

「ユダヤ教の本質」をめぐる論争と世紀転換期の ドイツ・ユダヤ教

丸山 空大

18世紀、啓蒙主義の時代が訪れたとき、ドイツ諸邦のユダヤ人はいまだ法制的にも社会的にも他の市民からはっきりと隔てられていた⁽¹⁾。各地で職業や税に関するユダヤ人のための特別な法規があり、また、フランクフルトのように法的に強制された場合でなくとも、多くの場合ユダヤ人たちはきまった街区に集住した。両者は、隣り合って暮らしていながら全く異なる生活を送っていたのである。18世紀が終わる頃、モーゼス・メンデルスゾーンが同時代の知識人やプロイセン政府に積極的な働きかけを行うと、ユダヤ人の処遇をめぐる問題は次第にドイツ社会の側からも重大な社会・政治問題とみなされるようになる。開明的な啓蒙主義者はこのような生の不平等を看過することはできなかつたし、また、為政者は彼らを解放することで可能となるであろう資本の流動化に大いに興味を抱いた。おりしも隣国のフランスでは革命が起こり、ドイツ諸邦はナポレオン戦争によって蹂躪された。ドイツにおいても近代国家を形成してゆくことが急務となっていた。このとき、ユダヤ人の解放——これがヨーロッパではじめて実現したのもまさにフランス革命においてであった——という問題は、イデオロギー的にも国家経済的にも実際に無視できない問題となったのである。

他方でユダヤ人共同体の側でも、平等な市民権の獲得を自らの目標と考えるようになり、ドイツへの同化が共同体の政治的原則とされた。爾来、共同体内部ではドイツ人の目から見て悪癖とうつるような習慣を廃止し、生活習慣を近代市民のそれに適合させてゆくための様々な議論が交わされ、いわゆる改革運動が進展した。しかし、このような解放と同化は、政治的には共同体が成員に対して保持してきた裁判権など様々な自治権を切り売りしてゆくことを、また文化的には近代ヨーロッパ的な価値観でもって伝統を一方向的に指弾してゆくことを意味した。結果、共同体は一人ひとりのユダヤ人に対して持っていた求心力を急速に失っていく⁽²⁾。

本稿が取り上げる「ユダヤ教の本質」をめぐる論争は、世俗化とドイツへの同化を規定路線として進展してきた近代のドイツ・ユダヤ教が、この路線に関して大いに動揺し、自問した時期におこった。それは、ユダヤ教とは何なのか、またユダヤ人とは誰なのかというアイデンティティをめぐる論争であると同時に、ドイツにおけるユダヤ人共同体のあり方をめぐるイデオロギー的な問題でもあったといえる。本稿ではまず、19世紀後半から20世紀前半にかけてのユダヤ教の状況を概観する。その後、「ユダヤ教の本質」をめぐる論争がどのようなものであったのか、これに参加した幾人かの論客の議論を通して明らかにする。そして最後に、この論争を世紀転換期ユダヤ教の歴史の中に位置づけてみたい。

1. 19世紀末のドイツ・ユダヤ教と中央協会（CV）の設立

ドイツのユダヤ人のアイデンティティをめぐる葛藤、そしてその政治的態度をめぐる混迷が顕著になったのは19世紀末から20世紀の初頭にかけてのことであった。確かに18世紀末から改革運

動が起こると、ドイツのユダヤ人共同体は大きな宗教上の分裂を経験することになった。しかし、この改革運動の推進派——改革派、あるいは1870年代からはリベラル派を名乗った——と正統派の対立は、必ずしも一人ひとりの共同体の成員を巻き込むものではなかった。というのも一般のドイツ・ユダヤ人の多くは、どちらの立場をとる場合にも宗教を生活の一部分にすぎないと考えようになっていたのだ⁽³⁾。例えば、あるものは改革派式の典礼を行うシナゴグに属しながら、家庭では伝統に忠実に、厳格に律法を守った。また、あるものは正統派が率いるシナゴグに属しながら、生業のために安息日を守ることはできなかった。このような齟齬はいたるところに見ることができた⁽⁴⁾。

他方で、この論争の当事者であったラビたちにあっても、両派の対立は宗教に関わる事柄に限定されていた。彼らのはかつて、全面的に宗教的法規に服していた共同体の中で、司法権の行使を通してユダヤ人の生活全体に大きな影響力を持った。しかしながら、解放の進展と共にその役割は宗教的行事の司式や説教、宗教教育といった宗教的な事柄に限定されていった。このような近代のラビは、多くの場合、立場の違いに関わらずきわめて均質な近代的大学教育を共有していた。このような共通の学識を背景に、彼らは正統派のラビであれ改革派のラビであれ平等とみなされ、シナゴグへのオルガンの導入やドイツ語による典礼の可否、服装、割礼といった一つひとつの具体的な宗教的問題に関しては、ほぼ同等の発言権を持っていた。これに対し、宗教以外の問題、例えば政治的問題に関しては、彼らは一般に大きな発言力を持たず、このため、共同体の中でのラビの権威の回復を目指すというような場合には、宗教的問題に関わる対立を超えて共闘することすら可能であった⁽⁵⁾。

これらのラビが論争において交わした議論は、確かにその根底では「ユダヤ教とは何か」「ユダヤ人とは誰なのか」といったアイデンティティをめぐる問題に触れていたといえる。しかしながら、表面上はこれらの議論は儀礼や教義に関するこまごまとした問題に終始していた。ラビ達の関心は、基本的には人々の宗教への関心の低下を食い止めることにあった。すなわち、改革派は宗教を近代化し、合理化することでこの低下を食い止めようとし、正統派はそのような近代社会への迎合は人々の敬虔さを弱め、逆に宗教に対する尊敬を低減させると考えたのだ。彼らは、いわばこのような共通の目的の下、基本的には政教分離の原則をとり、非政治的姿勢を崩すことはなかった。このため、これらの議論は外部社会に対する自己主張や自己のアイデンティティの強い表明を含むものとはならなかったのである⁽⁶⁾。解放、同権の実現は基本的にはドイツの政治の問題であって、それはドイツ政府によって、とりわけドイツの自由主義政党によって推進されていくべきであるし、実際に徐々に実現されていった。ユダヤ人たちは、この動きにユダヤ人としてではなく、ドイツ国民として参加していたのである。

19世紀の最後の20年の間にこの状況は変化する。反ユダヤ主義が盛り上がりを見せたこと、そして父祖伝来の信仰に対する関心がますます低下したこと、さらに東欧諸国から多くのユダヤ人が流入したことがその原因である⁽⁷⁾。それまで、ラディカルな正統派を除いて、ドイツのユダヤ人たちはドイツの市民社会に進出していくに際してユダヤ教 (Judentum) を、宗教として、あるいはカトリックやプロテスタントと並ぶ一つの宗派 (Konfession) として規定しようとしてきた。つまり、ユダヤの宗教を信仰するドイツ市民として、プロテスタントのドイツ人やカトリックのドイツ人と等しい市民権を獲得しようとして試みたのだ。しかし、反ユダヤ主義者たちはユダヤ人が西洋的な衣服を身に纏い、国民自由党 (Nationalliberale Partei) ドイツの代表的自由主義政

党で、有産市民層や工場主などの利害を代表した)を支持するような場合にも、彼らをドイツ国民、ドイツ民族に数え入れることを拒否した。またドイツのユダヤ人は、東方から移住してくるユダヤ人たちを「東方ユダヤ人」として自分たちとは別のカテゴリーに属するものとして理解しようとした。彼らは同じユダヤ人ではあったが、近代市民社会にさらされておらず、イディッシュ語を話し、貧しかった。言い換えるなら彼らは、ドイツのユダヤ人が抜け出したと信じていたゲットーを体現していたのだ。ドイツ・ユダヤ人は一方でドイツ社会の側から他者として拒絶され、他方で東ヨーロッパのユダヤ人とも自らを同一視することができなかった。そして、信仰の喪失は自らのアイデンティティを宗教に求めることも難しくした。

こうして、ドイツ・ユダヤ人の多数派において彼らの社会的存在との関係でユダヤ人としてのアイデンティティが問い直されるようになる。果たして、同化は可能なのか？ドイツ語をおぼえ、伝統を放棄し、ドイツへの愛国心をも抱いているというのにこの上何ができるのか？ドイツ政府に頼る受動的な姿勢では反ユダヤ主義を抑えることができないのではないのか？

ユダヤ人の民族主義、そしてその政治的運動体の一亜種であるシオニズムが起こったのもまさにこの時期であった⁽⁸⁾。彼らはユダヤ教を宗教ではなく、民族、あるいは人種として理解した。このシオニズムの出現は、それまで「宗教改革と正統主義の間の議論が中心を占めていた、〔ユダヤ人の〕内面的な生の政治化」を招いた⁽⁹⁾。つまりシオニズムは、宗教的路線をめぐる対立を超えたところで、ユダヤ人は反ユダヤ主義の温床であるヨーロッパに留まりつづけるべきか否か、というすぐれて政治的な問いを投げかけることで、共同体をこれまでとは違う角度から分断したのだ。

このような状況の中、「ユダヤの信仰を持つドイツ国民の中央協会 (Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 以下 CV と略す)」が設立されると、ただちに支持をあつめ、組織を拡大していった。CV の設立は、反ユダヤ主義に対抗するユダヤ人の防衛運動を組織することを求めた、ある匿名記事に端を発する。当初 CV はリベラル派を中心に賛同者を増やしたが、すぐに分離派を除く正統派をも巻き込みドイツ・ユダヤ人の大部分の受け皿となるような全ドイツ的な組織となった。創設期の CV を支えた理論家オイゲン・フックスの以下の言葉は CV の特質をよくあらわしている。

「一人ひとりのユダヤ人が正統派であれ自由宗教的であれ、彼がカフタンを纏ったユダヤ人であれ改革派のユダヤ人であれ、一つの同じ危機が全員を脅かしている。もはや、タルムードのゆえにユダヤ人たちが彼らの国家市民としての立場を脅かされている、あるいは、市民社会の同等の成員として認められるためにはただタルムードを捨てさえすればよいなどと考えることはできないのではないか。〔……〕従って、熱烈な正統派の熱意も、自由宗教的あるいは宗教を持たないユダヤ人の信仰無差別論も我々の戦いから逃れるべきではないだろう。」⁽¹⁰⁾

このような CV の宗教に関する中立性、つまり宗教的正統派ばかりでなく、改革派からも距離を置こうとした点については、もう少し説明を要するだろう。同時代の多くの世俗的ユダヤ人団体にもいえることだが、CV は政治的リベラリズムに基づく信教の自由と政教分離を根柢として、ドイツ社会内でのユダヤ人の同権を主張し、また宗教を理由とする差別的な措置に対して抗議した。このことの中には既に、ユダヤ教をひとつの宗教として定義すること、ユダヤ人をユダヤ教への信仰を持つドイツ人であると規定すること、ドイツの世俗的法律や社会生活に対して宗教的法規やそれに基づく生活を私的なものとする、つまり、前者と後者が競合するところでは前

者を優先することといった、改革運動と共通する前提が含まれていた。実際、リベラリズムを介して政治的解放運動と宗教的改革運動はきわめて緊密に連動しており、19世紀の終わり頃から改革派はリベラル派、リベラル・ユダヤ教を自称するようになった。このとき、このような前提は既に、神的啓示に基づく宗教的法規の絶対的真理性を前提とする保守的なユダヤ教理解と矛盾をきたしている⁽¹¹⁾。つまり、本質的にCVは改革派寄りであり、宗教的に中立ではありえなかったのだ。とはいえ、伝統的な立場を貫き、宗教的に全く妥協しないということは、他者からの迫害を自分自身の不義による神罰と捉え、世俗的な努力によって状況を改善しようとはしないことを意味した。しかし、多数の保守的な人々やラビは、反ユダヤ主義に対する防衛やドイツ国内での権利の獲得を必要事と考えていたし、また、共同体が分裂することもよしとしなかった。ここにおいて、ドイツ・ユダヤ人の全体を代表する組織たらしめたCVと保守的な陣営との利害が一致した。そして、前者は根本的に改革派的な性向を持っていたにもかかわらず宗教的に中立なものとして振舞うことができたのである。

さて、CVの設立に際して、リベラルな新聞の一部や、反ユダヤ主義組織として既に1891年にキリスト教徒の自由主義者によって設立されていた「反ユダヤ主義防止協会」⁽¹²⁾などは、疑義を投げかけた。というのも彼らは、ユダヤ人自身が反ユダヤ主義に対抗して独自に政治活動を行うことは、かえって反ユダヤ主義者たちが主張するユダヤ人とドイツ人の和解不能対立という構図を肯定することになってしまうと考えていた。そして、反ユダヤ主義への対抗はリベラルなキリスト教徒に任せ、ユダヤ人自身は沈黙するのがよいという原則をとっていたからだ。しかし、止まることを知らない反ユダヤ主義がドイツ社会内部の自浄作用、つまりリベラル派やヒューマニストの努力によって根絶されるということは、もはやユダヤ人の目から見てもありそうになかった。既にドイツ社会に広く進出していたユダヤ人は、ドイツ社会における彼らの立場を決定するのは彼ら自身ではなくドイツ社会の側であるということを身を以って知っており、受動的な態度では状況がこれ以上改善することがないと感じていたのだ。

CVは支持を広げドイツ・ユダヤ人の大多数を代表する組織に成長した。しかし、反ユダヤ主義という政治的原則を別にとすると、CVが打ち出したイデオロギーは決して彼らの多くを満足させるものではなかった。というのもCVは設立されるとすぐに闘争的な性格を弱めたからだ。CVは、ユダヤ教内部の分裂やユダヤ人とドイツ社会との不和の可能性をドイツ社会に対して示すことにならぬよう、過度な政治的活動を控えた。その活動の中心は反ユダヤ主義により不利益を被ったユダヤ人に対する法的支援や、選挙における投票行動の指針の提供にとどまり、選挙において独自に候補を擁立するようなことはなかった⁽¹³⁾。このような制限の下、反ユダヤ主義に対抗するためにCVが当初持ち出すことのできたイデオロギーは、対外的にはユダヤ教がドイツ社会を脅かすものではないことを弁明し、ユダヤ教内部に対してはドイツへの同化を促進するために悪しき旧習はあらためよという、18世紀以来の改革運動のスローガンの焼き直しであった。この「護教 (Apologetik)」と「内への宣教 (innere Mission ユダヤ人側の自浄努力としての改革運動へのよびかけをこのように称した)」を核とする理論は、既にユダヤ人の「自己解放」が叫ばれた時代にあっては時代遅れとなっていたといえよう⁽¹⁴⁾。

「ユダヤ教の本質」をめぐる議論は20世紀初頭このような知的状況において起こった。以下に見てゆくようにこの論争は、宗教としてのユダヤ教の本質を問うものとしてはじまったが、それは従来の正統派と改革運動との間での路線対立の枠内にはとどまらなかった。様々な立場の知識

人がこの論争に加わり、また、宗教路線の対立への不介入を原則としたCVもまたこの論争のひとつの舞台となったのである。この論争は当時のドイツ・ユダヤ人の自己理解を知るための格好の史料となるだろう。また、この論争は次のような意味で重要であった。すなわち、19世紀を通してあいまいなまま続いてきたリベラル派（改革派）ユダヤ教とリベラル派キリスト教との関係が、この議論を通してはっきりしたのである。両者はドイツ社会とユダヤ人共同体をつなぐひとつの重要なチャンネルを形成していた。しかし、論争を通して両者の関係の歪さが否定できない形であらわになったのだ。

2. 「ユダヤ教の本質」をめぐる論争

1900年頃、ドイツにおいて「ユダヤ教の本質」をめぐる議論が起こったきっかけ、すなわち、「ユダヤ教の本質」について多くのユダヤ系知識人がユダヤ系の出版物の中でさかんに議論するようになったきっかけは、アドルフ・フォン・ハルナックによる「キリスト教の本質」についての講義とその出版であった。この本が引き起こした反響は世界的に大きく、日本でも早くから翻訳されて紹介されたほどだが、ドイツのユダヤ人に対しては別の特別な意味を持った。よく知られた書物ではあるが、まずはハルナックの議論を簡単に振り返ってみたい。

本書の冒頭、第一講においてハルナックはつぎのようにいう。「我々はここで次の問いに答えを与えようと思う。すなわち、キリスト教とは何か？それがかつて何であり、現在、何になったのか？」。表題の「本質 (Das Wesen)」とはこれら問いに対する答えである。そして、ここで問題となっている本質とは、歴史の中で付け加えられたり捨て去られたりするような教説やドグマの類ではなく、歴史を通じてたびたびキリスト教を賦活してきた「生命」である、とハルナックはいう⁽¹⁵⁾。これをハルナックは「歴史学の道具立てと体験された歴史の中から獲得された生の経験とによって」導き出そうとするのだ⁽¹⁶⁾。

ハルナックは、イエスの教えをユダヤ教やギリシア思想といった他の思想傾向からの影響の産物としたり、あるいは初期キリスト教を社会的経済的状况から生じた社会改革運動として描き出そうとしたりした同時代の学問的傾向に抗して、そしてまた、「神は死んだ」ということばに端的にあらわれるような懐疑的、虚無主義的傾向、ないしキリスト教に対する無関心に抗して、あるいはまたドイツにおけるプロテスタント教会の形式化と停滞（「カトリック化」）に抗してこの講演を行った。そして、近代学問の成果を積極的にとりいれつつ、しかも近代における宗教としてのキリスト教の重要性を力強く論証しようとした⁽¹⁷⁾。

ハルナックの戦略は簡潔であった。彼はキリスト教の本質をイエスが宣べ伝えた福音に求め、これを、神の国とその到来、父なる神と人間の魂の無限の価値、より優れた正義と愛の掟という、3つの思想的特徴においてとらえた。そして、この「極めて単純にして豊かな」福音が、キリスト教の歴史の中でいかに発現し、またあるところでは外的な形式にとらわれて失われたかを論じたのだ⁽¹⁸⁾。

ハルナックの見解にはキリスト教内部でも賛否様々な見解が寄せられたが、本書がユダヤ人も刺激したのは彼がイエスの福音と旧約聖書や当時のユダヤ教との断絶を強調したためであった。とりわけ改革派のユダヤ人たちは、これに直ちに反応した⁽¹⁹⁾。例えば、若きラビ、レオ・ベックは、直ちに次のように批判している。すなわち、ハルナックは歴史学を装って、彼が望むあり

うべきキリスト教の護教論を展開している。この書の中で論じられていることは、結局「ハルナック氏の宗教的な信仰告白」であり、それゆえに個人的な見解としては尊重されるべきではあろうが、イエスの宗教の歴史学的な記述では決してない、というのである⁽²⁰⁾。

このようなユダヤ人側からの即時の批判は、いわばハルナックの所説が惹き起こしたショックに起因する。ハルナックは当時既にベルリン大学神学部教授であり、リベラル派プロテスタント神学を代表する人物、つまりドイツ帝国の御用宗教の代表者であった⁽²¹⁾。リベラル派プロテスタント神学とは19世紀におこった神学潮流で、理性、学問による宗教の再検討、異教的要素からのキリスト教の純化、普遍的ヒューマニズムの理想、政教分離をその特徴とした。そして、19世紀後半からは、ドイツの政治的統一にあわせ、ドイツに国民的、文化的統一を齎そうとした。改革派のユダヤ人たちは、ここに自分たちの改革運動と並行する現象を見たのだった。彼らは、新約聖書の歴史批判的検討は、キリスト教徒をしてイエスのユダヤ性を確認させるにいたると信じ、リベラル派プロテスタントがカトリックと対峙する中でキリスト教国家というモデルを批判したときには、その国家観の中ではユダヤ教にもカトリックと同等の一つの宗教としての場が認められるに違いないと信じた。

二つの宗教のリベラル派は、両者の思想的類似ゆえに互いに協調できるものと考えていたが、19世紀の末にかけて、両者の間の齟齬が明らかになってくる。プロテスタントたちはユダヤ人に完全な同化、すなわちユダヤ的なものの完全な放棄を求めたし、ユダヤ人たちはユダヤ人としてドイツ国家に受け入れられることを諦めなかった。このとき、ハルナックの講演は、キリスト教はユダヤ教から全く独立していること、ユダヤ教は過去の遺物でありドイツの新しいプロテスタンティズムはユダヤ教を全く必要としないことを、リベラリズムの名の下に、そしてほとんどドイツ帝国の名の下に表明することで、この齟齬を白日のものとしたのである⁽²²⁾。

ハルナックの講演は、すぐにユダヤ人の中で反ユダヤ主義と結び付けて論じられるようになった。改革派のラビ、ヨゼフ・エシエルバッハは、ハルナックの書を端的に「ユダヤ教に対して向けられた攻撃」として理解した⁽²³⁾。彼によれば、ハルナックのキリスト教成立期のユダヤ教理解は、ヴェルハウゼンの偏見に満ちた見解を踏襲しており、それは元をたどれば2世紀以来綿々と続いてきたキリスト教徒によるユダヤ人憎悪に由来する⁽²⁴⁾。また、改革派のラビの養成所としても名高いユダヤ教学高等学院（Hochschule für die Wissenschaft des Judentums）で教鞭をとったアラビア語学者マルティン・シュライナーは『ユダヤ教についての最近の諸見解』という書を著し、ハルナックの『キリスト教の本質』を、パウル・ド・ラガルドやヒューストン・ステュワート・チェンバレンら近代の反ユダヤ主義者の見解にひきつけて「キリスト教における最近の思想」の一つとして紹介した⁽²⁵⁾。

また、シュライナーはこの本の中で、エドゥアルト・マイアーらユダヤ教の価値を低く見積もろうとする傾向を持つ、権威あるドイツの歴史家たちが彼らの著作の中で「ユダヤ教の本質」をも規定している点に注意を促している。例えば、彼らの著作の中では「ユダヤ教の本質」は硬直した律法主義として定義される。そして、ユダヤ教は本質的にキリスト教によって乗り越えられており、そこに頑迷に固執するユダヤ人は必然的に嫌悪の対象となるとされるのだ。シュライナーは、本書の冒頭で執筆の動機を語っているが、そこには複雑な心情が吐露されている。

「我々ユダヤ人は次のことを要求する権利があると信じている。すなわち、もう、政治家たちが立ち足る困難を解決することができないときに、彼らによって、避雷針として使われない、

と。また最終的には、我々は次のことを要求してもよいと信じる。すなわち、個々の文化国家において我々の宗教にキリスト教諸宗派と同等の権利が認められ、そして文化的諸民族の精神生活において居場所が与えられる、そして、このことが〔ユダヤ人を受け入れる国家の〕国民精神の豊饒化を意味するということが認められるということ。しかしながら、誠実な学者たちがユダヤ教についての判断に関して偏見のなすがままにさせておくということがなくならぬかぎり、また、学問的あるいは文学的な功名心にはやる者たちが、折にふれてユダヤ教の過去や現在について敵意に満ちた表現を用いることによって、反ユダヤ主義に燃料を与えることを止めないかぎり、そして、ユダヤ教の殲滅が追求に値する目標として設定されつづける限り、〔……〕我々の境遇が改善するということを期待することはできない。⁽²⁶⁾

もはや、政治を通してはユダヤ人をとりまく反ユダヤ主義は改善されない。従って、ユダヤ人は自らの宗教について、文化について積極的に主張し、尊敬や寛容を勝ち得なくてはならない。しかし、このような文化や学問を通じた自己主張は、キリスト教社会の側がそれに耳を傾け理解を示さなければ全く問題にならない。そして、キリスト教社会の側に目を向けるとき、そこには最も知的な層にまで、ユダヤ人に対する漠然とした反感や無関心がはびこっているという現状があったのだ。改革派はこのような状況を前に、キリスト教社会が聞く聞かないに関わらず自らについて語り、啓蒙してゆく以外の方法を持たなかった。実際、「ユダヤ教の本質」を反ユダヤ主義者たちに定義させるがままにしておくわけにはゆかなかつたし、また「ユダヤ教の本質」を自ら規定してゆくことは、ユダヤ教やユダヤ文化に対する自負を持った世代にとっては魅力的な仕事であった。

それでは、ユダヤ人たちはどのような「本質」を語ったのか。戦後にはCVの執行部にも名を連ねることになるレオ・ベックが著した『ユダヤ教の本質』（初版1905年刊行）⁽²⁷⁾は、19世紀以来の改革運動の理念を簡潔にまとめたような内容の本であった。ベックは、ハルナックがキリスト教に関して行ったように、長く多様なユダヤ教の歴史のうちに内的な統一をみいだし、そのなかから外来の非本質的要素を篩い分け、不変の本質を取り出してゆく。彼によれば、ユダヤ教はキリスト教とは異なりドグマや教義を持たないし、体験主義や神秘主義もユダヤ教の本質ではない。また、しばしば外部の世界によって、ユダヤ教の本質は伝来の律法と因習への盲従であると誤解されてきたが、どの戒律が重要か、どの戒律が拘束力を持つのかといった問題は、ユダヤ教の重要な特色のひとつである宗教哲学的伝統を通して常に新たに解釈されてきた。聖書や律法は、時代に即して新たに意味を獲得してきており、決して無批判に過去の伝統を墨守してきたわけではない。「本質」とはこのような歴史における展開の中で変わらずに保持され続ける核であり、ユダヤ教の場合それは倫理である、とベックはいう。ユダヤ教は教義学や信仰を中心とした宗教ではなく、行為の宗教なのだ。ユダヤ教の戒律——非ユダヤ人に対しても拘束的であるノアの七戒も含めて——は、人々を道徳的行為に導くためのものであり、ユダヤ教のメシアニズムは、ユダヤ人、そして全人類の道徳的完成への希望に他ならない。ユダヤ教においては「道徳的な戒律となりえないいかなる理念も容認されない」⁽²⁸⁾。そして、道徳性は唯一の神という絶対的な根拠に支えられてはじめて、人々の行為を通して現実的なものとなるのだ。ユダヤ教はこのような倫理的-一神教を純粋な形で保持しており、人類の道徳の完成の指標、他の国民の規範となる。諸国民からなる世界の中でユダヤ教が存在し、今後も存在し続けることの意味はここにあるとされる。

分離正統派を興したヒルシュの子孫に当たるイザーク・ブロイアーは、正統派の立場から「ユ

「ユダヤ教の本質」を論じ、近代の改革運動を批判した⁽²⁹⁾。彼はラビではなかったが、当時分離正統派の立場から積極的に文筆活動を行っていた。ブロイアーによれば、近代のユダヤ教の問題点は教養主義や合理主義ではなく個人主義にある。改革派、正統派、シオニズムの別を問わず、個人主義はユダヤ教を個人の主観的な確信の対象とみなし、一人ひとりの個人的な価値観からユダヤ教を勝手に解釈してしまう。本来ユダヤ教は、律法を中心とした全ての生活を包摂する営みである。ユダヤ人は、生全体を神からの啓示としての法に服属させることを通して、個人という契機を経ることなくして普遍的な人格にいたる。個人が信仰するから、個人が律法の正当性を確信するから、法の規定を遵守するのではなく、むしろ法への絶対的な服属から真理に対する確信が生じる。ユダヤ教の本質は、このように行為を通して認識へといたる、この仕方にあるというのがブロイアーの理解であった。

ロシア領ポーランド出身の啓蒙主義者ヤコブ・フローマーの定式化はベックとブロイアーのどちらとも異なる。いま見たようにベックは、キリスト教徒にユダヤ教の正しい姿を理解させるといふ動機から「ユダヤ教の本質」を論じ、世界史におけるユダヤ教独自の役割を高らかに掲げることができた。また、ブロイアーもこのような律法への全面的な帰依というあり方を肯定的に描いた。これに対しフローマーの著作を支配するのは、ユダヤ人問題は解決不能であるという悲観的なトーンである。彼は、同じ『ユダヤ教の本質』⁽³⁰⁾という表題を冠したパンフレットの中で、現代のユダヤ教が彼の考えるところの本質から離れてしまった点を批判するが、しかし、そもそも彼の理解によればこのような本質のうちにこそ、ユダヤ人問題の原因が存するのだ。

フローマーはラビでも共同体の実力者でもなかった。このパンフレットの冒頭部に描かれた自伝によれば、彼は父親の意向で幼少期より伝統的な教育を受けたが、世俗的学問に惹かれ出奔、各地を放浪した後大学で哲学などを修め、啓蒙主義者となったという。彼は博士号を取得した後、ベルリンで共同体の図書館の司書の職を得るが、しかし、このパンフレットの元となった評論が原因となってこの職を解かれてしまう。というのも彼の評論は、東欧のゲッソーのユダヤ人の生活のうちにユダヤ教の本質を見出し、改革運動にそこからの逸脱をみたこと、ユダヤ人問題の解決のためにユダヤ教の抹消とキリスト教への改宗を説いたこと、また、この評論がキリスト教に改宗したユダヤ人マクシミリアン・ハルデンによる雑誌『未来』に発表されたことなどの理由で非常にスキャンダラスなものとして受け取られたのだ⁽³¹⁾。また、フローマーの自身の生活体験に基づく本質の描写には一定の説得力があり、共同体もこれを無視することはできなかったと思われる。この評論が掲載されると、CVは即座に自らの機関紙上に当時のユダヤ教学(Wissenschaft des Judentums)の権威、イズマル・エルボーゲンの反論を掲載した⁽³²⁾。

エルボーゲンは次のようにフローマーを批判した。すなわち、フローマーは近年の学問的成果を無視してユダヤ教の歴史や聖典を論じている、彼の議論は単なるゲッソー的ユダヤ人の称揚にすぎず本質を論じるための学問的根拠を欠いている。またフローマーが、ユダヤ教は本質的に孤立しており、常に外的世界からの嫌悪を一身に受けるという点において端的に不幸であり、ユダヤ人問題を解決するには完全な同化によってユダヤ教を消滅させるしかないと論じたのに対し、エルボーゲンはユダヤ教は決して中世のゲッソーの中で停滞してはならず、むしろ現に改革運動は近代的な学問の成果をかりて、硬直したゲッソー的なユダヤ教の中世を超克し、信仰の深みを説いたイスラエルの預言者の人格性を再び現代に蘇らせたという。そして、ユダヤ教の本質は決して外部社会からの孤立状態には無く、ベックと同様、唯一神への信仰とそれに基づく道徳性の

実現、そして純粋な一神教の担い手としての人類史における固有の意義にあるとした。

エルボーゲンの反論は宗教的リベラル、すなわち改革派の見解に基づくものであったが、さらにCVは、翌々月にはより保守的な立場からの批判論文を掲載している⁽³³⁾。このなかで著者は、ユダヤ教の本質はキリスト教とは異なり、あるドグマへの信仰ではなく一つひとつの行為にあるとしている。ユダヤ人はユダヤ教が彼に課す一つひとつの事柄を主体的に行っていくことで、逆に外部世界に囚われないという意味での自由を手に入れる。ユダヤ人が外的世界の出来事や価値に左右されることなく自らの信仰世界を保持するとき、恥じるべきは立派な憲法を掲げながらそのようなユダヤ人を容認することのできない国家の側であって、決して旧来の律法に則った生活を送るユダヤ人の側ではないのだ。この著者によれば、フローマーは伝統的なユダヤ教を本来的なユダヤ教とするにもかかわらず、そこに肯定的な価値を見出さないばかりか、ユダヤ教を棄ててキリスト教へと改宗することを要求する点において大いに問題である。フローマーが勧めるような仕方では父祖の宗教を棄てたものは決して完全なキリスト教徒になることはない。このような改宗は一方ではユダヤ人でもキリスト教徒でもない者を生み出し、また他方ではユダヤ教を破壊する。著者は、このような改宗の扇動者としてフローマーを厳しく批判するのだ。

フローマーはこの反論を受ける形で上記のパンフレットを出版した。この中で彼はユダヤ教の「破産」やユダヤ人問題の解決策としてのユダヤ教の「消滅」といった過激な語句は取り下げるものの、依然、ユダヤ教はひとつの不幸であり、ユダヤ人問題は解決できないという立場をとる。そして、ユダヤ教の歴史に関してより丁寧に自らの見解を述べながら、改革派やシオニズムを批判する。フローマーもバック同様、ユダヤ教の本質を倫理の貫徹に見出した⁽³⁴⁾。しかしその際、煩瑣な儀礼やそのための律法もこの目的のために必要ととらえ、ユダヤ教の本質の一部をなすと考えた。というのも、ユダヤ人が国家や神殿を失って各地に離散したとき、ユダヤ教の保持は極めて困難なものとなった。流浪の生活の中で、ものの見方の基準としての善、美、真は、ユダヤ人にとって相対的な価値しか持ちえなくなってしまったので、ユダヤ人たちは、共同体の中で意志を統一し、倫理を他の何者にも勝る絶対的な価値として選び取ることによってユダヤ教を維持してきた⁽³⁵⁾。煩瑣な律法や儀礼はすべて、このような意志の統一と倫理への集中を実現するために成立してきたのだ。

彼の目にはユダヤ教を一神教・倫理・ミッションの3点に還元した19世紀の西ヨーロッパ的改革派は、ユダヤ教の民族としての側面を捨象し、儀礼や律法に重要性を見出さない点で、既にユダヤ教の本質の喪失していた⁽³⁶⁾。ここでいうミッションとは先に述べたユダヤ人の自己改革という意味での「内への宣教」ではなく、「イスラエルの使命 (Mission Israels)」すなわち、ユダヤ教は純粋な倫理的一神教と普遍的な救済の理想を保持し続けることで世界を普遍的な救済へと導かなければならないとする類の考え方である⁽³⁷⁾。バックやエルボーゲンもこのような議論を展開していた。このような理論に対してフローマーは、ユダヤ教は確かに一神教を世に生み出しはしたが、その後世界史において何らかの貢献をただらうか、最後にユダヤ教が世界に対して為した貢献は、中世におけるアリストテレス哲学の保存と紹介だったのではないかと批判した。

フローマーの批判は続く。現代のユダヤ教の中にこのような意志の統一を見ることはできない。改革派、正統派を問わず、近代的学問の魅力に惹かれ信仰を捨てたようなものたちが、ドイツのアカデミズムの中で職を得ることができないという理由からラビになり、信仰を再び持つことのないまま様々な種類の説教を行っている。東ヨーロッパにおけるシオニズムも、一度信仰を捨て

た啓蒙主義者が再び信仰を得ることが叶わず、パレスチナへの帰還に神の代替物を見つけて熱狂しているに過ぎない。しかし、このような意思の統一を再び実現し、本来のユダヤ教に回帰することが望ましいのかといえば、決してそうとはいえない。というのもユダヤ教の本質は、神から贈られた律法の遵守と定められた儀礼の執行、そしてそれら独自の神人関係によって規定される倫理にあるが、それは必然的に世界からの孤立をユダヤ人に齎し、外的世界の嫌悪と迫害を招くというのである。

ところで、ハルナックの講演が呼び起こしたこれらのユダヤ教の本質をめぐる議論とは別に、一部のユダヤ・ナショナリストたちは「ユダヤ教の精神」あるいは「ユダヤ教の本質」について既にしばしば論じてきた。これは19世紀ヨーロッパを席卷した民族主義の議論をなぞったもので、歴史を通して世界史的な民族としてのユダヤ民族独自の精神を開花、実現させてゆかなければならない、とするものである。ハルナックの講演が行われ、ユダヤ教の本質についての議論が盛んに論じられるようになった後、アハド・ハーアムは引き続き同様の議論を展開して、この「ユダヤ教の本質」をめぐる議論に参加している⁽³⁸⁾。ハーアムによれば、ユダヤ教の結束の基盤は民族であり、この民族はキリスト教世界や他の諸民族とは全く異なった独自の存在である。もし、キリスト教や外部世界とユダヤ教との差異を表層的なもののみとし、妥協的協調の道を探るのであれば、それはユダヤ教の本質を見失ってしまっている。一人ひとりのユダヤ人が、ユダヤ教、ユダヤ民族が諸民族が生きる世界の外部にあることを自覚することこそ重要であり、律法を厳密に守るかどうかといった区別は重要ではない。ハーアムによればこのような自覚を保持しつつ、ラディカルな改革派であることも可能であるという。民族の精神や本質は歴史を通して未来において実現されるものであり、その内容を予め定式化することはできないが、一人ひとりの成員の自覚を通してこのような本質はおのずから発現してゆくのだ。

1910年代のマルティン・ブーバーはこのハーアムのこのような議論を引き継いでいくことになる。彼は1900年代からハシディズム関係の著作を通して、実定的なユダヤ教とは異なる、本来の「ユダヤ的宗教性」を民族性に基づけながら描き出そうとしていた。ブーバーはその後、様々な講演や出版物を通してこのような宗教性を「ユダヤ教の精神」として提示し、若い世代に対してユダヤ人としての自意識の覚醒を通じたこの精神の実現を呼びかけた⁽³⁹⁾。そして、このブーバーの呼びかけは若い世代のユダヤ人の間に絶大な反響を呼び起こし、一躍ブーバーをドイツ・ユダヤ教を代表する人物へと押し上げていった。

3. 20世紀初頭のドイツ・ユダヤ教とリベラリズムの行き詰まり

ハルナックの仕事は、このようにユダヤ人が自らの宗教について様々な仕方で積極的に論じ始めるきっかけを作ったといえる。ところで、ここで注意しなくてはならないのは、これら一連の事象は必ずしもハルナックが反ユダヤ主義者であったということの意味しないということだ⁽⁴⁰⁾。彼は、ただドイツのキリスト教のためにのみ講演を行ったのであり、現代のユダヤ教については主題的な関心を抱いていなかった。ここに、この論争の悲喜劇的な側面がある。本稿ではいくつかの立場からの議論を取り上げたが、論争にたずさわったものの多くは改革派、すなわちリベラル派の立場に立っていた。彼らは少なからずキリスト教徒に対してユダヤ教の本質を弁明するという動機を持って議論に望んでいた。しかしながら、キリスト教側はこのような議論に対しては

とんど関心を示さず、例外的にこれらの議論に注意深く耳を傾けたのは、反ユダヤ主義者とユダヤ人への宣教に主題的に取り組んでいた一部の神学者だけであった⁽⁴¹⁾。

総括的に述べるなら、このような「ユダヤ教の本質」をめぐる論争の中で主要な役割を果たした改革派は、自らの宗教に関して旧来の護教論が論じた以上のことを述べるができなかった。彼らはハルナックが講演を行うと直ちに、そして少なからぬ熱意を持って「本質」を論じた。しかし既に見たように、彼らが論じた「本質」はユダヤ教内部の様々な方向から厳しい批判を浴びた。しかし改革派はこれらの批判を真摯に受け止めることなく、この本質をめぐる議論の蓄積を基に1912年に「リベラル・ユダヤ教のプログラムへむけた綱領」を起草した。「ユダヤ教の本質」をめぐる議論は、当時のユダヤ人の自己意識の様々な形の散発的な表明であったが、この「綱領」はこの論争のひとつの落とし子といえるだろう。ちなみにレオ・ベックも含め六十余名のラビが署名したこの「綱領」は、発表の直後から改革派と保守的な陣営との間の新たな論争の火種となるのだった。

それでは最後に、このような事態を、当時のドイツにおけるユダヤ人共同体の状況に重ね合わせてみたい。そもそも、この時期ユダヤ人とプロテスタントのリベラリストの齟齬が明らかとなったのは、学問領域においてだけではなかった。既に多くのユダヤ人が、彼らに好意的なキリスト教徒すらしばしば彼らに対してキリスト教徒との通婚を奨励し、またいくつかの旧習を捨てるよう要請してくるこのうちに、「ドイツのリベラリズムの潜在的な不寛容」を感じとり始めていた⁽⁴²⁾。また、1870年代後半からドイツ最大のリベラリズム政党であった国民自由党が保守化すると、彼らは社会民主主義政党との政争の中で反ユダヤ主義的な政党と共闘することも辞さなくなっていた。ドイツのユダヤ人の多くは中産市民階級であり、国民自由党を支持してきたが、このような保守化の結果、ユダヤ人は少数派の左派リベラル政党を支持することを余儀なくされていった。CVは同化の妨げになるという判断から、カトリック中央党のように自らの宗教的政党を組織することをためらい、また、自由主義を原則としたため社民主義と協調することもできなかった⁽⁴³⁾。結果的にCVは、反ユダヤ主義者を避けるという消極的な原理で投票行動を決定することになり、投票行動を介した政府に対する有意義な働きかけは困難になった。CVが同権の獲得のための闘争のために前提とした「ドイツによる動揺することのない保護」は、実際にはドイツにおけるリベラリズムの右傾化の中で実体を欠いたものとなっており⁽⁴⁴⁾、CVは20世紀の最初の十年に組織の再編とイデオロギーの練り直しを迫られた⁽⁴⁵⁾。

歴史家アヴラハム・バルカイはこれを戦前期のCVの「イデオロギーの転換」⁽⁴⁶⁾と捉え分析している。すなわち、ドイツ社会に対してはユダヤ教は無害であることを訴え、共同体内部には自浄努力を求める、言い換えるなら、特殊ユダヤ的なものをドイツ的なものに対して副次的なものとするCV設立当初のイデオロギーが、ユダヤ人としての自覚や誇りを強調し、特殊ユダヤ的なものを肯定的に表現し、権利の平等を戦いとしてゆこうというイデオロギーに替わっていったというのである。この「転換」は、例えば1913年に、それまでユダヤ教の特殊性を強調するような言説を注意深く避けていたCVのイデオロギ、オイゲン・フックスが次のように述べるときははっきりと確認することができる。「我々は形式的な防衛団体として発足したが、防衛活動を行うにつれ次のことに気づいた。すなわち、知識や、誇りや、誠実さを欠いた、単に形式的な防衛というのは行われえない。ユダヤ教というものは、幾人かの人間が学生組合に所属したり、予備役将校になったり、地方自治体の長になったりするだけでは、手に入れることはできない〔……〕そ

うではなく、我々がユダヤ教のルネサンスに参画することを意志することを通して手にすることができるだろう、と」⁽⁴⁷⁾。ここでいわれるユダヤ教のルネサンスとは、この世紀の初め、文化シオニストとしてのマルティン・ブーバーが提唱した民族主義的色彩を色濃く持つ概念に他ならない。フックスはここで、形式的な権利獲得とは別の水準の、民族的な誇りに基づくユダヤ人としてのアイデンティティを主張しているのだ。

この「転換」がいつ起こったのかその時期をはっきりと指摘することは難しい。バルカイ自身、「転換」は既に CV 設立直後に萌していたとしていることからわかるように⁽⁴⁸⁾、CV がその宗教、政治に関わる消極的態度、ないしは見かけ上の中立によって包摂した多数のユダヤ人の中には、ユダヤ性を強調することを欲する人々をすでに多く含んでいたのだ。従って、この「転換」は反ユダヤ主義やシオニズムとの競合の中で、CV 指導部が徐々にこのような消極性を維持することができなくなっていく過程と見ることができるだろう。

「ユダヤ教の本質」に対する CV の態度もこのようなユダヤ性の積極的自己表現の問題とかかわる。冒頭で見たように、CV はユダヤ教を民族や人種としてではなく宗教、宗派として規定した。従って、彼らが「ユダヤ教の本質」を積極的に規定してゆこうとすればそれはユダヤの宗教の本質を論じること、すなわちそれまで宗教的中立の建前の下に CV が回避してきた議論にふみこんでゆくことを意味した。フローマーの論説がスキャンダラスな論争を巻き起こしたとき、CV の機関紙はただちに改革派のエルボーゲンによる反論を掲載した。2ヶ月後に事務局のアルフォンス・レヴィによるいくらか保守的な論文を掲載したとはいえ、CV はこれによって自らの宗教的背景を暴露したといえよう。ここに、CV の宗教的中立という建前の崩壊をみることもできるかもしれない。少なくともこの一連の出来事は、ドイツ社会におけるユダヤ人の同権の実現という具体的な目標のために戦術的に採用された宗教的消極性を CV が放棄せざるをえなくなったとき、CV はドイツ・ユダヤ人の大多数を満足させようような肯定的なユダヤ教像、ないしユダヤ人像を提出することができなかったということを示している。

他方で改革派のラビ達は、このような多数のユダヤ人のアイデンティティの動揺を前にしたとき、自らのこれまでの宗教理解をさらに先鋭化させていくことで対応しようとした、あるいは、他の術を知らなかった。改革派による「ユダヤ教の本質」をめぐる議論のひとつの集大成ともいえる、1912年の要綱の主旨を説明する基調発表の中で、フランクフルトのラビ、ゼーリヒマンは次のように述べている。いまや現代のユダヤ人はいくつかの時代錯誤な律法を前に「罪人のような感情」を抱くことを余儀なくされている。つまり、「これこれのことを信仰しないならば、あるいは行わないならば、君はもはや宗教的なユダヤ人ではない」というように。しかしながら聖書やタルムードが歴史的なものであり、そこに記された戒律も歴史的な状況に条件付けられたものであるならば、このような一つひとつの戒律の遵守を基準にあるユダヤ人が宗教的か否かを判断するのは不当である。この要綱は、「ユダヤ教という重荷を軽減し」、「ドイツのユダヤ人たちに通行可能なユダヤ的生の行路を」授けることを意図する⁽⁴⁹⁾。そしてその上で道徳的戒律の遂行を通じた道徳性の実現やイスラエルのミッションが「ユダヤ教の本質」として名指される⁽⁵⁰⁾。

このように肯定的に表明された「リベラル・ユダヤ教」は確かに現代のユダヤ人に向けられたものであったが、ここにはフローマーが既に指摘していた危うさがはっきりと現れている。すなわち、「要綱」はユダヤ教に、ユダヤ人であるということにこだわりつつ、しかしユダヤ教という「重荷」を軽減しようとする。またそれは、ユダヤ教の個々の律法が神授のものであるという

点を否定しつつ、一部の律法には自由な意志と喜びを以って服属することを要請する。このとき、従うべき律法の選別は理性と「現代の世界観」に即してなされるという。しかしこれらのことは端的に矛盾なのではないのか。このような「リベラル・ユダヤ教」はもはや、ユダヤ教である必要はないのではないのか。このようなユダヤ教は決して、なおユダヤ教にこだわるための動機を提供しないだろう。というのも、キリスト教や社会主義、あるいはユダヤ教という「重荷」とらわれない合理主義や自由主義といった競合する選択肢の中で、父祖の宗教であるという事実、あるいは自らの人種、運命といった理性や自由の原則によって無効とみなすことのできる動機を度外視したとき、「リベラル・ユダヤ教」が想定するユダヤ人は何を根拠になおユダヤ教を選ぶのか。この「要綱」が提出するユダヤ教理解はその原則の合理的明澄性にもかかわらず、主体に極めて屈折した信仰を要求するものであったといえる⁽⁵¹⁾。

フックスがユダヤ教のルネサンスに参画しようと呼びかけたとき、また、ゼーリヒマンが件の要綱の解説においてシオニズムも含めた現代のユダヤ教の「宗教の再構築と再活性化への衝迫」について共感的に論じたとき、リベラル派はシオニズムなど新しい時代の新しい宗教運動——それは民族的、人種的統一としてのユダヤ教、すなわちナショナリズムを核とするものであった——に自らも何らかの仕方に加わりようと考えていたといえる。しかしながら、「ユダヤ教の本質」をめぐる論争を通して改革派陣営は旧来の護教論を超える議論を提出することはできず、また、その宗教的自己肯定は屈折していた。このようなりベラル派の脆弱なイデオロギーは、第一次世界大戦が勃発するとドイツ・ナショナリズムによって塗り替えられることとなる。すなわち、彼らドイツ・ユダヤ人はドイツ帝国の戦争にドイツ国民として参加し、いまや兵士として敵国のユダヤ人と対峙したのだ。しかし、このようなドイツ・ナショナリズムへの同一化も長くは続かなかった。戦局の悪化による反ユダヤ主義の高まりのために、このような同一性はドイツ側から再び否定されたのだ。このような中で、ドイツ・ユダヤ人のアイデンティティの問題は、徐々に、一人ひとりのユダヤ人の中でのドイツ・ナショナリズムとユダヤ・ナショナリズムという二つのナショナリズムの相克と調停という形式をとるようになっていった。

注

- (1) 本節が略述する近代ドイツのユダヤ人の歴史に関しては *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Hrsg. v. Mordechai Breuer, Michael Brenner, Michael Meyer, Steven M. Lowenstein u.a., 4 Bde., München: Beck, 1996-1997がすぐれた見取り図を提供している。また、長田浩彰『われらユダヤ系ドイツ人』広島大学出版局、2011（特に本稿と関わるのは序章から第3章まで）は、本稿が「ユダヤ教の本質」をめぐる論争の主要なコンテキストとして参照する中央協会（CV）に関する日本での先駆的研究であり、教えられるところが多かった。また、より詳しいCVの歴史については Avraham Barkai, *《WEHR DICH》 Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893-1938*, München: Beck, 2002を基本文献として参照した。その他の文献は、適宜註において指示するとおりである。
- (2) 1847年以降プロイセンのユダヤ人は、その地区の共同体（ゲマインデ Gemeinde）に属することを義務付けられた。しかし、1873年に文化闘争の過程で教会脱退法が定められるとユダヤ教から脱退することが可能になる。脱退は、多くの場合キリスト教への改宗を意味したが、洗礼を受けずに社会民主主義者になる場合もあった。Vgl. 長田浩彰『われらユダヤ系ドイツ人』序章；*Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd.3, S. 20f.

- (3) このことは、正統派の中でも特に改革運動に敵対的で、最終的にフランクフルトで分離派を形成したザムゾン・ラファエル・ヒルシュが、ユダヤ人の生の目標と生の内容を全面的にトーラーに従属させることを要求する「トーラーユダヤ教 Torajudentum」をスローガンにしたことから明らかである。このような理念は伝統に憧憬を抱くユダヤ人を惹きつけたが、他方で現実的にそれを実現することは正統派を自称するユダヤ人にとっても極めて困難であった。Vgl. Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1986, S. 34f.
- (4) このような正統派と改革派双方に見られた、名目と実態の齟齬については、Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie*, S. 15ff.; Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany*, Ithaca: Cornell University Press, 1975, S. 164ff. を参照。
- (5) Vgl. Alexander Altmann, "The German Rabbi: 1910-1939," in: *Leo Baeck Institute Year Book*, Vol.19, 1974, S. 31-49.
- (6) 但し、地域によっては共同体の運営に関わることもあった。近代のラビの非政治性については上記のアルトマンの論文、ならびに Alfred Jospe, "A Profession in Transition. The German Rabbinate 1910-1939," in: *Leo Baeck Institute Year Book*, Vol. 19, 1974, S. 51-61を参照。
- (7) *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd.3, S. 278f.
- (8) 前述のように改革運動はヨーロッパ社会への統合を目指したため、ユダヤ民族だけの救済や王国の樹立を想起させる、民族の約束の土地への帰還や失われた神殿や国家の再興への信仰——これらは伝統的なユダヤ教の一つの核をなしていたのだが——を否定し、祈祷書の中から当該の文言を削除した。このような改革運動の姿勢に対して、19世紀中葉から散発的にユダヤ人の民族としての側面を強調し、民族の再生とパレスチナへの帰還を説く人々が登場する。彼らの多くはロシア・ポーランド地域の出身であったが、国際語としてドイツ語を用い、ドイツのユダヤ系の雑誌にも論文を投稿した。このような陣営は当初 Nationaljude、nationaljüdisch と呼びならわされたが、1890年頃シオニズムという概念が登場してからはシオニスト、シオニズムと呼ばれるようになった。シオニズムという概念が普及すると、今度は nationaljüdisch という概念はパレスチナへの帰還という規定から解放されて、様々なニュアンスを伴って用いられるようになる。Vgl. Daniel Wildmann, "Körper im Körper", in: Peter Haber, Erik Petry, Daniel Wildmann, *Jüdische Identität und Nation. Fallbeispiele aus Mitteleuropa*, Köln: Böhlau, 2006, S. 52; Heiko Haumann, "Zionismus und die Krise jüdischen Selbstverständnisses," in: Ders. (Hg.), *Der Traum von Israel. Die Ursprünge des modernen Zionismus*, Weinheim: Belz Athenäum Verlag, 1998, S. 32-35 u. S. 41-43; 長田彰浩、前掲書、第1章、特に46頁以下。
- (9) Yehuda Eloni, *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914*, Gerlingen: Bleicher, 1987, S. 13. シオニズムが当初問題としたのは東ヨーロッパで迫害を受けるユダヤ人の避難地の設立であり、西ヨーロッパのユダヤ人の移住については必ずしも問題とされてはいなかった。シオニスト機関が西ヨーロッパも含め全てのシオニストはパレスチナへの移住を人生計画の中に入れるべきであるとしたのは、少し時代が下って1912年のことであった。長田彰浩、前掲書、83頁以下を参照。
- (10) Eugen Fuchs, *Bericht der Rechtsschutz-Commission über ihre bisherige Tätigkeit, erstattet in der ordentlichen Versammlung vom 16. April 1894 durch Dr. Eugen Fuchs, stellvert. Vorsitzender*, Berlin, 1894. 引用は Avraham Barkai, a.a.O., S. 28による。
- (11) ユダヤ教の中には居留地の法に従って生きるという原則が存在したが、中世以前にはラビの宗教的権威が共同体の成員に対して強い影響力を持ち、宗教的戒律や習俗は保持された。これに対して18世紀以降のドイツにおける解放運動は、弁護士や商人など世俗的な人々が主導し、自治権や司法権の放棄や服装や生活習慣

に関するユダヤ的特殊性の意図的な抹消を少なからず伴っていた。このように解放運動と同化主義が手を取り合って進展したのが、近代ドイツ・ユダヤ教の特徴であるといえる。

- (12) 反ユダヤ主義防止協会 Der Verein zur Abwehr des Antisemitismus は、キリスト教徒の帝国議会議員ハインリヒ・リッケルト (1833-1902) らによって設立された。このような組織の設立を彼に打診したのはユダヤ人の市議会議員にして弁護士、エドムント・フリーデマンであったといわれる。この協会は、設立当初戦略的にユダヤ人の関与を隠し、純粋にキリスト教徒の自由主義者が立ち上げた組織であることを強調した。これは何より、ユダヤ人が特殊政治勢力としてドイツ人と対立することを恐れたからである。Vgl. Barbara Suchy, "The Verein zur Abwehr des Antisemitismus (1)," in: *Leo Baeck Institute Year Book*, Vol. 28, S. 206f; Avraham Barkai, a.a.O., 2002, S. 26.
- (13) CV は当時、同じドイツ国内における宗教的マイノリティとしてのカトリックの動向を大いに参考にしてきた (ドイツ統一に際してカトリック諸邦は従属的な立場にあったことから、国家と密接に結び付いたプロテスタント教会に対してカトリックは宗教的マイノリティの立場にあったといえる)。しかしカトリックが、プロテスタント教会と平等の扱いを受けることを、政党を組織することを通して強く要求したとき、CV は反対の姿勢をとった。Vgl. Evyatar Friesel, "The Political and Ideological Development of the Centralverein before 1914," in: *Leo Baeck Institute Year Book*, Vol. 31, 1986, S. 121-146, hier. S. 131.
- (14) 最初期のシオニストであるレオ・ピンスケルがロシア・ユダヤ人の窮状をうったえ、パレスチナに入植地を建設することによりその救済を目指す『自己解放』 Auto-Emanzipation を公刊したのは1882年であった。先に見たように CV もまた設立当初は、反ユダヤ主義に対する自力による防衛をその理念として掲げていた。しかしながら、CV の実際の活動指針は消極的にドイツ側の態度の変化を期待するものであった。
- (15) Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, Zweite berichtigte Auflage*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1900, S. 7.
- (16) Ebenda, S. 4.
- (17) この講演録は「諸君、宗教すなわち神への愛と隣人愛は生に意味を与えるものである。学問にはそれができない。[……] どこから? どこへ? 何のために? といった問いには、純粋学問は今日、二、三千年前と同様ほとんど解答を与えない。[……] もし我々が、我々自身の内的生活の高みにおいて最高善として、我々自身の本来的な自己として輝きでてくる力や価値を、確固とした意志によって肯定するならば、[……] 我々は神を確信するようになるだろう」と締めくくられている。Ebenda, S. 188f.
- (18) Ebenda, S. 33.
- (19) ユダヤ人側からの反応についての詳細な書誌は、Uriel Tal, "Theologische Debatte um das "Wesen" des Judentums," in: *Juden im Wilhelminischen Deutschland. 1890-1914*, Hrsg. v. Werner Mosse, Tübingen: Mohr Siebeck, 1976, S. 603f. Anm. 7を参照のこと。また、しばしばレオ・ベックの『ユダヤ教の本質』がこの論争におけるユダヤ人側の最も重要な反応であったという誤解が見られるが、タールは上記の論文において、ベックは当時無名であり、1905年に出版された初版は大きな反響を呼ぶことはなかったことを指摘している。むしろユダヤ人の間でよく読まれたのは、ユダヤ人の学生、教師、ラビの団体の前で行われた講演を出版したものだ (下記、ヨゼフ・エッセルバッハの著作が典型的)。ベックの『ユダヤ教の本質』は、1923年に出版された第二版以降の版においてはじめて大きな反響を呼んだ。この第二版は出版された時代背景も異なっており、またベック自身が序文で述べるように、初版とは全く別の本とってよいほど多くの変更、増補が加えられている。

- (20) Leo Baeck, "Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums," in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Sep. 1901, S. 97-120. ベックの反論については、津田謙治「ハルナック『キリスト教の本質』に対するレオ・ベックの批判」『キリスト教学研究室紀要』京都大学キリスト教学研究室、第1号 2013年4月、19～31頁に詳しい。
- (21) 深井智朗『ハルナックとその時代』キリスト新聞社、2002年
- (22) ドイツにおけるリベラル派プロテスタントとリベラル派（改革派）ユダヤ教との関係については、Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany*, Kap.4を参照。
- (23) Joseph Eschelbacher, *Das Judentum und das Wesen des Christentums*, Berlin: Poppelauer, 1905, Vorwort.
- (24) Ebenda, S. 44ff.
- (25) Martin Schreiner, *Die jüngsten Urteile über das Judentum*, Berlin: Verlag Siegfried Cronbach, 1902.
- (26) Ebenda, S. VI f.
- (27) Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Berlin: Verlag von Rathausen und Lamm, 1905.
- (28) Ebenda, S. 32.
- (29) Isaac Breuer, *Lehre, Gesetz und Nation. Eine historisch-kritische Untersuchung über das Wesen des Judentums*, Frankfurt am Main: Verlag des Israelit, [1910].
- (30) Jakob Fromer, *Das Wesen des Judentums*, Berlin: Hüpeden und Merzlyn Verlag, 1905.
- (31) この評論はレンベルク在住の Elias Jakob の偽名の下 *Die Zukunft* 誌に発表されたが、すぐにフローマーのものであることが暴かれ、いくつかの雑誌にはフローマーへの人格批判を含む文書も掲載された。Elias Jakob [Jakob Fromer], "Das Wesen des Judentums," in: *Die Zukunft*, Hrsg. v. Maximilian Harden, Berlin: Verlag der Zukunft, 18. Juni. 1904, Bd. 47, S. 440-456. またフローマーに対する人格批判の例として、*Ost und West*, Heft 10, 1904, S. 726を参照。
- (32) Ismar Elbogen, "Das Wesen des Judentums. Eine Erwiderung" in: *Im deutschen Reich*, Nr.7/8, 1904, S. 377-386.
- (33) *Im deutschen Reich*, Nr.10, 1904, S. 517-522. 著者は当時の CV の事務総長 Alphonse Levy である。
- (34) モーセ五書は神から啓示された法であり、この法は社会秩序の実現と人間の道徳的完成を目的としている、という理解はユダヤ教にとって基本的なものである。このような考えは、人間は神の似姿として作られている、そして彼は神から直接「聖なるものとなれ」と命じられているという聖書の章句から簡単に導かれうる。つまり、ひとは神のように義しく生きなければいけないし、その素質もある。神から与えられた律法を守って生きることは、このことの実現に他ならない、というわけだ。しかし、ユダヤ教の本質が倫理であることをことさらに強調するのは近代、メンデルスゾーン以降の特徴であるというべきである。ユダヤ教はヨーロッパにおいて不道徳で頹廢していると考えられており、20世紀に至ってもユダヤ人には偽証、性的放埒、不衛生、不法な高利貸し、儀礼殺人など様々な不道徳の嫌疑がかけられた。ドイツ社会への同化を目指したユダヤ人達は、このような嫌疑に対して抗弁し、彼らが道徳的社会生活を乱すものではないということのことさらに強調する必要があったのである。
- (35) Jakob Fromer, *Das Wesen des Judentums*, S. 174.
- (36) Ebenda, S. 153ff.
- (37) Max Wiener, The Conception of Mission in Traditional and Modern Judaism, in: *YIVO Annual of Jewish Social Science*, New York: YIVO, Volume II-III, 1947/1948, S. 9-24. 古くは中世の護教論、イエフダ・ハレヴィのクザリなどもこの種の議論を展開しているといえるが、やはりこの「イスラエルの使命 [ミッション]」

という概念も近代の護教論に特徴的である。

- (38) Achad Haam, "Das Wesen des Judentums," in: *Ost und West*, Heft 11 und 12, 1910.
- (39) この時期のブーバーの活動については丸山空大「血、民族、神：初期マルティン・ブーバーの思想の展開とそのユダヤ教（Judentum）理解の変遷」『宗教研究』85巻1号、2011年、25～49頁を参照。
- (40) ハルナックと反ユダヤ主義との関係、あるいはまた彼自身が反ユダヤ主義者であったのかどうかはまた別の問題である。例えば、ヴォルフラム・キンツィクは生前のハルナックのユダヤ系知識人との交友関係の希薄さ、また同時代の反ユダヤ主義者との交流をとりあげているが、そもそも多くのドイツ人が同時代のユダヤ人やユダヤ教に無関心であったことを考えると、ハルナックを反ユダヤ主義のデマゴグのような人々と同列に語ることは問題があるだろう。Vgl. Wolfram Kinzig, *Harnack, Marcion und das Judentum*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004.
- (41) このような神学者としてヘルマン・フォン・シュトラックの名を挙げることができる。彼はプロテスタント神学の立場からユダヤ教のラビ文献を研究し、19世紀末にはユダヤ人宣教のための団体や雑誌を設立した。ラビ文献に関する多くの研究書を出版する傍ら、反ユダヤ主義には第一次世界大戦後も明確に反対の立場をとった。彼が1906年に発表したやはり同名のパンフレット『ユダヤ教の本質』は、ユダヤ教側からの多様な議論を外部から概観しており、この論争を理解するにあたって非常に有益な史料となっている。Hermann L. Strack, *Das Wesen des Judentums. Vortrag gehalten auf der Internationalen Konferenz für Judenmission zu Amsterdam*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906.
- (42) Avraham Barkai, a.a.O., S. 28.
- (43) 第一次世界大戦後から、CV は社会民主党とも協調を模索するようになる。
- (44) Ebenda, S. 34.
- (45) Vgl. Friesel, a.a.O., S. 135f.
- (46) Avraham Barkai, a.a.O., S. 42. この転換についてはフリーゼルの上掲論文に詳しい。彼は、CV の活動指針は原則的には選挙における投票行動の組織化を通じた政治的影響力の行使であり続けたが、キリスト教へと改宗したユダヤ人の候補者への厳しい批判などを通して、ユダヤ人としての意識の覚醒に大きな影響を与えたとしている。また、長田も『われらユダヤ系ドイツ人』の第3章をこのテーマにあて、丁寧に分析し「第二帝政期の反セム主義に対するドイツ・ユダヤ人の対応を巨視的に見れば、「シオニスト連合」にしても「中央協会 [CV]」にしても、程度の差や明確な立場の相違は別として、ユダヤの本質の再評価の方向に向いて行った」と結論している（122頁）。
- (47) *Im deutschen Reich*, 1913, S. 218f. Vgl. Avraham Barkai, a.a.O., S. 390, Anm. 98. フリーゼルもまた、この箇所を CV の変化を徴付けるものとして重視している（Friesel, a.a.O., S. 129）。
- (48) 長田も CV 設立から5年後の1898年の時点で既に、改宗者を非難する文脈で「ユダヤ教の内面化 Verinnerlichung des Judentums」(*Im deutschen Reich*, 1898, S. 11.) の必要性が議論されていたことを指摘している（長田浩彰、前掲書、115頁）。この「ユダヤ教の内化」は同じ箇所でも「内的状態の健全化、倫理的向上」と言い換えられている。また、それは宗教的方向性や党派によらず、また対外的な共同の防衛活動を通してより容易に達成されるとされていることから、「内への宣教」をより強く表現したものといえるだろう。
- (49) *Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum*, Frankfurt am Main, 1912, S. 16f. 本書は、Vereinigung für das liberale Judentum によって刊行されたパンフレットである。
- (50) Ebenda, S. 23f.

- (51) ちなみに、正統派はこの要綱を評してユダヤ教ではない新しい宗教の設立であると断じ、宗教的事柄に関わる協調はもはや不可能としたのだった。Vgl. Josef Wohlgemuth, *Die "Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum,"* Frankfurt am Main: Verlag des Israelit G. m. b. H., 1913.

[学外研究者による査読を含む審査を経て、2014年3月7日掲載決定]
(日本学術振興会特別研究員)