤ教の会議を召集するきっかけをつくらせるための方法を検討す

⁵⁰ WZJT 3 (1837), 309. その日付のない新聞記事には、1837年4月28日付の「追記」が添えられている。

⁵¹ WZJT 3 (1837), 479; vgl. Meyer, *Antwort auf die Moderne* (wie Anm. 5), 146.

ることを目的としていたからである⁵²。それぞれ異なる州で一つの学部プロジェクトに取り組んでいたガイガー、レーヴィ、ヴァーグナーは、もしかするとこの機会に彼らの計画を調整したのであろう⁵³。

ガイガーの雑誌のハンプルク通信員は、新聞上で名前をあげることで学部への出資者を惹きつけようと提案した⁵⁴。1年後、マクデブルクの同志である学校教師ルートヴィヒ・フィリップゾーンは、まさにこれを彼が1837年9月24日、新たに創刊された『一般ユダヤ新聞 (Allgemeine Zeitung des Judentums)』で公表した大々的な呼びかけとともに実行した。すでに6月15日には、ヴィースバーデンでの会合に先立ち、フィリップゾーンは兄フェーブスの名で「ユダヤ神学百科全書およびその方法論に関する構想」の掲載を開始していた。ハンプルクの教師マイアー・イスラーは12月にみずから一人で「ユダヤ神学部の設立についての所見」を書き記したが、彼は「早まって発せられた言葉」によってこの事業を傷つけないために、それを翌年3月になってやっと公表した⁵⁵。実際、このプロジェクトには主導者の高い対外的センスが求められた。ガイガーが改革派の学問に対する率直な告白によってみずから招いてしまった伝統主義者の留保へ応答しながら、彼は1838年1月の第二の請願書のなかで、神学部の学問の自由が改革派に一方的に有利に働くのではないかという疑いと闘った。彼は、保守的見解もまた自由な議論によってその主張を方法的に説明

⁵² AZJ 1 (1837), 125.

⁵³ おそらくこの機会に、ベルンハルト・ヴェクスラーは、ガイガー、ヨーゼフ・アウプ、レーヴィからなる改革派ラビによるベート・ディンによって任命された。vgl. Leo Trepp, *Die Oldenburger Judentum. Bild und Vorbild jüdischen Seins und Werdens in Deutschland* (Oldenburg: Holzberg, 1973), 209.

⁵⁴ WZJT 2 (1836), S. 397f.

⁵⁵ Meyer Isler, „Bemerkungen über die Errichtung einer jüdisch-theologischen Facultät“, AZJ 2 (1838), 153–156, 157–160, 161f., ここでは153; Wilke, „*Den Talmud und den Kant*“ (wie Anm. 2), 638.

する可能性をもっていると約束した。もっとも、ガイガーはこの点で循環論法に陥っていた。というのも、学問的自由のなかでのラビ養成に対する固執は、それ自体ですでにプロテスタント的環境という考え方への適合を準備していると述べていたからである。学者としてラビ職への配慮についておろそかにはしないということを、ガイガーは1838年6月13日付の論文で断言していた。そのなかで彼は「学問的立場と実践的立場の両立不可能性」に関する初期のテーゼを相対化していたのである。神学的教義学者は、「わたしにとっては、時間のなかにおける理念の総体的連関の秘密をあらわにする真の学問の司祭である」。これに対して、ラビは実践家として状況に縛られており、「彼はそこにあるものをまさに利用するだけである」。しかし、ここでの問題は単に二つの相互に補い合う「考察方法」であり、彼自身は「これらを混同することなく、これまでこの考察方法を結び付けよう」としてきたのである⁵⁶。

このような対外的慎重さも、目的には到達しなかった。約1年間にわたって熱意をもって追求された学部設立のための出資の募集は、必要な基金額のわずか8分の1しか調達できず、その主な原因は当時のドイツ・ユダヤ教が地理的・社会的・宗教的に調停不可能なほどに分裂していたことにあった。改革派の目立った主張者たちによってプロイセンから伝えられた募金

⁵⁶ Geiger, „Die zwei verschiedenen Betrachtungsweisen“ (wie Anm. 40), 323, 328, 333. イスマー・シオルシュ (vgl. Anm. 11) とは異なり、ケン・コルトゥン＝フロムは、ガイガーはまさにユダヤ神学の著述家とゲマインデのラビから成る人格統一を理想として擁護していたと主張する。vgl. Ken Koltun-Fromm, *Abraham Geiger's Liberal Judaism: Personal Meaning and Religious Authority* (Bloomington und Indianapolis, IN: Indiana University Press 2006), 138. この問題におけるガイガーの矛盾した声明は両方の見解を許容するが、わたしには1838年の記述は、より強い仕方で弁証学的配慮によって動機づけられているように思われる。

⁵⁷ *AZJ* 3 (1839), 231. フィリップゾーンは、出資の募集がはじまるとすぐにパリ、ウィーン、フランクフルトのロスチャイルド家に書簡を送ったが、返

活動は、マイン線以南の諸邦、富裕層、そして正統派には届かなかった⁵⁷。バイエルンとオーストリアではこの募金活動は禁じられたが、同時に並行して独自の取り組みが起こされた。国家機関、すなわちオーバーフランケン政府やウィーン大学は、大学設置に着手することに尽力した⁵⁸。バーデンでは、ラビのレオポルト・ショットが⁵⁹、さらにヴュルテンベルクでは王政府が独自の学部という意味で意見を表明した。プロイセンにおいてさえも、ルートヴィヒ・フィリップゾーンは1842年春、「ラビ養成機関」を設置するためのきっかけとなるはずだったプロイセン・ユダヤ人のための法人組織と共通の上級官庁の創設に期待をかけていた⁶⁰。短い議論のあいだにも、国家による中央集権化の見通しは、フィリップゾーンのイデオロギー的対立者である正統派陣営によっても真剣に受け止められていたがゆえに、彼らは独自の学部設立計画を提出していた。その計画は、内容的にはユダヤ的伝統に適応させられていたが、組織構造や方法については大学制度に合わせられたものであった⁶¹。

プロイセンにおける政治的展開がこれらの期待をすでに裏切っていたとき、フィリップゾーンは1845年7月28日のフランクフルト・ラビ会議において、ドイツにおける「一つあるいはそれ以上のユダヤ神学部の設立」のための委員会をガイガーを議長として設立することで最後の試みを行った⁶²。

事は得られなかった。フランクフルトでは数人の学者たちが委員会を結成したが、このプロジェクトの宗教的方向性について同意することはできなかったという。

⁵⁸ Wilke, „*Den Talmud und den Kant*“ (wie Anm. 2), 647–652.

⁵⁹ *Israelitische Annalen* 3 (1841), 7.

⁶⁰ *AZJ* (1842), 306f.

⁶¹ Manfred Jehle (Hrsg.), *Die Juden und die jüdischen Gemeinden Preußens in amtlichen Enquêtes des Vormärz, 1842–1845*, 4 Bde. (München: K.G. Saur, 1998), Bd. 1, 224 und 240.

⁶² *Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbinerversammlung* (wie Anm. 22), 193.

この委員会は、独断でもなければラビ会議に奉仕するものでもなく、もっぱら独立したユダヤ教ゲマインデの力を支援するために活動することになっていたが、公に姿を現したのは一度きりだった。詳しくいえば、それは1846年に開催されたブレスラウでの後継の会議のときであり、その際委員会は、まさにそのとき開設されたフレンケル財団の理事たちに対して、同財団に含まれているラビ神学校の実現に協力したいと申し出た。しかし、フレンケル財団の理事たちは、ガイガーを創設当初から構想に関わらせなかったため、組織が設立された後にガイガーを理事会の諮問機関へと受け入れるという丁重な提案で彼らの拒絶をごまかした。すなわち、彼が最初からその構想に口を挟むことを認めたくなかったのである。彼らはどうやら1853年まで、すなわちユダヤ神学校の創設の1年前まで、少なくともガイガーを教育活動から「排除されないように」見えることを望んでいたが、同時に新しい神学校校長ツァカリアス・フランケルの断固たる拒否にあった。彼は統一的な宗教方針を求めていたのである。この決定に関して後になって神学校が公式に述べた理由によれば、ガイガーには「ドイツ国内において、このような事業の創設にとって本質的に重要なユダヤ人層の一部からの信頼を確保するような権威が欠けていた」のであった⁶³。

神学校の創設者たちのあいだの議論が、あくまでガイガーの人格に関するものであり、彼の学問政策的なヴィジョンに向けられていなかったと、おそらくいうことができるだろう。同様にガイガーの学部プロジェクトの挫折の責任を、学界の体制派からの反対のせいにもできない。ユダヤ人の市民的権利がより包括的な形式で実現されていたドイツ以外の

⁶³ *Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner abgehalten zu Breslau vom 13. bis 24. Juli 1846* (Breslau: Leuckart, 1847), 292; Marcus Brann (Hrsg.), *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum 50jährigen Jubiläum der Anstalt* (Breslau: Schatzky, 1904), 15f., 48-50; Andreas Brämer, *Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert* (Hildesheim et al.: Olms, 2000), 323, 327f.

国々でも、このような学部の創設へは一度もいたらなかった。ヴァイマル共和国初期における改善された法的状況下においてもなお、新設されたフランクフルト大学にユダヤ神学部を設立しようとする提案は、とりわけユダヤ人寄付者グループの内部での懸念によって水泡に帰した⁶⁴。プロテスタント的制度モデルをユダヤ教の状況へと移し替えることは根本的な困難を示していたのであり、必要不可欠な「ユダヤ人層の一部」の見るところでは、ガイガーの構想はそれらの困難を十分に解決するものではなかったのである。

Ⅲ. 教師としてのガイガー

— 1845 年, 1863 年, 1872 年の入門講義 —

1834 年、ベルリンでレオポルト・ツンツがはじめて「ユダヤ学 (Wissenschaft des Judentums)」の考えに基づいて、ラビ候補者のために非公式の神学講演を行った。その模範は、1836 年以降のプラハで、1840 年以降のウィーンで、ラビや説教師、オリエント学者たちに影響を与えた。これら二つの大都市では、聖書、タルムード、ユダヤ宗教哲学のテキストに関する催しプログラムの全体が展開され、しかもそれは 1848 年の革命直前には大学の講堂へと移された。より保守的なオーストリアの人々や、私的な弟子たちのクライスを周りに作った多くの新正統派のラビたちは、ブレスラウのガイガーに対して、みずからの信念にしたがって神学の提供

⁶⁴ Christian Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland – ein Schrei ins Leere?* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 335-345; Christhard Hoffmann, „Wissenschaft des Judentums in der Weimarer Republik und im ‚Dritten Reich‘“ in Brenner und Rohrbacher (Hrsg.), *Wissenschaft vom Judentum* (wie Anm. 9), 25-41, とくに 28f.; Christhard Hoffmann, „Die ‚Verbürgerlichung‘ der jüdischen Vergangenheit: Formen, Inhalte, Kritik“, in Wyrwa (Hrsg.), *Judentum und Historismus* (wie Anm. 45), 149-172, とくに 161f.

をする努力をするようにと促した⁶⁵。

ガイガーは1841年の夏以降、ユダヤ人大学生たちに向けてタルムード・アラム語およびミシュナーへの言語史的入門をみずからの私的講演のなかで行っていた。彼にとって重要だったのは、学生たちがタルムード的議論の精神をわがものとするなんてことではなく、「この題材を片付け、整理し、手を加え、超え出て、そしてそれを意のままにする術を心得ること」⁶⁶であった。翌年、このような教育活動はヨナス・フレンケル病院財団の二階に設けられた新しい種類の学舎にみずからの場所を得た。そこには近代ユダヤ文学の図書館と、ギムナジウムの生徒や学生のための読書・学習クラブが設立された。ここでガイガーやその若い弟子たちによって学術的かつ一般向けの講演の提供が行われ、プレスラウの人々の口はそれに「ユダヤ学部」という名前を与えることになった⁶⁷。

こうして少なくとも、ガイガーの意図は誇張されつつも特徴的に示されていった。というのも、それまでの10年間に行われたユダヤ神学の教育的催しは伝統的な種類のテキスト注釈の枠組みのなかで展開されていたが、そのラビは1845年に「ユダヤ神学研究入門」という講義を大学講義の形式で思い切って行ったのである⁶⁸。こうしてガイガーは、ベルリンの職業上の同僚ミヒャエル・ザクスが翌学期にすでに「ユダヤ人の文学・文化史」に関する自身の講義でお手本とした教育的試みを確立し、それはつねにくり返しその後継者たちを見つけていくことになったのである⁶⁹。ガ

⁶⁵ Wilke, „*Den Talmud und den Kant*“ (wie Anm. 2), 580–599; Margit Schad, *Rabbiner Michael Sachs. Judentum als höhere Lebensanschauung* (Hildesheim et al.: Olms, 2007), 45–46, 210–217.

⁶⁶ Abraham Geiger, *Lehrbuch zur Sprache der Mischnah* (Breslau: Leuckart, 1845), V.

⁶⁷ *Der treue Zions-Wächter* (1846), 13

⁶⁸ Abraham Geiger, „Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie“ [1845], in Abraham Geiger, *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von Ludwig Geiger, Bd. 2 (Breslau: Louis Gerschel, 1875), 1–32.

イガーは、まさにシュライアマハーの模範にならって、神学の三つの部分すべて——哲学、歴史、実践——が関連する概観を示した。シュライアマハーと同様に、彼は第二部に実質的にもっとも大きな重要性を見たが、聖書および聖書後の時代のテキストのあらゆる研究を、前提とされた「神学的目的」の下位においた。ガイガーはユダヤ教の歴史を弁証法的に、創造的内面性の聖書時代、固定化する模倣のラビ時代、そして最終的に批判の近代という時代へと区分した。ラビ文献の解釈において、ガイガーは歴史的議論のなかでも広範な改革の余地を残した。この改革派の神学はまた、ガイガーがユダヤ教の歴史に関する彼の認識からあらゆる政治的・経済的側面を除外することにも現れており、〔彼にとって〕ユダヤ教の歴史は「ただ精神的行為の歴史でのみ」あるべきだったのである⁷⁰。

ガイガーが即興的に行った講演においてプロテスタント神学を手本にしてまねたことは、つねに大学の水準を志向していたことから説明できる。彼の努力の証はヴロツワフの大学文書館に保存されている、感動的なガイ

⁶⁹ ミヒャエル・ザクスは「ユダヤ文学の全領域と、この学問のための資料と補助手段の一覧」を論じた。Wilke, „*Den Talmud und den Kant*“ (wie Anm. 2), 589 からの引用。当時の聴衆は、その講義をラディカルな改革者ジギスメント・シュテルンが行った *Die Aufgaben des Judenthums und der Juden in unserer Zeit* (Berlin: Buchhandlung des Berliner Lesecabinets, 1845) に関する講義への時局的反論とみなした。Schad, *Rabbiner Michael Sachs* (wie Anm. 65), 86–88, 90–92 を参照せよ。シュテルン、ガイガー、ザクスは学問的序論の伝統的ライン、すなわち 1825 年にレオポルト・ツンツが構想した最初のプロジェクトのなかにまさしく位置づけられる。しかし 1905 年と 1935 年のあいだにやっと、ベルリンの「ユダヤ学振興協会」は数巻からなる *Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums* を刊行した。同時期に、カウフマン・コーラーは *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage* (Leipzig: Fock, 1910) を出版した。

⁷⁰ Geiger, „Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie“ (wie Anm. 68), 5, 9–10, 19.

ガー自筆の手紙であり、それは1842年にブレスラウの哲学部の学部長に宛てられたものであった。その手紙のなかでガイガーは彼がフレンケル病院で行っていたオリエント学の連続講演を、学部掲示板のビラで告知することの許可を求めた。われわれの観点から見ても、学部がタルムードの言語の言語学的研究を基礎づけたガイガーの学術的講義の質について文句をつける点は何もなかった。それにもかかわらず、教授たちはこの侵入者が掲示板へと近づいてくることを拒んだ。学部長いわく、規則によれば、「公的に大学に雇用された教員と、大学教授の資格を与えられた私講師にのみ、掲示板で講義を告知する権利が付与されている」のであった。そもそもガイガーが学部長にそのような許可を与える権限があると考えていたことが、「彼が大学制度について無知であること」を示しているだろう。このようなガイガーの反抗によってさらに、下っ端は内部者と外部者とのあいだには混同があつてはならないとする秩序の正当性が存在することを確認したのである⁷¹。

彼が支持した学問を学術的にまとめ上げようとする欲求に基づいて、ガイガーは当時のドイツの大学におけるみずからの勝ち目のない経験を、とりわけ落胆すべきものとして体験したようである。彼はすでに1846年に

⁷¹ Archiwum Uniwersytetu Wrocławskiego [Universitätsarchiv Breslau], F 99, Bl. 1-2. ガイガーの請願書には次のように書かれていた。「すでに1841年の夏に、わたしは何人かの学生たちの前でカルデア語についての講義を無料で行いました。わたしは今夏もまた、ひとえに学問の繁栄のために、このような講義、詳しく述べれば1) カルデア語、2) シリア語、そして3) —もしそのために十分な数が見出せれば—ミシュナーについての講義を行いたいと願っています。わたしは、大学では講義されていないこれらの科目が、より多くのクライスの学生たちにとって近づくことができるようになることを目的としてのみ、この任を引き受けたいのでありまして、その意図が彼らに知られることを願っています。それゆえ、これについて述べた張り紙を掲示板に出す許可を得られるならば、わたしとしては喜ばしく思います。もしわたしの講義を大学の講義室で行うことが許されるならば、わたしはそのことに対して誠に感謝いたします」。

学問的な連続講演を、1850年には一般向けの連続講義を中止していた。ガイガーや彼と同じ考え方をもちた者たちがラビ養成に直接的な影響を及ぼすことができないということはこの時点で明白になっていた。ルートヴィヒ・フィリップゾーンは1845年に、「弟子をもち、教えるような彼と同等の者はいままで存在しなかっただろう」⁷²と告白した。彼は後年のガイガーに対する追悼文を、次のようなひどく苦しい非難に対する長い弁明ではじめている。すなわち、「なぜこれらの人物は、みずから直接教育した若者を気遣わなかったのか？」と⁷³。フィリップゾーンが主張するところによれば、ガイガーたちは時期を逃さず早めに「大衆」を学部の理念に熱中させようとしたが、彼と同じ考え方をもちた者たちは大衆にその手段を与えることを拒んだ。そのため彼らは、みずからの路線を自分たちのゲマインデのなかで闘争を通して定着させることに大部分の時間を費やしただろう。くわえて彼らはその職務を果たし、十分な出版活動を行った。「それは教育活動として十分であった。真の若者に対して、運命の恩寵が授け分配する創造力が与えられなければならない」。

より率直に歴史家マイケル・A・マイヤーは次のように回想しながら断言している。改革派の者たちは、「新しい方向づけと刷新を可能とする、傑出したラビたちの第二世代を生み出すことに成功しなかった」⁷⁴ののだと。しかしなぜ、改革派のラビたちは、新正統派のイエシーバーの長たちとは異なり、ほとんどどこにも弟子をもつことがなかったのか？ 近代派は一つのジレンマに直面していた。彼らは啓蒙主義者によるイエシーバー制度への一致した非難を共有しており、彼らは個人授業を授ける教師や私塾の存在を軽蔑していた。そして、彼らは公的に認められた学問を求めている。しかし、状況は彼らが目指したような制度の創設を認めなかった。そのた

⁷² *Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbinerversammlung* (wie Anm. 22), 373.

⁷³ Philippon, „Dr. Abraham Geiger“ (wie Anm. 35), 765.

⁷⁴ Meyer, *Antwort auf die Moderne* (wie Anm. 5), 276.

め、公的な弟子も非公式な弟子も等しく拒絶されたままだったのである。

しかし、学問によるユダヤ教の復興というガイガーの考えは、ユダヤ神学校に対して間接的な影響を及ぼした。この学校は、1854年に個人の寄附者として商業顧問官ヨナス・フレンケルの遺言による資金に基づいてプレスラウに設立され、ガイガー＝フィリップゾーンの学部プロジェクトとは著しく異なり、独立した私的機関として構想された。最初の学校長ツァカリアス・フランケルが設立前に彼の主要な着想を書き留めた覚書において、彼は生と死のメタファーを用いて、ガイガーによる学問の階層的影響作用の考えを保守的なそれへと歪曲した。フランケルが要求するところによれば、ユダヤ教の「永遠の真理」は、その真理への学問的関わりによって魅力的に形成されなければならない。学問は「精神に対して真理を、生き生きとしたものであり、生命を流れ出させるものとして対置し、精神に緊張に満ち活発な関わりを与える。学問によってこれらの真理は生きたものとなるが、もし学問がなければ死んだ財産である」⁷⁵。このような課題は、フランケルの見解では近代的批判のみならず、慣習的なタルムード的弁証法も果たしたものであった。ただし、このことはこの課題が非体系的な構成からかつての時代の洞察力の鋭い解釈方法へと回帰する場合に限られた。タルムード解釈が「体系的研究の過程」にのみしたがうならば、その解釈は「学問の精神の近代的欲求や批判的解釈」を包含できるのである。

啓蒙主義のお気に入りの理念からは距離を取りつつ、ガイガーもフランケルも、聖職者を国民的教師や成人のための教育者としてではなく、研究者として見た。ただしユダヤ神学的学問のもとで、フランケルは大量の素材としての伝統的テキストを合理的に整理するさまざまな伝承的方法を理解した一方で、ガイガーはその学問に対して近代的な宗教体系の創出を要

⁷⁵ Brann, *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars* (wie Anm. 63), Beilagen, S. I; vgl. Meyer, „Differing Views“ (wie Anm. 2), 197–199; Brämer, *Rabbiner Zacharias Frankel* (wie Anm. 63), 328–332; Wilke, „Den Talmud und den Kant“ (wie Anm. 2), 675–681.

求した。フランケルの試験規則は広範囲に及び、儀礼法をも含む学習テーマを媒介にして作られていたが、ガイガーは1862年にそれを時代遅れの「中世のミクロロジー」として否定した⁷⁶。

それにもかかわらず、ガイガーがその理想主義においてより柔軟であったことは、1850年代の彼のモットーが示している。それは、信仰教義のアプリオリから文献学的・歴史学的学識のアポステリオリへの回帰を表明するものである。「個別的なものの探究を通して普遍的なものの認識へ、過去の知識を通して現在の理解へ、知識を通して信仰へ」⁷⁷。ここで信仰が立脚しているのは、「知ること (Wissenschaft)」ではもはやなく「知識 (Wissen)」そのものである。こうしてガイガーは神学ではなく歴史を公開の連続講義の主題に選び、彼は1863/64年の冬にフランクフルトの新しいゲマインデにおいてみずからそれを教えた。たしかに『ユダヤ教とその歴史』という彼の表現は年代順にその主題に取り掛かるが、ふたたび哲学・歴史・実践の三組において対象を本質的に規定することから出発した。すなわち、ガイガーは「ユダヤ教、そのより深い本質、その形成と発展、歴史における他の類似した現象との関係、ユダヤ教が果たすために引き継いだ使命であり、ユダヤ教はそれをいかにして果たしたのか、現在および遠い未来に向けてユダヤ教に対していまなおさらに残されている使命について」語った⁷⁸。

⁷⁶ Abraham Geiger, „Die Rabbiner in der Gegenwart“, *JZWL* 1 (1862), 165–174.

⁷⁷ Ismar Elbogen und Johannes Höniger, *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Festschrift zur Einweihung des eigenen Heims* (Berlin: o. A., 1907), 29; Awerbuch, „Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ (wie Anm. 4), 538.

⁷⁸ Abraham Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. In zwölf Vorlesungen. Nebst einem Anhang: Renan und Strauß* (= Das Judentum und seine Geschichte. Erste Abteilung) (Breslau: Schletttersche Buchhandlung, 1865), 3.

1869年のライブツィヒの会議が「ユダヤ学高等学院」の設立を目指すという計画を表明したとき、その会議はガイガーのような雰囲気を漂わせた思想を付け加えた。すなわち、「その意義は、若い人々を将来の教師や宗教の布教者（ラビ）へと育成することにとどまるべきではなく、同時にそれは自由な学問的認識の育成の場である」⁷⁹と。この呼びかけの結果としてベルリンに設立されたユダヤ学高等学院は、ガイガーが構想した学部とは異なり、神学的ドグマの鍛冶場ではなく、世俗的かつ宗教的に不偏不党な機関として理解された。1872年、ベルリンのゲマインデのラビとして、ガイガーが創設時に設けられた四つの教授職の一つを占めたことは、ときに文献で主張されているように、その機関において何らかの指導的役割が彼に与えられたことを意味しない。むしろまったく反対である。ラビたちは、その計画や運営から原則的に除外されていた。1871年、ガイガーが学院の設立計画について報告したとき、たしかに彼はこの新しい機関を当初は「一世代前」にもち出されたユダヤ神学部の理念を継承するものとして位置づけた。しかし、彼はこの新しい機関の準備についてそれほど知らされていなかったがゆえに、それがプレスラウ神学校よりも自由な学問活動を許容できるかどうか言えないと認めた⁸⁰。

1872/73年の冬学期にはじめて最初の講義において、ガイガーはすでに時代遅れとなっていた近代神学的世界像の理想を組み替えようとしていた。それは、習慣と方法としての学問性に関するフランケルの歴史主義的理解に対抗する構想であった。ユダヤ学のはじまりにおいて「総体的観点（Gesamttanschauung）」を得ようと格闘してから40年を経たのち、彼はみずからの課題を「これまでばらばらだったものを、うまく秩序づけられた総体的構造へと形成すること」⁸¹のうちにさらに見た。ガイガーは

⁷⁹ Abraham Geiger, „Thesen für die am 29. d. [M.] in Leipzig zusammentretende Versammlung“, *JZWL* 7 (1869), 161-167, ここでは 166.

⁸⁰ Geiger, „Jüdisch-theologische Lehranstalten“, *JZWL* 9 (1871), 127-129, ここでは 127, 129.

1835 年, 1845 年, 1863 年に続き, 四回目となる入門講義を構想したが, 今回, 彼は神学的概念を避けながら, その講義を「ユダヤ学への一般的入門」と題した⁸²。ユダヤ教の言語・歴史・宗教を包括的な体系へと概念化しようとする試みにおいて, ヘルダーとヘーゲルは依然として影響を及ぼしていた。講義の冒頭において, ガイガーはヘブライ語を「ユダヤ思想」と「民族的欲求の言語的表現」とみなした⁸³。次いで彼は, ユダヤ教の歴史を彼のよく知られた弁証法的物語構造に組み入れる。その物語とは, 「生成の秘密」のなかで「ユダヤ民族の創造力」をあらわにするといわれているものである。彼は, 聖書時代を啓示の時代, タルムード時代を伝統の時代, 中世を「硬直した律法主義」の時代, 近代を批判の時代として位置づける。硬直状態のなかでユダヤ教を崩壊させてしまうまえに, ガイガーはラビ・ユダヤ教に対して初期の創造的時代だけを認めるという点に限って, 1845 年と 1872 年のあいだでみずからの史料編纂の枠組みを修正した。このような歴史的決定論は, 二重の改革派ユダヤ教の弁証学を正当化した。一方で, ガイガーは伝統主義者たちをユダヤ的前近代の硬直性と称するものとして非難し, 他方で彼は改革派の自己弁護という目的のために同じ前近代の個々の著者たちがもっていた学問的創造性を証明した⁸⁴。人生の終わりにあっても, ガイガーは依然として徹底的に理想主義者であり, ユ

⁸¹ Geiger, „Meine Wirksamkeit an der ‚Hochschule für die Wissenschaft des Judentums‘. Von Ostern 1872 bis dahin 1874“, *JZWL* 11 (1875), 18-42, とくに 18-30, vom 24. Februar 1873.

⁸² Geiger, „Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums“, in Abraham Geiger, *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von Ludwig Geiger, Bd. 2 (Breslau: Louis Gerschel, 1875), 35-243.

⁸³ ヘルダーがガイガーの思想に対して与えた, さまざまな影響については以下の研究を参照せよ。Michael A. Meyer, „Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums: the Positions of Zunz, Geiger and Frankel“, *LBIYB* 16 (1971), 19-41, ここでは 27; vgl. Meyer, *Antwort auf die Moderne* (wie Anm. 5), 416.

ダヤ学を一つの素材や対象領域としてではなく、宗教的真理の内実が彼に対して重要なものとして現れる、一つの統一的体系として捉えた。国民的なものが普遍的なるものへと移動しながら発展することが歴史的法則性に則っているということは証明可能なものとみなされ、そのことはユダヤ教を「あらゆる民族的〔すなわち、国民的〕要素から」解放すべきだという呼びかけを正当化した⁸⁵。この点においても記述的な運動と規範的な運動は、1835年に構想された学部の間であるユダヤ神学プロジェクトにおいてと同様に、彼の死の直前においてもなお、彼の思考のなかでは不可分に結びついていたのである。

IV. 時代の流れにしたがうガイガー

ガイガーはラビ養成の新しい構想に失敗したわけだが、それはユダヤ人が掲示板に紙切れを貼ることすら許さなかった大学の視点から一面的に評価されるべきでも、またガイガーのラディカルで文化順応的な歩みを拒否したタルムード学院やラビ神学校の保守主義の観点だけからも判断されるべきではない。19世紀におけるラビ養成の近代化において重要なのは、まったく異なる制度における二重の変化過程の交差である。すなわち、大学はスコラ学的・新人文主義的パラダイムに背を向け、観念論、のちに歴史主義に身を捧げた。他方で、イエシーバーでは弁証法への嫌悪が幅を利かせ、のちのラビ神学校にとっても指針となった、テキストあるいは実践を志向する新しい代案が試された。

ガイガーの著作では、ラビ養成に対する間文化的挑戦、つまりユダヤ的

⁸⁴ Geiger, „Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums“ (wie Anm. 82); vgl. auch Awerbuch, „Die Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums“ (wie Anm. 4), 538f.

⁸⁵ Geiger, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 5 (wie Anm. 12), 168; Awerbuch, „Die Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums“ (wie Anm. 4), 539.

知識と学問的知識の統合という間文化的挑戦への疑問はくり返される問題となり、彼はそれに対してラディカルな解決策を提案した。すなわち、ユダヤ教の宗教的教説は学問的知識へと高められ、国立のユダヤ神学部で教授されるべきであると。このような一つの体系的理念構造の構築は、それを支える制度の構築とともに遂行されるべきであった。三つの根本思想がこのプロジェクトを支えている。すなわち、(1)ユダヤ学の体系的性格、(2)ユダヤ人の生活に対してユダヤ学が要求する統制力、(3)ユダヤ学と大学との融合である。

現代におけるユダヤ教との学問的関わりは、これらの諸原則に対して距離をおいている。いまのところ「信仰の形成は混然一体としてなければならない」⁸⁶というガイガーの要求は、実現しないままである。近代のラビ養成は間文化的企てにとどまっており、それは異なる、それどころか乖離した制度の類型と知識文化のあいだの交流を必要としている。第二に、「ユダヤ学が実践を具体化するための拘束力ある規則を提供することができ」、そしてたとえばユダヤ教の伝統の歴史的年代を推定することでその正統性に対する客観的評価に達するという確信とともに、ガイガー的学問理解の本質的基礎は消滅した。今日のユダヤ研究 (*Jewish Studies*) は、ユダヤ学者による学部理念からははるかに遠ざかっており、その課題はラビの後継者、一般的なユダヤ人大衆ならびに非ユダヤ人の政治家や神学者に対してユダヤ教の規範的立場を的確に示すことのうちにある。ガイガーが期待した自由な研究と礼拝共同体の実践との統合、つまりユダヤ人の宗教共同体の関心と学問共同体 (*scientific community*) の関心とのあいだの根

⁸⁶ Abraham Geiger, „Heuchelei, die erste Anforderung an den jungen Rabbiner unserer Zeit“, *WZJT* 1 (1835), 285-306, とくに 291. ここでガイガーは、イエシーバーの伝統と大学の伝統が共存しているという説を論難しており、その結果が「中途半端に教育された不幸なパフリーム (若い学生) という階層」であり、「キョロキョロしながら傾いているシーソーのような制度」であるという。

本的一致という前提を、後者はときに以前よりも決然と拒絶した⁸⁷。そして第三に、21世紀という条件のもとでは、かつてアブラハム・ガイガーが「全精神的活動のすべての動脈が鼓動する」のを見た国立大学は、もはや唯一の中央集権的な学問の神殿ではない。非国立の学術組織——ガイガーにちなんで名づけられたポツダムのカレッジのように——は、今日では許可され正式に認定もされた、より複雑になった知の風景の一部である。幸いにもここ10数年のあいだにかろうじてドイツでラビ養成をその課題とした三、四のユダヤ教の諸機関があるが、ポツダムやハイデルベルクでの協力がいかに緊密かつ成功しているとはいえ、そのなかには大学の一部であるものはない。国家による学問の独占は、そのすべての動脈が一つの肢体のなかに密集しているような、ガイガーがメタファーとして案出した生き物とまさに類似した怪物である。

一方にある学問と生の理想的ヒエラルキーの喪失、そして他方にある教育政策上の中央集権主義の喪失は、ガイガーの時代の現実に向けてわれわれを近づける程度に応じて、われわれをガイガーのヴィジョンから離れさせるのである。たしかにその時代は認識論の領域では並外れて創造的であったが、制度の領域ではまったく成功しなかった。1820年代から40年代にかけての宗教的展開がユダヤ学と近代ラビ制度を生み出したが、それ

⁸⁷ アメリカの大学で行われているユダヤ研究は「ユダヤ的目標をもつユダヤ的事業」ではなく、「精神・社会・文化科学であるところの一般的研究の中核的構成要素」であるとする原則の表明において、アメリカ・ユダヤ研究学会 (*American Academy of Jewish Research*) とユダヤ研究協会 (*Association for Jewish Studies*) は共同声明を作成し、それは2010年4月27日に「雇用慣行に関する声明 (Statement on Hiring Practices)」として電子版で公表された。そのテキストは、宗教的教育機関——そこではゲマインデへの所属が採用資格 (正当な職務上の資格 (*bona fide occupational qualification*)) の一つであることが許されている) と、選考・採用の実施方法はもっぱら専門的観点にしたがわなければならないとする学術的ユダヤ研究とのあいだにきわめて明確な区別を設けている。

は階層化されず、分散したままであった。ガイガー自身が述べたように、彼自身のラビ世代には学校が存在しなかった——「その世代はむしろみずからを個々人の個性、状況にしたがって形成した」。それにもかかわらず、われわれにとってと同様に彼にとっても、この世代はユダヤ的近代の第一にして決定的な世代であった。ガイガーは、このような冷遇された個性たちの特異な成功を偶然的要素から説明する。すなわち、彼らは「ユダヤ教内部における強力な運動の時代のなかで育ったのであり〔……〕このことが力、鋭い洞察力、また熱意を生む」⁸⁸。ルートヴィヒ・フィリップゾーンも彼に続いたが、そのとき彼は次のように書いたのであった。「危機の時代はつねにより多大にして偉大な創造的精神を呼び起こした」——たしかにその成功は再現することはできないが。すなわち、「莫大な力が浪費されるような内なる闘争から若者たちは免れたままでなければならない」⁸⁹。今日でもなお人目を引くのは、われわれが後々 200 周年記念をお祝いする激動の変革期の人物たちは、さまざまなラビ神学校においてはるかに体系的に教育を受けた卒業生よりもはっきりと記憶に残っている点である。プレスラウ神学校での体系的教育の出身で、1862 年に職業生活へと入った最初のラビたちに対して、ガイガーはほとんど喜びを示さなかった。むしろ、30 年代と 40 年代にラビたちから主に発せられていた「生き生きとした精神的刺激」は、いまや「硬直して」いると、彼は書き留めている⁹⁰。

創設期の無秩序な創造性に対するあらゆる讃嘆があったとしても、最初の近代的ラビの世代が——みずからのタルムード研究、キリスト教神学教

⁸⁸ Abraham Geiger, *Ueber die Errichtung einer jüdisch-theologischen Facultät* (Wiesbaden: Riedel, 1838), 21.

⁸⁹ *Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbinerversammlung* (wie Anm. 22), 374.

⁹⁰ Abraham Geiger, „Die Rabbiner der Gegenwart“, *JZWL* (1862), 165–174, ここでは 165.

授のイデオロギー色の濃い講義、そして信じられない量の独学による努力に基づいて——独自の教育的プロフィールを作り上げたという窮状が見落とされてはならないことはたしかである。しかし、当時の——国家的・私的、安定的・個人的にして非公式な——知識機関の多様性を歴史的に認識し、評価することが重要である。なぜなら、このような種類の制度的多様性は、フンボルトにしたがってであろうと、ボローニャ風であろうと、統一化された教育システムに対する緊急に必要な改良策としてつねに機能してきたからである。

ラビ教育の歴史は、ヘーゲルの止揚の弁証法にしたがった目的論的解明を拒む。学術的なラビ神学校は、時代遅れのイエシーバーとガイガーの実現しえなかった神学部の理想のアンチテーゼからの総合ではなかったし、学問に基づいて教育されたラビも、タリミード・ハカムと大学の神学者との総合とはみなされなかった。大学の学問とラビの伝統とのあいだの矛盾は、当時のドイツの大学におけるユダヤ人憎悪の雰囲気という理由だけによって未解決のままだったのではない。ガイガーが目の当たりにしたように、ユダヤ教は文学的・儀礼的テキスト群の継承と、ハラハーによって秩序づけられた生活世界への参与に基づいていた。そのテキスト共同体と食卓共同体を明確な教義体系をもった信仰共同体へと移すことには成功しなかった。あらためて多義的な歴史認識は、権威あるハラハーの伝統的文献がかつて保持していた位置を受け継いだ。ガイガーのユダヤ学がもたらした転換は——期待とは異なり——テキストから意味へではなく、「テキストからコンテキストへ」と通じていた。歴史に基づく学問は、ユダヤ人の生活に対して期待された統制を始動させることはできず、ときに「儀式的学習」の新たな異形として、その生活に順応した。

ガイガーの学部プロジェクトは、おそらくは1838年のバーデン政府の交代とともにすでに時代遅れとなっていたが、それによって現代的関心を喪失してはいない。過去の作品はけっして——いまではもうまったくあてはまらないが——歴史的発展の継続のなかで止揚されることはない。ヘーゲルの論理学よりも、むしろフーコーの知の考古学こそが、埋もれたガイ

ガーの構想にふさわしい。すなわち、締め出された言説は忘れ去られ、発見と将来の反乱の基礎への転換を待っている。第一次世界大戦以降、ドイツの博士号もちのラビたちは東欧のイエシーバーにおける徹底的なテキストと社会の生活を探し求めた。同様に、いつの日かガイガーの構想における抑圧されたポテンシャル、すなわち「一つの屋根のもとで「協力し合う」神学」という考え方もまた、その説得力を新たに示すかもしれない。

ガイガーの学問性は、たいてい論争的に単純化された表現を踏まえているように見えるが、それ以上に複雑で両義的な意味をもつものとして示される。彼はユダヤ学を理想的な体系として思い描いたが、それは同時に帰納法にしたがった文献学的・歴史学的導出に大きな価値をおいていた。彼は明確な研究成果からユダヤ人の生に関するあらゆる問いに対する答えを得ることを望んだが、しかしそのさい学問の自由と多元性が保持されうることも願った。彼はユダヤ学を制度的に国立大学へ委ねようとしたが、同時にユダヤの差異を表現し擁護するという課題をユダヤ学に付与した。

これらの矛盾は、ガイガーみずからの証言によれば彼も触発されたヘルダー、ヘーゲル、シュライアマハーの思考のなかにおかれている⁹¹。しかし、歴史的観点から見ればガイガーによる学問性の宗教(Religion der Wissenschaftlichkeit)は、キリスト教神学にしたがってユダヤ神学を改造しよう努めた単なる輸入のような出来事に依拠しているのではないとしっかり指摘することができる。さらに彼の学問性の宗教は、ドイツの大学の文献学者や神学者たちによって押されたガイガーの伝記的刻印をそれほど反映していない。彼は「学生生活の騒動」についてただ軽蔑的な口調で語っており、教授陣に対してはさらに一段と軽蔑に満ちた判断を下して

⁹¹ Abraham Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte von der Zerstörung des zweiten Tempels bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. In zwölf Vorlesungen. Nebst einem Anhang: Offenes Sendschreiben an Herrn Professor Dr. Holtzmann* (= *Das Judentum und seine Geschichte. Zweite Abteilung*), (Breslau: Schletttersche Buchhandlung, 1865), 194ff.

いる。われわれは、彼の記憶のなかで「厳格で単調極まる術学主義」を愚鈍にした文献学者や⁹²、信仰の不可解さと偏見に囚われた状態にふんざり返った神学者と出会う⁹³。ガイガーによる自由な大学学問の賛美は、理想化の投影でありアウトサイダーの視角に基づく教育ユートピアである。ライプツィヒの同時代人ユリウス・フュルストはすでに、十分な分別をもって次のように鋭く気づいていた。すなわち、ガイガーはドイツの大学に対して賛歌を捧げるが、「しかしそれは政府がわれわれの高等教育機関に関してもっている目的や意図と矛盾しているがゆえに、たしかにわれわれの高等教育機関に対するユダヤ人の声を聴くことは恥づかしい思いをするであろうが、しかし時宜にかなっているかもしれないのである」⁹⁴。ガイガー

⁹² このことは、彼の記憶ではハイデルベルクの文献学に由来するものであった。vgl. Geiger, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 5 (wie Anm. 12), 13. のちに彼は、まさに十把一絡げの判断で「ドイツにおいては誰もそこから簡単に自由にはなりえないドイツ学者の杓子定規、これはひどい伝染力をもった病気だ」と語っている。Abraham Geiger, *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von Ludwig Geiger, Bd. 2 (Breslau: Louis Gerschel, 1875), 312を参照せよ。

⁹³ ガイガーは次のように述べている。「みずからの信仰への熱意を失ったからには、異なる信仰をもつ者たちと学問的に戦うよりも、むしろ敵意をもって彼らを攻撃するならば、かなりの数の合理主義的神学者が唯一の支点をなお見出したかもしれない」。vgl. Geiger, „Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden“ (wie Anm. 7), 54. 「進歩した学問と和解し、偏見をもたない研究によってみずから自身を若返らせようとする試み」は、キリスト教においてはエピソードにとどまり、容易にその正反対のものへと変わってしまった。「教会的神学はますます深く沈んでゆく」。Abraham Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, 3.Abth.: *Von dem Anfange des dreizehnten bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts: in zehn Vorlesungen* (Breslau: Schletttersche Buchhandlung, 1871), 162.

⁹⁴ 以下の研究からの引用。Monika Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678-1848* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1974), 232-237, ここでは 235.

の学問的普遍主義は、あらゆるユダヤ的普遍主義と同様に、普遍的たらんとする自己満足した要求ではなく、普遍性への努力を表現した。彼の将来の大学が保持しているユートピア的傾向は、なぜ今日の諸制度がその将来の大学をみずからの理想的過去として要求するのかということを説明するのではないだろうか。

* 本研究は JSPS 科研費 21K00092 の助成を受けたものです。