

Die politische Logik des Ortes

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/17831

場の政治的論理

レーゲンスブルク大学教授

Clemens KAUFFMANN (クレメンス・カウフマン)

この論文は金沢大学と大学間交流のあるレーゲンスブルク大学で政治哲学を教えているクレメンス・カウフマン教授が2000年6月28日に金沢大学での講演「グローバル化と西側民主主義の未来」に加筆して別題で発表したものである。

訳 楠根重和

I

再び人類の中を巨大物語が通って行く。それはアメリカ発見の近代の物語よりも大きな物語である。それは第二の近代、グローバル社会という新世界への旅立ちを題材にしている。それは超国家とグローバル化という巨大物語なのである¹。その主たる思想とは、Ulrich Beckの弁証法的なメロディー作曲家の言葉を借りれば、『**不在者の存在**』、『**社会的なものの非領土化**』である²。そこで問題になるのはいささかもつまらないことではない。『**政治的なもの、社会的なものの領土的正統派の克服**』は民主主義的憲法国家の根幹と関連するのである³。過去四百年に渡って、平和、自由、正義の維持のために考えられ、かつ戦い取られてきた制度的枠組みが、国家的主権と法的主権原理が弱まることでぐらついている。世紀の変わり目に大変な事が起こるかも知れないと推測して、世界中に展開するグループが、不確定なものをもたらすかも知れない政治に組織的抵抗を行っている。1995年にはすでにYehezkel Drorは「ローマ・クラブ」に宛てた報告書の中で、「野蠻の新しい形や人類の生存

1 Beck, 1998, 7 ff..

2 Beck, 1998, 12.

3 Beck, 1997, 26.

に対する脅威を生み出すかも知れない」変化に警告を発した⁴。

Paul Krugmanがグローバル化のプロセスの対立する陣営をそう名付けているのだが、「シアトル人間」と「ダボス人間」の陣営の間には、若干の影響を与えている社会科学上の戦いがある。それらの著名な代表者としてはRichard Albrow, Ulrich Beck, Anthony Giddens, Richard SennettやMichael Zürnがいる。Sennettの**性格の衝突**についての訴えを度外視すると、この方向は気楽なプロジェクトを追いかけている。彼らは、マス・メディアがグローバル化のプロセスを広範囲に支持するように働きかけ、現実のものとなった世界社会に心理的武装を与えることを自らの仕事だと見なしている。

Ulrich Beckの予測は、時には豊かさに溢れた年金生活者社会の福音書のように読まれる。社会全体の実際的な発展は、それとは歩調を合わせることはできないけれども⁵、Tutzingの女たちの旅行習慣を見て、Beckは次のように判断した。即ち「社会空間は場所の存在によって定義されたり規定されたりはしない」。これは「現代社会のキーとなる体験であり、それがまさしくその前の時代との差である。つまり、**地理的に近いということと社会的に近いということは無関係となる**。一緒に住むためには同じ場所に生活する必要もないし、また同じ場所に住んでいるのと、一緒に生活していることとは一致しないのである」⁶。

それに比べると、死体をイスラエルに運ばせようとしたドイツ・ユダヤ中央評議会の当時の議長Ignatz Bubisの決定はなんとつまらないものか。Ignatz Bubisは1999年8月15日にテルアビブの北、Kiriath Schaul墓地に、1972年のイスラエル・オリンピック選手に対するテロで死亡した犠牲者の隣

4 Dror, 1995, 56.

5 Beisheim u.a. 1999の実証的な研究は、Michael Zürnのプロジェクト「複雑な世界支配」の上に作られたのであるが、詳しく見てみると、グローバル化のプロセスは一般に流布されているほど進んでいる訳ではないことを推測させるきっかけを与えている。Zürnは「グローバル化」の代わりに古風な「脱国家化」と言う言葉を持ち出している。

6 Beck, 1998, 12.

に埋葬された。「ubi tumulus, ibi patria」(訳者注 故郷とは墓のあるところなり)⁷。Bubisは生きているときも、死んでいるときも論争的になった。彼の建てられたばかりの墓は、ユダヤ人であることを利用したと、Bubisを非難した画家Meir Mendelssohnが破壊した。ドイツではBubisの死は論争を引き起こした。Josef Joffeは追悼の辞のタイトルを「一人の偉大なドイツ人」とした。Maxim Billerはそれに対して「偉大なドイツ人ではない」と反論した。それは一体どういうことなのか、ドイツ系ユダヤ人とか、ユダヤ系ドイツ人、あるいはユダヤ信仰をもつドイツ国籍市民などは存在するのかを巡って公の議論が生じた。

ユダヤ民族はグローバル化の意識形成の試金石である。5761年前から「世界民族」として、超国家的社会空間に生きていながら、無所在性に正しく順応しようとしなかった。ユダヤ民族のDiasporaが示しているように、民族と国家の脱結合、それによって地理的近さと社会的近さの停止は、何も現代社会の主たる経験ではない。超国家性は昔からユダヤ民族の存在形なのである。ユダヤ民族の歴史的事例が超国家性の前提、条件、危険性というものを明確に示している。一神教ではなくてDiaspora文化の中に、Daniel BoyarinとJonathan Boyarinはユダヤ民族の世界文明に対する重要な寄与を見ている⁸。しかし両者は一神教だったからこそDiasporaを可能にしたと指摘することを忘れなかった。一神教はユダヤ民族に規律的な作用を及ぼした。それは文化的同一性の中心であり、服従を要請する神の掟を担保するものである。ギリシアの考え方に見られる法と場の結合 — ノモスというのは家畜の群に与えられた滞在場所のことであった — は、ユダヤ民族には欠如している。にも拘わらずユダヤ史はグローバル化という巨大物語の到達距離の境界

7 Moshe Zimmermannは1999年8月28日の南ドイツ新聞。Jehoshua, 1986, 42f. には「ヤコブは死体をErez Israelに戻し、そこに埋葬するように頼んだ。ユダヤ人遺骨の最後の安置所になることは、恐らくはこの国の秘密の運命なのか、それとも、それも生活の国なのか」とある。

8 Boyarin, 1992, 723.

線を標す場の政治的論理を巡って無神論と宗教の間を揺れ動いている。

ユダヤ史が新しい社会の自己理解というコンセプトにどれほどの寄与をするかを理解したければ、次のことは意味がある。さしあたり、主要な社会科学적인見解の中心的言説を考慮し(II)、この見解から出てきているグローバル化のコンテキストの中にユダヤ民族を置くことを想像する(III)。そこから出てくる見解に、超国家性と宗教的政治的条件をもつヨーロッパ・ユダヤの場との関係を対比させる。場の政治的理論との関連で特に発言力を持つものとしては、一つには、ワイマル時代のユダヤ人が同化とシオニズムとの二者択一を巡っての議論である(IV)。ヘブライ語のGaluth、即ちDiasporaの民族であるとするユダヤ民族の伝統的な自己理解はそれとは別に第三の立場として、超国家的な生き方が歴史的に有効であった諸条件が何であるかを明らかにする(V)。これらの考え方の結果を結論として纏める(VI)。

II 超国家社会空間と老婦人の場の重婚

「グローバル化」というのは明確には定義できない概念である。Ulrich Beckは「グローバル化」をMichael Zürnに倣って、さしあたってはネガティブに「脱国家」のプロセスと定義した。即ち崩壊、しかし同時にそれは国家が超国家への移行であるかも知れない⁹。社会の脱国家化、そして典型的に少し遅れるものの、それに続いて現れる政治的な脱国家化は、この見解に従えば「国家主権と本質」の喪失、「財政的原資、政治的・経済的形成力、情報・文化政策、市民の日常的アイデンティティというすべてのレベルにおいて喪失をもたらした」¹⁰。政治的操作可能性はもはや社会的行為ネットとオーバーラップしないので、国家運営は危機に陥る。同時に社会的自己理解はもはや所与の国家的枠組みでは定義できなくなる。このようなプロセスに付随する本質の喪失は時代全体を失わせるかも知れない。Martin Albrowは近代精神

9 Beck, 1997, 34. Beck, 1998, 18や Dror, 1995, 71や Werlen, 1993を参照のこと。

10 Beck, 1997, 35.

が終わってしまい、「グローバル時代」が始まったと叫んだのに対して、Ulrich Beck は Jürgen Habermas 側に立って、近代精神のプロジェクトに忠実に従った。眼前に生じているのは、「資本主義の近代化」が継続する中での「反省的近代化」だと言う。国家として閉じた「第一の近代精神」から、開かれ、危険性のある「第二の近代精神」への移行がその背後に潜んでいると言う¹¹。

「第一の近代精神の中心的前提条件が至る所覆っているのだ。即ち、閉じた相互に境界を作っている国家という空間、そしてそれに対応した国家社会に生活し行動しているという考えが覆っているのだ。グローバル化というのは、経済、情報、環境、技術、異文化間の衝突、市民社会といった様々なレベルにおける日常行為の国境の喪失を体験することである（・・・）。そのように理解すればグローバル化というのは次のことを意味する。距離の消滅、しばしば意図しない、理解できない超国家的な生活形態に投げ込まれること、あるいは、Anthony Giddens になぞらえて定義すると、（国家、宗教、地域、大陸という明らかに別々の世界という）距離を飛び越えた行動ないし（共同）生活のことである」¹²。

Ulrich Beck の目的の一つはこのプロセスを積極的なものと理解し、必然的と見なされる公衆意識の変化に寄与することである。「その中心に個人の自由がある**世界市民的共和主義**の生きる基礎」がもう既に存在していることを見て取ることができるのだと言う。公衆の意識がまだなし遂げなければならないことは、「第一の近代精神の国家的プロジェクトと共に成立し、カテゴリーとしても制度としても絶対的なものとされている**政治的・社会的な領土の権威**というものを打破すること」だと言う¹³。

この目的のためにはグローバル主義、グローバル化、グローバル性という概念を区別することが役に立つ¹⁴。「グローバル主義は」、Beck の見解によれ

11 Beck, 1999, 535-549.

12 Beck, 1997, 44 f.。また Giddens, 1997, 23 ff. も参照のこと。

13 Beck, 1997, 26.

14 この定義に関しては Beck, 1997, 26 ff., 30 ff., 151 f., 196 ff. を参照のこと。

は不十分な立場を守るのに役立つのだと言う。「グローバル主義」というのは、「ネオ・リベラリズムのイデオロギー」以外の何物でもない。後者はグローバル化の持つ多様性を経済的な側面に矮小化することを指すのだと言う。彼は受け容れがたい「グローバル主義」に対して、真の「グローバル性」を対置させる。後者が意味する「閉じられた空間というのはフィクションである」という意味において、私たちはとっくに世界社会に生活している」と彼女は言う。ここに、持ち出された「世界社会」という概念は、国家政治では規制することのできない、社会ネット全体を意味している。世界社会というのは、政治的・法的統一を持たない多様性である。Beckはその際に、当事者の自己認識の重要性を強調し、「知覚され、反省された」世界社会という言葉を使う。グローバルな相互依存の中に絡め取られていることは、先ず近代精神の技術文明が生産している国境を越えた危険性に顕われてくる。その際にまた問題になるのは、「世界の人間と文化が異なっているにも拘わらず、いかに、そしてどの程度互いに知覚し、またどの程度、この世界社会的知覚が行動に影響するか」ということである。「グローバル性」とは、今のところ地球全体で生じていることではなくて、特定の場所に限定された出来事に過ぎない。それは超国家的な行動、生活、知覚、意識という形に反映して実現される。

確かにグローバル性というのはすでに現実のものではあるが、まだ完成してはいない。公衆の意識と政治的な制度は世界社会のためにさらに発達を遂げなければならない。Beckが「グローバル化」という言葉を口にするとき、この発達が言及されている。「そのプロセスが進につれて、諸国家、それらの主権は、超国家的なアクターや、かれらの権力を得るチャンスや、方向性や、アイデンティティや、ネットワークによって、空洞化され、様々に結びつけられてしまうのである」¹⁵。その際に、場所に縛られない出来事、リスク、葛藤、経歴によって規定される、いわゆる超国家的な社会結合と空間が形成さ

15 Beck, 1997, 28 f.. また、30, 150も参照のこと。

れる。社会科学の使命は、マス・メディア的な自己規定を伴う、地域とグローバル相互間の関係ネットワーク、地域とグローバル相互間の決定と、新しく成立する空間と、日々増大する文化や政治や経済や軍事や経済学レベルでの記号の流れとを経験的に計測することである。

Beckの概念形成はここでは、Ludger Priesによって提案された超国家的社会空間のコンセプトの枠組みに依拠している。Priesは「新現象」としての超国家的社会空間成立を「移民現実変形」の一形態に入れている¹⁶。

「超国家的社会空間という言葉が意味するのは『社会連関ネット』(Elias 1986)である。そのネットは地理的・空間的には分散し、『脱地域』であり、同時に、一時的とは言えない社会空間を構成している。この空間は、社会的地位とその階級付けだけではなく、日常生活実践や(職業)経歴計画や、人間のアイデンティティを決定し、同時に、国家社会の社会ネットワークを越えているのである」¹⁷。「新しい社会現実(行動規範、文化環境、地域経済、社会ネットなど)が造り出される。この現実には移民以前の社会ネット及び、移民先の地域の社会ネットを質的に変化させ、後者との間に、そして、後者の上に新しい社会空間を紡ぎ出すのである」¹⁸。

ニューヨークのメキシコ人労働移民の状況を指し示すことによって、Priesはこの現象の特殊性を描き出そうとした。外国に移民した人々によって、メキシコの村にもたらされた、お金の流れや復興によって、元の故郷の構造が変化を受けただけでなく、移民者の経済や文化活動によって、新しい職場での状況にも変化をもたらしている。超国家社会空間は単に意図的な行為によってのみ成立したり、あるいは、合目的なアクターや、制度といったものを前提としたりするだけでない、とBeckは考えている。どうしてかと言うと、

16 Pries, 1998, 58 f.

17 Pries, 1998, 74f., また69も参照のこと。

18 Pries, 1998, 63, 73.

このような仮定は世界リスク社会という理論から出てきており、それによれば、高度に発達した工業社会の副作用とリスクは外部に移転することができないからである。「超国家的社会空間はまた、**予期しない、否定され、抑圧されたリスク**によっても、いわば葛藤と秘密に満ち、『人間の知らないところで』形成される」ことをBeckは確信している¹⁹。

政治的、社会的、文化的境界に風穴が開くと言っても、勿論、想像できるような一般的な統一に向かうわけではない。グローバル化は弁証法的発展ネットとして理解されるべきものであり、その全体像は概ね制限付きであると言う。弁証法的フォーカスは地域性とグローバル性の意義深い相互作用の中に見て取ることができる。ローカルなものは、空間が開かれ、意識が多く、場と結びつく重婚が行われても存続し続けることができる。商品の世界の均一化が進むからといって、誤って、ライフ・スタイルを消費習慣から規定したり、何を買うことができるかで人間を測ったりしてはならない²⁰。市場はイノベーション力と多様性を糧にしている。世界市場における集中傾向の結果、文化内容の直線的な凝集が増加すれば、文化内容の終焉を意味する。しかるにこのような危惧は従来の文化社会学によって扱われていない。この方面の傑出した代表者の一人はRoland Robertsonである²¹。文化社会学は、パラドックスとアンビヴァレンス、つまり文化的グローバル化の弁証学を取り上げ、現在のプロセスが決して一元的に進むのではなく、逆に「**至る所ローカルなものを新たに強調する**」ことが起こっていることを意識させた²²。その際に勿論であるが伝統主義のルネッサンスなど考えているわけではない。Anthony Giddensによれば、グローバル化は、伝統が自ら拘束するのではなくて、伝統が決定の対象になるような、ポスト伝統社会をまさに支持してい

19 Beck, 1997, 74 f..

20 Beck, 1997, 80 ff..

21 Beck, 1997, 85, 87.

22 Beck, 1997, 86.

るのだと言う²³。ローカルなものの質が、グローバル化が進につれて変化し、こと今という特別性を失い、新感覚の並列と同時性を許容するのだと言う。もっと正確に言う、「『グローバル』とは、翻訳し、平たく言えば、『同時に多数の場所に』、つまり、**超地域的**という意味である」²⁴。

このタイプのグローバル化理論は、意識のレベルが中心的なのである。「政治的なもの、社会的なものの領土的正統信仰」は、それもそのように切り開いて進むことが意識され、かつマス・メディアがその後押しをするときのみ、楽天的な理解での「第二の近代精神」という方向にのみ切り開いて進ことができる。²⁵Beckは彼に典型的な折衷的な仕方での点に関してはRoland Robertsonに同調し、超国家性の増加によって世界の分離が克服された後に、必要となる省察を要請する。彼は、次のように主張する。「グローバル化の文化的・象徴的省察はグローバル化の文化社会学にとってまさしく中心的なテーマと(なる)。新しい人間の条件は、それゆえ20世紀末の人間条件のグローバル性と脆弱性に対する**注意と意識に目覚める**ことにある」。「意識と文化シンボルの異文化間生産の世界地平線がいかに開かれ、作られる」かというメカニズムの研究が中心的な課題となる²⁶。地域束縛性と世界流通性、ローカル性とグローバル性はこの見解によれば必ずしも両立できないものではない。「その逆に、ローカルなものはグローバルなものの**局面**として理解されなければならない。グローバル化とは、「clash of localities」の時代においては新しく定義されねばならないローカルな文化の凝縮と衝突である」²⁷。BeckはRobertsonから「文化的グローバル化の根本概念」としての「グローカライゼーション」というアイデアを借用している。それは日本起源の文化統合という考え方で、そこにおいては、地域の特徴、特殊な条件もグローバルな側

23 Giddens, 1997, 127.

24 Beck, 1997, 86.

25 Beck, 1997, 26.

26 Beck, 1997, 88.

27 Beck, 1997, 90.

面と解け合っているのである。ローカル性とグローバル性の拡散が明確に現れるこのアイデアの途方もない意味は、幾ら強調しても強調し過ぎることはない²⁸。このアイデアのお陰で、弁証法的パラドックスのあるプロセスや、矛盾した要素の統一体を「理解し解明する」ことができる。「グローバル化(…)が『グローカル』という標識をもつ、小さなもの、具体的なもの、地場、自己の生活、文化的シンボルなど様々な形で理解が可能となる」。このことを次のように理解することもできよう。グローカルな文化研究(産業研究、不平等研究、技術研究、政治研究)としてのみ、グローバル化の社会学は**実践上可能**になるし、また必要となる²⁹。

Beckの文化研究は隣人を気楽に、そして正確に観察することで始まった。Tutzingという町で、模範的な超国家的人生を送っている「84歳の女性、老婦人と言って宜しいかと思う」が気になった。この人は、「毎年少なくとも三回は、何週間か何ヶ月間ケニアに(冬季は二ヶ月間、復活祭の休みには三週間から四週間、それから、また秋には一度)旅行している」。この人の住処は一体どこかを正確に言うことはできない。Tutzingの町の住民台帳には30年間登録しているが、ケニアの方に知り合いが多い。「このアフリカ人とドイツ人の密接なネットワークの中で生活し」、向こうの方が楽しい生活ができる。この、驚くべき、しかし他方では極当たり前の現象は、学問言語を使って記す価値がある。Beckは次のように言う。

「彼女は互いに不可能にするとと思われる**場の重婚生活**をしている、つまり、アフリカとTutzingという重婚生活を。超国家的重婚、多くの場所と結婚し、多くの世界へ帰属している。自己の生活の中にあるグローバル性への侵入口は、履歴のグローバル化を引き起こす。(…)このことを意識したり、望んだりすることなく、ますます、私たちは全員グロー

28 Robertson, 1998, 197 と 198 n. 1. またほとんど同じ趣旨は、Robertson, 1992, 173 f.にもある。Robertson, 1995, 145やOxford Dictionary of New Words, 1991, 134やBeck, 1997, 88を参照のこと。

29 Beck, 1997, 91。

カルな生活をする状態になる。(・・・) 自己の生活空間がグローバルな場となる」³⁰。

時代遅れの「第一の近代精神」という意識の尺度で測れば、その中に、私たち全員はまだ片足を突っ込んでいるのだが、この老婦人のケースは憲法問題のケースになるかも知れない。彼女の「歌鳥のような」生活様式は政治領域では影響なしとは言えない。Beckによれば、この女性は「国家主権の空洞化、国家的社会学が時代遅れであることのさらなる理由を示している。つまり、場と共同体ないし社会との結合がなくなっている」³¹。E-mailとかインターネット、モバイル、メール・ボックス、W@P、SMS、UTMS、GPSという新しいテクノロジーは空間と時間を克服するメディアである。可動性はもはや不存在とは無関係となり、「第二の近代精神」の人間は場の重婚生活様式を実現しており、世界至る所に居合わせる放牧民である。その内的可動性、つまり「様々な世界で日常的な生活を送るために必要とされ且つ望まれている、精神的、物理的機動性のレベル」が、ドイツのパスポートを持ちながら、超国家的、超大陸的、超民族的、超宗教的非居住性の持ち主になってしまうのである³²。Beckのロマンチックな考えによれば、内的モビリティは自省的改革者にとっては重要な疑問、即ち、「私はどこにいるのか」に答えることができないのである。というのは、ハイパー・モダンな人間の超国家的多所在性のために、「そのような履歴が、例えば、空港でも、ホテルでも、レストランなどで至る所生じている。それらはどこでも同じか、類似性があり、従って無所在的である」³³。

III ユダヤ主義の歴史的事例

超国家的社会的空間と、ものすごい勢いで登場してきた「場の重婚的存在」

30 Beck, 1997, 127-130とここでは129で「ケース・スタディ」を展開している。

31 Beck, 1997, 128, 130。

32 Beck, 1997, 132。

33 Beck, 1997, 133。「無所在」についてはBeck, 1997, 31, 119を参照のこと。

の現象は、集团的アイデンティティの問題と結びついている。国家の彼方においても、複雑な社会は、市民の集团的アイデンティティを形成することができる「象徴的ネットワーク」(・・・)を必要としている³⁴。Michael Zürnはこのことに関連して、それどころかアイデンティティ形成は国家運営の必然的な目的だと規定している。グループ・アイデンティティは共通の発生学的、共同体の地域的起源の産物であると伝統的に考えられてきた³⁵。社会学的観察方法に従えば、社会の地域的正統性は克服されなければならないとしたら、空間的地理的関係の枠組みによるアイデンティティ形成の形態は禁止されることになる。民族的な根拠を持つグループ・アイデンティティの最後の拠り所はしかしながら、その人種概念に近づいているので支持を失っている。

宗教は、しばしば人類の社会史に超地域的アイデンティティを根拠づける機能を持たされてきた。キリスト教では、ガラテヤ人に当てたパウロの手紙を指し示すこともできよう。そこでは次のように書かれている。「あなたがたは皆、信仰により、キリスト・イエスに結ばれて神の子なのです。(・・・)そこではもはや、ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由な身分のものもなく、男も女もありません。あなたがたは皆、キリスト・イエスにおいて一つだからです(訳者注 聖書の訳はすべて日本聖書協会発行『聖書 新共同訳』1998 から引用した)」³⁶。しかしもっと相応しい形で、超国家的社会空間存在の前提条件を見て取れる例をユダヤ主義から例示することができる。なぜなら、ユダヤ主義において空間的非拘束性はまさに根元的だからである。しかしながらユダヤ人の超国家的社会的存在を領土のドグマから解放された社会の前触れと言うよりも、むしろ、あまねく支配する「ユダヤ人の苦境」

34 Zürn, 1998, 41.

35 Boyarin, 1992, 693を参照せよ。

36 ガラテヤの信徒への手紙3章26-28節。

の表明と理解されてきた³⁷。

グローバル性時代の歴史的アヴァンギャルドたちの意識にはなんら見劣りすることなく、19世紀の技術成果を誇って、シオニストの指導者、Theodor Herzlは近い将来、ユダヤ人問題を解決することができる希望を表明した。ユダヤ人にとって残念なことは、道徳的進歩は、技術的進歩と歩調を合わせられなかった。それでも、時代の進歩はユダヤ主義に「素晴らしいルネッサンス」をもたらしたのだと言う。ユダヤ人問題は地球の距離が克服され、他の大陸で起こったことが「一時間後に」は、地球全体で知られるような時代には「時代錯誤」であるのだと言う³⁸。半世紀後にそう呼ばれ、それは現代世界の技術と組織の正確さが無ければ不可能である最終的「ユダヤ人問題の解決」は、Herzlが期待しているのとは違った形で現れた。Herzlの百年後、ユダヤ主義はグローバル化の社会学から、時には具体的グローバル化のパラダイムと理解されている。「黒人ユダヤ人」もいることはUlrich Beckにとって、「ごくありふれた世界社会混乱のイロハ」³⁹である。Elisabeth Beck-Gernsheimはこの混乱にさらに注目した。その際に人間が「国家ないし文化の帰属を取っ払うとき生じる」⁴⁰、社会秩序が問題となる。今日まさしくこのことが起きているのだと言う。多彩な多文化的、社会的状況下では、一個のアイデンティティに自らを縛り付ける人はますます希になっているのだと言う。「これらの人々は同時に両方ともというアイデンティティを要求しているのであって、他者の犠牲において一つとか、他者を排除して一つのアイデンティティを要

37 Jehoshua, 1986, 51では「ユダヤ教はGolah（訳者注へブライ語、亡命のこと）に決して正統性を認めなかった。むしろ逆に、Golahをいつも、不幸、悲惨、呪い、没落、あらゆる不幸の源、少なくとも過渡的状況と見なしていた。Schechinah（精霊）すらもが民と一緒に亡命した。民が再び己の国に戻るまで、世界秩序は回復されない」と書かれている。

38 Herzl, 1968, 10.

39 Beck, 1997, 115. それを「平和主義的分裂的西欧の消費社会のリアクション」と理解するとき、勿論彼は1996年以降のイスラエル社会の再伝統化と政治を見落としていない（Beck, 1997, 118 n. 63）。

40 Beck-Gernsheim, 1998, 127.

求しているのではない。彼は自己のアイデンティティを二文化ないし多文化アイデンティティだと理解しており、『黒人系ユダヤ人』、『日系アメリカ人』、『アフリカ系ドイツ人』と見なしている。(・・・) 伝統的なカテゴリーに上手く当てはまらない人々の社会的(政治的、法的)場所はどこかという問題は避けることができない」⁴¹。

そのような帰属性の問題はナチ時代に、ドイツ系ユダヤ人に関して存在していたのだと言う。「ドイツの国体」から離れたがっているユダヤ人に帰属するのは誰なのか。今日、社会的根本体験となるほど、ドイツ系ユダヤ人はすでに「履歴上の不確実性」をすべて示していた⁴²。アメリカの黒人差別に使われたような皮膚の色といった明確な基準をそこでは人々は持ち合わせていなかった。Beck-Gernsheimによれば、この問題は、ワイマール共和国の特殊事情によって先鋭化された。フランス革命以降、ユダヤ人の法律上の解放が浸透する中、第一次世界大戦以後の何年かにおいて、昔から住んでいるユダヤ人は、反ユダヤ主義のアジテーションが高まるにも拘わらず、ドイツ社会への完全な同化をいっそう押し進めた⁴³。戦争参加者として愛国心を証明し、共和国憲法に新しい希望を抱いた人も多かった。特に、大都会では、異人種間結婚と改宗が、同化への願い、Theodor Herzlが言ったような、「言語も態度も同じになる」⁴⁴という広範囲な願いを表している。Beck-Gernsheimによれば、「ドイツでは非ユダヤ系隣人と変わらない生活を営むユダヤ人の数は増大の一途であった。ユダヤ人の家族でユダヤの伝統、習慣から遠ざかる人も多かったし、また、ユダヤ教から離れる人の数も増え続けた」⁴⁵。ほとんどの人

41 Beck-Gernsheim, 1998, 126, 127 f.。

42 Beck-Gernsheim, 1998, 163.

43 ユダヤ人の現代的二つのコンセプトについてはBarkai/Mendes-Flohr, 1997, 50-73を参照のこと。Barkai, 1998, 93は「一つは純粹に現代化した、多少とも改革したユダヤ教への純粹な信仰への宗教告白というコンセプトであり、一つは東欧の'Haskalah'(啓蒙主義)を代表する世俗化した国粋主義的かつ/もしくは文化的自己理解というコンセプトである」と書く。

44 Herzl, 1968, 12. Seligmann, 1919, 155では同化を「我々の最悪の異常事態であり、組織だった過ちであり、決して単なる機能上の障害ではない」と言う。

45 Beck-Gernsheim, 1998, 137. またBarkai, 1998, 115を参照のこと。

に当てはまったのは、「自己をドイツ人と理解し、ドイツと同化することである。それに引き替え、20世紀の初頭に比較的多く東欧から移民してくるユダヤ人とは共通性をほとんど持たなかったばかりか、彼らに対してはむしろ不信の距離を置いた。彼ら、つまりドイツ系ユダヤ人は先ずもってドイツ人であり、その次にユダヤ人であった（このことは、『(社団法人)ユダヤ教ドイツ国籍中央連盟』という公式団体の名前に象徴的に表現されていた）」⁴⁶。

ワイマール共和国におけるドイツ系ユダヤ人の状況の断面ないし一側面の記述として受け取るなら、Beck-Gernsheimのこの描写に書かれていたことに同意することができよう。しかしながら、Beck-Gernsheimは自らのテーゼを救うために次のように言うとき、ユダヤ人問題を矮小化している。「ナチが目の前にしたのはそのような状況であった」⁴⁷。実際の現状というのは彼女が描くようなものではなかった。彼女が依拠しているユダヤ教ドイツ国籍中央

46 Beck-Gernsheim, 1998, 137 f.。第一次世界大戦以降、東欧ユダヤ人からある種の感動の光が発していた。Gershom Scholemはこのユダヤ人の生活とユダヤ教の信仰にみられる「ナイーブな」原初性的感動を、かつて「Bubertät」と呼んだ。（訳者注 当時フランクフルト大学で宗教哲学をHasidim, すなわち敬虔な神秘主義的立場から教えていたMartin Buberとドイツ語で思春期を意味するPubertätを合体させた造語）。Franz Rosenzweigは1918年5月23日にワルシャワから母宛に次のような手紙を書いている（Borries, 1962, 119からの引用）。「(・・・)ユダヤ人の若者は素晴らしいです。私はこれまでほとんど感じたことがないほどの民族の誇りを感じます。そんなにも多くの新鮮さと快活さ。町の中を車で移動するときも、途方もないユダヤ的なものが大きな印象を与えています。服装はもともと非常に優雅なものでしたが、言葉ももともと美しいものでした(それはどこから来たのでしょうか)（訳者注 イディッシュで書いている）」。でもそれは私たちのところでは、ただ(やはり)精神的上層部の人々だけが持ち合わせているのに、そこでは平均的性質なのです。全くの精鋭さ、つまらない個々の事柄を興味深く連関させる能力。あんなチビが、酒の席で答えるのですよ、俺は偉いのだ、偉きについての長舌、まるで、シェクスピアにでも出てきそう。分かったことは、ドイツの若いユダヤ人はもはや東部ユダヤ人とはもはや共通点を持っていない。前者は共通性を事実ほとんど失ったし、世俗化し、市民化してしまった。私や私のような人間は、そのことをじかに体験すべきです(・・・)」。この問題に関しては、Barkai, 1998, 197-223（東ヨーロッパのゲットーに住むドイツ語系ユダヤ人）と225-273（『東と西の間』、ゲットーŁódźにおけるドイツ系ユダヤ人）を参照のこと。

47 Beck-Gernsheim, 1998, 138. また143, 144も参照のこと。

連盟すらも、統一的な同化運動を代表するものではない。この団体の路線闘争が示しているように、ここでも「ユダヤ人意識を内的に保持しようとする傾向」が全面に現れた。それは現代の素早く変化する世界において、ユダヤ人のアイデンティティや、ユダヤ人の共同生活の形態と内容を巡る多方面に渡る闘争という形で現れたのである⁴⁸。この問題に関してドイツ社会学がまだ十分に組み込んでいなかったことが明らかである。Michael Brennerは、まだIgnatz Bubisの死を巡って論争しているときに、「1933年以前におけるドイツ・ユダヤの内部展開の全体像は今日までほとんど注意が払われてこなかった」⁴⁹と嘆いた。

IV 同化とシオニズムの間を揺れ動くドイツ・ユダヤ人

ワイマール共和国の時代に、ドイツ・ユダヤ人の半数以上はユダヤ連盟の会員であった。ユダヤ教ドイツ国籍中央連盟(CV)は1933年の初頭、約60,000人のメンバーを数え、65,000部の発行数をもつCV新聞という週間新聞を発行し、ユダヤ人の団体としては傑出していた。この連盟は、これを最後に組織していた首脳部のHans Reichmannによれば、単なる組織以上のものであり、むしろ「平等を求める戦いの理念を大衆のものとし、実践する」⁵⁰ユダヤ運動を支援していた。にも拘わらず、この連盟の歴史はこれまでほとんど研究されてこなかったのである。しかも、1990年以降はこれまで秘密にされてきたモスクワの中央国家公文書館の特別アーカイブが知られるようになって、資料という点では格段に良くなっているのである。それはベルリン中央館にあった1919年から1938にかけての4371巻の資料であり、Avraham Barkaiによれば、かなり完全に残っているというのだと言う。

主としてAvraham Barkaiが行ったCVの路線論争についての研究によれ

48 Barkai/ Mendes-Flohr, 1997, 99 f..

49 Michael Brenner, in: Süddeutsche Zeitung, 24.9.1999.

50 Barkai, 1998, 11.

ば、事情は次のようなものであったらしい。CVは1893年3月28日に、帝国における反ユダヤ主義が台頭してきたことに対する反動として結成された。バイエルン州とチューリンゲン州においてはこの連盟は1933年に既に禁止された。1935年には強制的に「ユダヤ中央連盟」に改名させられた⁵¹。この連盟の目的の一つは、「反ユダヤ主義に対してユダヤ人大衆運動の組織によって、（多少なりとも）公然と戦うというものであった」⁵²。事実、この連盟の名前よりも、もっと同化的な基本的態度は、この連盟のプログラムに見られる。そこには次のように書かれている。「我々ユダヤ教を信じるドイツ市民は、ドイツ国家の土壤に確固と立っている。他の国に住むユダヤ人との共同体は、ドイツのカトリック教徒やプロテスタント教徒が他の国のカトリック教徒やプロテスタント教徒との共同体を形成するのと何ら変わらない（・・・）」⁵³。ケムニッツの地区会長であるGeorg Mecklenburgの名前にちなんでそう呼ばれているのだが、1928年2月のCV総会で出された「メクレンブルク宣言」には、ドイツ・ユダヤ人は「国家的・文化的観点からすれば、もっぱらドイツ民族に所属する」⁵⁴という見解が出されている。Avraham BarkaiはCVが外からの反ユダヤ主義と、内からのシオニズムという二重の圧力のもと、「より広範囲な読者を対象とする著作物において、しばしば極端な国粋主義に変質する（・・・）ドイツへの祖国愛の強調」⁵⁵が目立つと指摘した。

ドイツ国粋主義的だったのは特にユダヤ「自由主義者」であった。彼らは例えば**国家ドイツ・ユダヤ連盟**に結集し、**ユダヤ自由新聞**を出版した⁵⁶。1933年10月に自由主義者Bruno Woydaはドイツにおけるユダヤ人の未来についての**綱領的指針**を発表した。そこには次のように書かれている。

51 Barkai, 1998, 139 f..

52 Barkai, 1998, 113.

53 Blum, 1995, 24. 国家が信仰告白に変化する問題については、Holländer, 1929, 13 f. を参照のこと。

54 Barkai/ Mendes-Flohr, 1997, 100. Barkai, 1998, 123も参照のこと。

55 Barkai, 1998, 114, 123 ff..

56 Barkai, 1998, 123-126. 1933年の権力奪取以降のユダヤ政治に関しては130-135を参照のこと。

「我々の権利はただ一カ所からのみ来ることができるし、また、来るべきである。つまり、ドイツ国民とその指導からなのである（・・・）。ユダヤ系ドイツ人は完全な平等を、未来に再び認められる希望を捨てることはできない。そうでなければ、自分の存在を否定しなければならなくなるからである。だからといって、民族の帰属性を特定の血縁の帰属性に関連づけようとし、自分たちの権利を制限するに違いない国家体制に、自ら進んで合わせようとするドイツ系ユダヤ性を妨害するべきではないし、妨害してはならない」⁵⁷。

生存の条件の変化を自覚しながらも、このサークルは、それでも、「結果がどうなろうと我々のドイツ祖国の運命と結びついている」ことには何の疑いもなかった。ラジカルに同化ユダヤ・ドイツ主義を守るために、「決然とドイツ的感情で指導を行う規律と秩序に従おうとした」⁵⁸。

中央連盟のイデオロギー上の目的が拡大したのは、傑出した精神的指導者、Eugen Fuchsの影響による。シオニストたちの指導者Kurt Blumenfeldとの有名な論争において、彼は「防衛連盟から思想連盟」への転換を宣伝した。Fuchsは自己のドイツ・アイデンティティを強調した。だからといって、「深層で感じられるユダヤ意識」を同時に表明することの妨げにはならなかった⁵⁹。ドイツ主義とユダヤ主義の統合を新しく定義し直すことを、1928年の総会で行った講演、防衛連盟かそれとも思想連盟か、で提案したのは、Philo出版社の創設者であり、CVの法律顧問であり、後の会長である、Ludwig Holländerであった。「ドイツ的思考を動じることなく涵養する」ことで「ドイツ主義」に仕えるべきであるのに比べると、具体的な政治的な意味でのユダヤ人の統一というのはもはや一度として遠い目標ですらないのだと言う⁶⁰。「唯一の統一とは、『宗教的な意味と道徳的な認識の意味であり、それらは、統一

57 Barkai, 1998, 129からの引用。

58 Barkai, 1998, 130。

59 Barkai, 1998, 114。

60 Holländer, 1929, 10。

的な神の概念、統一的道徳を、ユダヤの民に、従って我々に本質的なものとして認識させることである』⁶¹。Eugen Fuchsは1913年にユダヤ主義を「ユダヤ系統」と記述し、「ユダヤ人の『系統』を確かに特別なものとしながらも、ドイツ人の多様な系統の中で、対等視し」、このようにしてそれをドイツの国家に組み入れようとした⁶²。Holländerはそれを越えて、現代のユダヤ人アイデンティティをドイツ民族の中で宗教とは無関係に確定するために、「運命共同体」という言葉を口に出した。「この確信の基礎に立って我々ドイツ民族同朋に次のように言うことを許して頂きたい。諸君の未来は我々の未来なりと」⁶³。

ドイツ主義とユダヤ主義を一致させようとしたり、少なくとも両者の均衡を達成しようとしたり、時には絶望的に見え、「今日しばしば奇妙で極端だと思われるイデオロギーの試み」は、とりわけドイツ・ユダヤ主義の内部分裂を示している。公的なアイデンティティを確立しようとする試みが、「非ユダヤ的政治的環境における反ユダヤ主義に対する反応と言うよりも、むしろユダヤ人内部の論争の現れだ」と理解しなければならないということは、今日から見れば、理解されないし、時には驚愕の念を呼び起こすかも知れない⁶⁴。

同化を志向し、部分的にはドイツ国家主義的傾向を持つユダヤ主義と並んで、若い世代には「ポスト同化的」なシオニズム的考え方が広がった。Nobert EliasとかLeo LöwenthalとかErich FrommとかHans JonasとかLeo Straussといった若きインテリは、そのサークルで活動した。彼らの仲間の一人に、「才能豊かな広報活動家」であり、ドイツにおける組織シオニズム運動最初の職業的団体役員であるKurt Blumenfeldもいた⁶⁵。パレスチナを志向

61 Barkai, 1998, 115.

62 Barkai, 1998, 116.

63 Holländer, 1929, 14, 18. また16頁以下も参照。「将来、国の少数派がどうなるかは、学者のテーマであって、今日どうでもいいことである」。

64 Barkai, 1998, 117.

65 Hackeschmidt, 1997, 7.

するシオニスとたちは、「ドイツ・シオニスト連盟」(ZVfD)に結集し、CVの政策にますます激しい批判を行い、ドイツ国家主義的思想の持ち主への圧力を高めた⁶⁶。Avraham Barkaiの見解によれば、シオニズムを巡る論争が「同じ隊列のなかにある大きな意見の食い違い」を反映している⁶⁷。Jörg HackeschmidtはGerhard Holdheimを引き合いに出しながら、「ドイツ系ユダヤ人の内的闘争は」政治的シオニズム運動で(始まり)、「その闘争の規模は今日誰も想像がつかない程である」と、もっと強い口調で述べている。「この論争の中心点はユダヤ人の自己理解、『ユダヤ人のアイデンティティ』であった」⁶⁸。もう既に1896年にTheodor Herzlのユダヤ国家から、ユダヤ人の内的分裂がどれほど深いものかを読み取ることができる。反シオニストは卑怯者タイプに入れられ、もはや民族の同朋と見なされずに、むしろ「敵のような扱いを受けた」⁶⁹。

ZVfDは既に1913年に(さしあたってはほとんど実効性のない)両連盟の二重加盟に関して、相容れないという決定を下している。CV内部の対決の先鋭化と路線闘争は1918/19年以降始まった。「それには主として二つの理由があった。一つはBalfour宣言(訳者注 Arthur James Balfourが1917年11月2日に行った宣言。この中でイスラエル建国が宣言された)と国際連盟代表権を得たことで、シオニズム運動『ユートピア思想』は、その実現が近づいているという雰囲気を生み出したからである。もう一つは革命期の予期しない醜い反ユダヤ主義的アジテーションによってユダヤ人のドイツ社会への編入に新たな疑問符がつけられたからである」⁷⁰。Barkaiによれば、ユダヤ人内交流がそのように先鋭化したことの「主たる責任は、パレスチナ中心主義をますますラジカルに強調するベルリンのマイネケ通りにたむろする(訳者

66 Barkai, 1998, 117も参照のこと。

67 Barkai, 1998, 117。

68 Hackeschmidt, 1997, 263。

69 Herzl, 1920, I 278ff.。またHerzl, 1968, 14やStrauss, 1997, 311, 354も参照のこと。

70 Barkai, 1998, 118。

注 そこにCVの本部があったと推察できる)シオニズム政治家が負わなければならない。彼らの多くは、反ユダヤ主義が激しくなるに連れてCVのイデオロギー上の自信が揺らいだことで、激しくて過激な論争によって彼らの同調者、とりわけ若い年代の人の間に、支持を獲得できると信じていた⁷¹。全体として見れば、このことはBeck-Gernsheimの予想に真っ向から反するのであるが、ワイマール共和国時代には、ユダヤ人目標とユダヤ人意識のラジカル化を記録することができたのである⁷²。

CVにおける対立陣営を形成させたのは特に比較的若い世代の人々(Ludwig FoerderやLudwig TietzやFriedrich BrodnitsやKurt Cohnなど)である。「ドイツ意識涵養」の自己義務は「ドイツ・ユダヤ人の統一と一致」を危険に陥れたのだと言う⁷³。連盟内部には「さしあたり我々のドイツなどを口に出す必要がない」という願いが強くなり、「事実消しがたい生活の一部であったユダヤ主義への憧れが、ユダヤ人の若者の中に浸透した」のだと言う⁷⁴。しかしながらCVが会員の中でシオニストへの「寝返り」と戦わなければならなくなったのは1933年以降になって初めてである。1933年3月13日付けのCV新聞に、つまり選挙の一週間後にでも尚、「我々の隊列におけるドイツ意識の涵養を怯むことなく持続せよ」⁷⁵という呼びかけを読むことができる。この時代のもので、モスクワの国家公文書館で見つけられたCVに寄せられた投書からは、この当時の人々が予想される展開をおおむね既に意識できていたことが分かる。ベルリンのHans Roth博士という人物が1933年3月17日に次のように書いている。「すべての新聞で、すべての大衆集会でユダヤ人が再三再四ドイツ最大の敵だと(見なされ)、ユダヤ人の完全な抹殺が公然と宣伝されたり持ち出されたりするとき、名譽心のある人間の適切な行

71 Barkai, 1998, 119.

72 Barkai, 1998, 119.

73 Barkai, 1998, 120.

74 Barkai, 1998, 121.

75 Barkai, 1998, 137.

為というのは、何ら条件なしにユダヤ人であることを公言することであり、また彼らのプログラムに上で述べた目的を持つような民族団体や国家団体から訣別することである」⁷⁶。

1933年以降ドイツを誇りに思うユダヤ人の間にさえ広がったこのような見解は、かなり前から政治的シオニズムの見解に数えられる。こうした見解のイデオロギー上の指導者たちにロシア人の医師Leon PinskerとTheodor Herzlがいた。彼らの著作物から、「超国家的空間」において具体的な生活で苦しまざるを得なかった共同体に当てはまった場の政治的論理を読み取ることができる⁷⁷。自由主義はそれが宗教的な意味であれ、民族的な意味であれ、独自のユダヤ人生活様式を作り上げることはできなかった。1789年にフランス国民議会でのStanislas de Clermont-Tonnerresの発言によれば、ユダヤ人には、個人としてはすべてが認められているが、しかし国家としては何も認められていないので、法制度上のユダヤ人が解放されたことの見返りは、あらゆる集团的権利の放棄と国籍の放棄である。Michael Brennerは次のように結論づけた。「具体的にはこのことは、もしも各の社会でその場を見いだそうとするならば、ユダヤ民族の宗教化を意味し、それを信じる信者は、19世紀にはユダヤ教を信じるフランスやドイツやイギリスの国籍所有者として自らを再定義しなければならなかった。ユダヤ人からモザイク信仰の信者ができあがり、ユダヤ人の共同体からイスラエルの文化共同体ができあがった」⁷⁸。「政治的に無定型の」「ユダヤ信仰を持つドイツ国籍者」は「ドイツ人多数の恵と好意を求めて永遠に横目で見ながら」、「反ユダヤ主義を相手に繰り返えず『防御』戦で」身をすり減らさざるを得なかった⁷⁹。シオニストたちはこのような状況で「主権への意志」を示し、また「ユダヤ人の個人パワー

76 Barkai, 1998, 133.

77 PinskerとHerzlについてより詳しくはKauffmann, 2001を参照のこと。

78 Michael Brenner in: Süddeutsche Zeitung, 24.9.1999.

79 Hackeschmidt, 1997, 264; Herzl, 1968, 11; Strauss, 1997, 315, 318.

が、ユダヤ民族パワーへと結集すること」⁸⁰に努めた。「我々は一つの民族だ」⁸¹という言葉はドイツでは何も1989年が最初ではないのだが、そのスローガンには、空間的な帰属性が、一つの国家領域に共同生活することが、ユダヤ人のアイデンティティと政治的主張を保持するための前提だという確信が隠れている。自由主義的な意味での単なる市民的・法的平等は、Leon Pinskerの言葉を使うと、「自己解放」がなし遂げるものを行うことができない⁸²。ユダヤ人にとっては、「自分自身を守る国境を彼らの故郷が持たないので、その苦しみにも境がないのである」⁸³。

ポジティブな意味でもネガティブな意味でもこの状況で重要な要素は宗教である。PinskerにしろHerzlにしろ救世主待望主義を国家的自信の危険な欠如と「祖国忘却」⁸⁴の源泉と見なした。シオニズム運動が上手く展開することを願って、宗教的な伝統と決別した。神の導きを伝統的なメシア待望の代わりに、「現代文化の原則に」公然と依拠することで、自己能力の自意識とユダヤ問題の人道的政治的解決を信頼する考えが現れた⁸⁵。

ユダヤ人履歴のグローカライゼーションは潜在的な反ユダヤ主義に直面していたヨーロッパでは力を持たなかった。ホロコーストから半世紀が経っても、Ignatz Bubisは、ユダヤ人をドイツに編入するために彼ができたことは僅かか、殆どないに等しい程のことしかできなかったと、絶望的に結論づけている。Maxim Billerの明白な言葉を引用するとき、彼は「完全に経済民族に解消したり、酒に酔ったりしているときは話は別だが、ユダヤ人は常に他者の目にはユダヤ人であり、毎週、毎年繰り返される兄弟のような友情のジェ

80 Hackeschmidt, 1997, 263. Herzl, 1968, 27. Strauss, 1997, 315. それと442も参照のこと。

81 Herzl, 1968, 11, 13, 26; Struass, 1996, 11も参照のこと。

82 Pinsker, 1932, 6, 8, 28.

83 Pinsker, 1932, 11.

84 Herzl, 1968, 16; Pinsker, 1932, 16; Strauss, 1996, 11.

85 Pinsker, 1932, 17, 18f., 21'25; Herzl, 1968, 11, 22.

スチャーも意味がなかった」⁸⁶と自覚していた。政治的シオニズム運動がユダヤ人の祖国を獲得することで避けようとしていたのはまさしくこの方向であった。

V Galuth (訳者注 ヘブライ語、ユダヤ人の強制出国)とグローバル化 Beck-Gernsheimに現れたような形でグローバル化社会学は、ユダヤ人をしてグローバルな存在としての歴史的な事例にしていた決定的な要素をかき消してしまう。Adolf Hitlerが目の前に見た物は、なんとしてでも同化を試みるユダヤ人ではなかった。そのような見方は「ドイツ・ユダヤ人の当惑した無力感、CVで代表される国粋ドイツ的感情を持つ多数派」⁸⁷を無視している。また、それ以上にユダヤ人が同化とシオニズムとの間で体験した内的亀裂を無視している。さらにユダヤ教正統派の立場は措くとしても、宗教への真剣な連関が、そのような見方には欠けている。それが特に問題となるのは、イスラエルと同様、アメリカでも「今なお、そしてますます強固に近代精神と正統派伝統主義の対立」が決定的な力を持ったままであるからである⁸⁸。

同化かそれともシオニズムかの二者択一と並んで、Diasporaの状態でさまよう国民としてユダヤ人の伝統的な自己理解を考慮しなければならない。同化的ないしシオニズム的確信は無神論主義になる傾向があるが⁸⁹、政治的な首尾一貫性を持つ最後の立場は、啓示という宗教的要請を固持する。Robert P. Carrollは、「*the diaspora has turned out to be the most dominant feature of Judaism over the past millennium and a half of orthodox Jewish existence. It is the dispersion itself that is the central feature and key to understanding Jewish history*」⁹⁰と指摘している。暫くの間シ

86 Maxim Biller, in: Süddeutsche Zeitung, 23.8.1999.

87 Barkai, 1998, 139.

88 Barkai, 1998, 94.

89 Boyarin, 1992, 719を参照のこと。

90 Carroll, 1998, 77.

オニストのサークルで活動し、初期の著作においてワイマル共和国のユダヤ人の状況というものに積極的に取り組んでいた若きLeo Straussには、同化とシオニズムという分裂は、受入可能な二者択一ではなかった。ユダヤ人に「普通の現実」を可能にするという彼らの共通した要求は、彼の見解によれば、宗教という根本に反するのである。一方には同化とシオニズム、もう一方にはユダヤ主義との間に横たわる矛盾については、最近BoyarinとBoyarinが言及した。その際にシオニズム運動は緊急の非常事態において、時間に縛られない救済行為として理解され無い限りは、それは頂点ではなくて、ユダヤ文化への最終的詐欺を意味する⁹¹。ユダヤ主義の一つにメシアによる救済を待望しての亡命生活がある。亡命とメシア待望は「Galuth」という概念に合流する。それはまた「Gola」とも「Golus」とも呼ばれている。

「Exil」と「Diaspora」という言葉はユダヤのコンテクストでは時として同義語として使われる。しかしながら、時代が比較的若くて、それゆえその遠近法的立場で引用されるGaluthの歴史の一つが示しているように、ここには重要な差異があることにも注意を払わなければならない。Raphael Pataiは彼の見解によればその必要な差異の特徴を次のように記している。「Exil」というのは比較的長期間、大抵は強制的な措置で、自己の国ないし、自己の共同体から離れて生活することを意味する⁹²。これとの関連において時として自ら課した「追放」のことであると言うこともできる。「Exil」という言葉は、聖書・ヘブライ語の名詞「Galuth」ないし「Gola」の直接的再現であり、「囚われの身」ないし「隷属状態」というニュアンスもある。英語での「captivity」のニュアンスである。特にここでは戦争捕虜を思い出す必要があろう⁹³。

91 Boyarin, 1992, 712, 717, 713. 「Capturing Judaism in a state transforms entirely the meanings of its social practices. Practices that in Diaspora have one meaning - for example, caring for the feeding and housing of Jews and not 'others' - have entirely different meanings under political hegemony」。

92 Patai, 1971, 23.

93 聖書の典拠は、士師記5章12節、イザヤ書20章4節、ナホム書3章10節、エズラ記2章1節、8章35節、ネヘミヤ記7章6節である。

いずれにしろ聖書から典拠は「Gola」、「Galuth」、「Exil」と言う表現は捕虜に似た状況を指し示している。亡命者は確かに収容所に入れているわけではないが、圧倒的な戦争優勢者が命じたその場所を去ることが妨げられている。Raphael Pataiの見解では、この意味においてのみ「Gola」、「Galuth」という単語は聖書で使われているのだという。それらの単語は何十回も、特にエレミヤ書、エゼキエル書、エズラ記に登場し、ほとんど一貫して紀元前586年にユダ族の没落と第一教会の破壊と関連し、本当の捕虜とも言えるべきバビロンの亡命に関連させられている。ペルシャ王Cyrusの勅旨によって紀元前年538にこの状態は終わり、ユダヤ人亡命者の第一陣がエルサレムに帰ることが許された⁹⁴。そのことから次のような結論がでてくる。ユダヤ史のコンテキストにおいて「Exil」という単語の適切な意味は、強制的に滞在していた国でのユダヤ人共同体の条件を意味するのである。亡命者共同体は政府の命令ないし物理的強制力で移民を妨げられた。Raphael Pataiは1970年代初頭にソヴィエト・ロシア系ユダヤ人とアラビア諸国のユダヤ人をそれに付け加えた⁹⁵。押さえておかなければならないのは、ユダヤ人の亡命は大抵の場合敵対する軍事指導者によって行われたことである。ただ、それでもやはり5つのケースにおいてだけ、神がイスラエルの民を亡命させたのである⁹⁶。

「Diaspora」という表現はバビロニア亡命以後のユダヤ人の分散を意味する。ヘブライ語のそれに当たる名詞、「n'futzot」や「t'futzot」はほとんど聖

94 亡命期の歴史的再構成に伴う大きな困難についてはAlbertz, 1998, 22-26を参照のこと。

95 Patai, 1971, 23 f..

96 Patai, 1971, 25は以下の典拠を挙げている。(433 n. 7 und 8)には軍事指導者が強制する亡命。列王記第二15章29節, 16章9章, 17章26-28節と33節, 18章11節, 24章14-16節, 25章11節と21節。エレミヤ書13章19節, 22章12節, 24章1節, 27章20節, 29章1節, 39章4節, 40章1節と7節, 43章3節, 52章15節と27-28節と30節。アモス書1章6節。エステル記2章6節。エズラ記2章1節。ネヘミヤ記7章6節。歴代誌第一5章6節と26節, 8章6-7節, 9章1節。歴代誌第二36章20節。神が強制する亡命は、エレミヤ書29章4節と7節と14節(29章1節も参照のこと)。エゼキエル書39章28節。アモス書5章27節。哀歌4章22節。歴代誌第一5章40節。列王記第二17章11節。

書には現れない⁹⁷。しかしその単語はバベルの塔の建築者が使っていたほど、非常によく使われていた動詞「l'hafitz」から派生している。「彼らは、さあ、天まで届く塔のある町を建て、有名になろうよ。そして、全地に散らされることのないようにしよう、と言った」⁹⁸。期待していた祖国への帰還に関連して予言者エゼキエルの章では次の言葉が書いている。「主なる神はこう言われる。わたしがイスラエルの家を、彼らの散らされた諸国の民の中から集めるとき、彼らによって、わたしは自分の聖なることを諸国民の前に示す。彼らがわたしがわたしの僕ヤコブに与えた土地に住む。彼らはそこに安らかに住み、家を建て、ぶどう園を植え、安らかに住み着く。彼らを侮辱する周囲のすべての人々に、わたしが裁きを行うからである。そのとき彼らは、わたしが彼らの神、主であることを知るようになる」⁹⁹。もしも異教崇拝の罪を犯しているばあい、モーゼはイスラエルの子供たちに神の罰をちらつかして威嚇して、次のように言った。「主はあなたたちを諸国の民の間に散らされ、主に追いやられて、国々で生き残る者はわずかにすぎないであろう」¹⁰⁰。けれども彼は救済の可能性に言及した。「あなたの神、主のもとに立ち帰り、わたしが今日命じるとおり、あなたの子らと共に、心を尽くし、魂を尽くして御声に聞き従うならば、あなたの神、主はあなたの運命を回復し、あなたを憐れみ、あなたの神、主が追い散らされたすべての民の中から再び集めてくださる」¹⁰¹。

Diasporaという言葉は聖書で使われている大半の事例では神と関連がある。Erhard Blumはこのことを次のように見ている。帰還する亡命者はもはやかつての民を再構するのではなく、「エルサレムの文化共同体」として寺院の周囲に集まる新しい、概ね脱政治した共同体を（形成）する。（・・・）憲法に従えば、そしてこのことが決定的なのだが、選挙集団を形成しており、

97 イザヤ書11章12節。エレミヤ書25章34節。

98 創世記11章4節。

99 エゼキエル書28章25節以下。

100 申命記（モーゼV）4章27節。

101 申命記30章2-3節。

帰属性の最後の尺度は、法への『従属』であって、それが生活の隅々まで浸みわたるのである」¹⁰²。これによれば、ユダヤの民は、民族ではなくて、文化共同体であり、そのアイデンティティは民族的結合から切り離されている¹⁰³。

「Exil」と「Diaspora」という表現はPataiによればそれゆえ次のように異なっている。「Exil」(Galuth)という言葉で、イスラエルの軍事的敗北、従って、人間的・政治的行為状況から生じた世俗的かつ歴史的状況が記述される。それは追放と捕虜の場所で始まり、亡命者が自らエルサレムへ戻ることで終止符が打たれた。それに引き替え「Diaspora」という表現は神から与えられた懲罰という意味を持つ。神によって様々な民のもとにユダヤ人が分散され、それに終止符が打たれるのは神の行為によってのみなのである¹⁰⁴。よく使われる用法では、しかしながら非常に問題性を孕んでいるものの「Exil」という言葉で翻訳できるにも拘わらず¹⁰⁵、ローマ時代以降世界の様々な国に住んでいるユダヤ人の状況を意味する「Galuth Edom」から来ているヘブライ語の

102 Blum, 1995, 25.

103 Boyarin, 1992, 721. 「In other words, diasporic identity is a disaggregated identity. Jewishness disrupts the very categories of identity because it is not national, not genealogical, not religious, but all of these in dialectical tension with one another」。

104 Patai, 1971, 25 f.。Davies, 1992, 82. Boyarin, 1992, 719には「Zionism is thus a subversion of rabbinic Judaism, and it is no wonder that until World War II Zionism was a secular movement to which very few religious Jews adhered, seeing it as a human arrogation of a work that only God should or could perform.」 Ebd. 722: "Diaspora is not the forced product of war and destruction - taking place after the downfall of Judea - but that already in the centuries before this downfall, the majority of Jews lived voluntarily outside of the land」と書かれている。

105 典拠上の困難さのゆえに、「Exil」という概念は時として文学的ないし神学的な構成物であって、イデオロギー上の前科があり、歴史的には証明不可と非難された。疑問の声は Torrey, 1910, 289にまで遡る。そこでは次のように書かれている。「The terms 'exilic', 'pre-exilic' and 'post-exilic' ought to be banished forever from usage, for they are merely misleading, and correspond to nothing that is real in Hebrew literature and life」。また Carroll, 1998, 77 f.やGrabbe, 1998, 11を参照のこと。

「Galuth」が圧倒的に使われている。Abraham B. JehoshuaはGaluthという言葉はアブラハムにまで遡り、ユダヤ民族の誕生以降ずっと付随していたという見解を取っている¹⁰⁶。Pataiの厳格な言語上の区別はJehoshuaには根拠を欠いている。なぜなら、彼の見解によれば、Galuthとは強制された運命ではなくて、自ら選び取った運命であって、その中に深い国家的混乱があるのだと言う¹⁰⁷。そうでなくとも旧約聖書の神学では、とくに亡命という単語はそうであるが、区別することを否定する見解が力を占めている。Niels Peter Lemcheは「Exil」と「Diaspora」を区別することはある種の理由から人工的に構成されているのだという。事実ヘブライ語の「gôlâ」という表現はすべてのケースで、追放、亡命、Diasporaを意味する¹⁰⁸。「Galuth」とか「Golus」とか「Gola」という言葉がユダヤの文献において、ワイマール時代の論争においても「Diaspora」の意味に使われていたとなると、このような考え方はこれまでの言語上の問題の緊張を和らげることになる。これがグローバル化の社会学を巡る論争で問題にされ、かつここでの「Galuth」の話題と関連しているのはこの意味領域なのである¹⁰⁹。

第二の亡命は紀元後70年、Titusによって引き起こされたエルサレムと第二寺院の破壊で始まった。タルムートの伝統ではしばしば神がその亡命を命令したが、その命令のコントロールが利かなかったとされる¹¹⁰。Pataiは自分の見解によれば、ユダヤの思想家と宗教家がタルムートの日々より近代精神に至るまでユダヤ人の苦難と迫害は神の意志ではなくて、周辺の民族のせい

106 Jehoshua, 1986, 42 f.

107 Jehoshua, 1986, 39. また52も参照のこと。そこでは「ここでは明白にノイローゼ的態度に付き合わされているというのが私の見解である」。また83では「この見解の不道徳的なことは」とある。

108 Grabbe, 1998, 152.

109 Priesが著書1998, 63で「Diaspora」という概念で自ら描いた状況を記述することを拒むとき、ユダヤ人の特別のDiasporaではなくて、それとは異なる内容のもつ広がりに関連させている。Priesが1998, 75-80において提案した超国家社会空間の四つの広がりとはここで述べる関連に非常に上手く当てはまるのである。

110 Patai, 1971, 27 ff..

にしていることが読み取れるさまざまな典拠を引用している。まさしくこの理由から、「Diaspora」ではなくて「Exil」が使われるようになったのだとしている。ユダヤ人の状況をDiasporaとすると、分散の継続は神の意志ということになってしまう。このことは、ユダヤ人はエルサレムの二回目の破壊においても分散を必然的に神の懲罰にしてしまうような、罪の網に絡み取られていたことになる。ユダヤ人の分散を神が下した懲罰として意識することは背景に押しやられる¹¹¹。継続する分散は世俗的なできごとと理解され、「brought about and perpetuated by human agents inimical to Israel, by Edom-Rome and its successors the Christian countries, on the one hand, and by Ishmael - i.e., the Arab and, by extension, Muslim countries - on the other」¹¹²となるのである。Pataiは「Exil」を分散と記述することで苦難を「could not be attributed directly to the will of God」であるとの見解を強調した¹¹³。

Pataiによれば、分散を人間が行った亡命と理解することで毎日の祈りの中で神の救済を希うことが可能となった。Diasporaの意味では分散を引き起こした張本人は神自身であると思わなければならないとき、神の明確な意志に反することを彼に懇願することは僭越ではないのか。このように考えると、毎日三度以下のような祈りをする宗教的な義務は理解できる。「Sound a great trumpet for our freedom, and raise up an ensign to gather our exiles, and gather us together from the four corners of the earth. Blessed art Thou, O Lord, who gatherest together the expelled of Thy people Israel」¹¹⁴。

Pataiのユダヤ改革主義的見解は必ずしもワイマール共和国時代のユダヤ人のGaluth理解を代表するのではない。GaluthはLeo Straussがワイマール

111 Patai, 1971, 26.

112 Patai, 1971, 29.

113 Patai, 1971, 30.

114 Patai, 1971, 30 f.。

共和国のユダヤ人政策を非難するときにいつも引き合いに出していた論点である。彼にとってはこれこそは、掟への従属を中心に置き、政治的行為は神の手に委ねる宗教的に実現されたユダヤ主義の象徴なのである。ユダヤ人の国家存在はその傑出した存在の意志にあるのであって、目に見えるような政治的中心を必要とせず、したがって「いかなる点でも破壊不可能に」見えるのである¹¹⁵。歴史家のJizchak Fritz Baerは彼の書『Galuth』のなかで同じような見解に到達している。彼の調査によれば、救済待望説は7世紀以降人間の行為による救済の希望を押しつけてきた。ユダヤ主義はラビ伝統の中心路線では自らを無力に追いやってしまっている。それは確かに、敵対するキリスト教の環境では、神経がすり減り、無駄に終わり、最後には悲劇に終わるかも知れない抵抗よりは実りの多い考え方であった¹¹⁶。ユダヤ人の宗教・国家詩はユダヤ人の政治哲学と同様感銘深いものを生み出している¹¹⁷。Baerに見られるようなGaluth見解は、19世紀のユダヤ主義の歴史化と学問化によって宗教的基礎を奪われてしまっている。Pataiは現代のユダヤ主義はGaluthを否定していると考える。西側諸国での改革の努力は、ユダヤ主義を世界の諸国に真の信仰と道徳を説く、「グローバルなミッション」と関連づけをしたかも知れないのだ¹¹⁸。このことは1871年ドイツやオーストリアやハンガリーやガリシアやスイスから来た改革派ラビのアウグスブルク宗教会議の宣言や、その他の多くの証言に表現されている¹¹⁹。ブダペストにおけるラビ・ゼミの個人的回想録にも彼のユダヤ改革派の態度が見て取れる¹²⁰。改革

115 Strauss, 1997, 317 f.。Jehoshua, 1986, 56では、ユダヤの民は「聞せられているが決して滅ばされはしない」と書いている。Baer, 1936, 16。Torrey, 1910, 289では「The destruction of the temple was the turning-point, partly for evil, but more for good, seeing that the nation as a political entity was doomed in any case」。

116 Davies, 1992, 82を参照のこと。

117 Baer, 1936, 15。Jehoshua, 1986, 51 f.やPatai, 1971, 48も参照のこと。

118 Patai, 1971, 40では「Judaism's global mission」。

119 Patai, 1971, 41にその抜粋がある。

120 Patai, 1971, 42 f.。

ユダヤ主義の歴史家であるDavid Philipsonはこの運動の本質を、伝統的なユダヤ主義の政治的国家的側面を批判し、ユダヤ主義を明確な宗教的使命を持った宗教と見なすところにあるとしている。祖国へと連れ戻すメシアの到来を毎日夢見るGaluthユダヤ主義は保守的で正統派のサークルにのみ留保されていた。Pataiは正統派の信仰告白と、日常の態度の間にある、言葉では説明しきれない「内的矛盾」があると主張する。理論と実践の典型的な矛盾がここでは見て取れるという¹²¹。メシアの待望にも拘わらず、経済国家における市民的自由を獲得することが、まさに問題となるときは、それでもやはり「現在の仕事」と「現実の政策」が必要である¹²²。

Pataiの影響のある書物は一方的な側面を伝えている。自らはGaluth思想の信奉者ではないにも拘わらず、Jehoshuaは彼の中に「ユダヤ民族本質の根本的要素」¹²³を見ている。これと関連する問題は、20世紀末においても「ユダヤ民族の本質を考えるユダヤ人が提起しなければならない非常に重要で、非常に根本的な問題である」のだと言う¹²⁴。Beck-Gernsheimもそれに関連づけているのだが、ワイマール共和国におけるユダヤ人政策としてのGaluthの重要性は多くの典拠から証明することができる。Leo StraussやJizchak Fritz Baer、この二人の立場は別の論文で書いておいたのだが¹²⁵、と並んで、ここではRaphael SeligmannとHans Joachim Schoepsの名前を列挙することができる。

1918年の革命を背景にした反ユダヤ主義的攻撃を目の当たりにして、Raphael Seligmannは1919年にユダヤ主義の諸問題というタイトルの書物を出版した。この諸問題の中にはGaluthの肯定と否定の問題も扱われた。

121 Patai, 1971, 49, 50.

122 Patai, 1971, 51. 「現在の仕事」と「現実の政策」という言葉は英文のテキストにドイツ語で書かれている。恐らくは保守系の人々の用語であろう。

123 Jehoshua, 1986, 55.

124 Jehoshua, 1986, 38.

125 Kauffmann, 1997. 特に9-23. Kauffmann, 2001.

「Galuthの肯定はこのようにユダヤ人精神の最も本質的な性格を示している。それは、古代から現代起源のあらゆる他の文化とは著しく違っていて、その精神性は特定の国家制度というものに依拠せず、むしろ独自の物質性、独自の土着性を造り出している。そのことによって、様々な文化形態の中にあっても、自己保存と自己主張をすることができたのである」¹²⁶。

Seligmannの見解によれば、ユダヤ国家は特別な仕方では物質化された、ユダヤ精神の発達にともないますます独特のものとなってきた「文化形成」の上に築かれたのだと言う。

「ユダヤ国家が文化の独立を達成するとき、それが起こったのはひとえにユダヤの精神性がますます具体化し、いわば濃くなり、文化が発展するにつれて、国家的・領土的確定を犠牲にして、ますます確固とした、ますます直接的な形で民族存在の精神的宣言を享受する傾向をますます明確に示したからである。また、このような仕方では精神性を自らある種の国家性にまで高めた。この国家性は領土策定を否定し、自己の基盤の上に独立王国を打ち立てることができた」¹²⁷。

Seligmannは「ユダヤ人の歴史展開は、まさしくこの物質化された精神性により、領土に固定した国家性を暗黙の内にますます否定し、それによってGaluthをまさに暗黙の内に肯定する傾向がある」¹²⁸と、泰然と主張できると考えた。「Galuth現象全体を個々の外部からもたらされた大災難的危機」に還元するのではなくて、「むしろユダヤ人精神構造のなんらかの内的連関において見る」¹²⁹を弁護した。「もしも非常に才能豊かで価値のある代表者たちがユダヤ国家の政治的な独立を最初から放棄していなかったとしたら、また、もしも民衆が昔から領土と離れた国家的存在という考え方に馴染んでおら

126 Seligmann, 1919, 148 f..

127 Seligmann, 1919, 149.

128 Seligmann, 1919, 150.

129 Seligmann, 1919, 150.

ず、もし大衆がその結果としてかつての故郷に対して冷静な無関心というものを出していなかったとしたら、密集してそこに住み、人生にどん欲なユダヤ人の大衆をパレスチナの土地からかくも完璧に片づけることなんか¹³⁰、ローマ人にも、Hadrian王にもできなかったであろう。Galuthの肯定は、「超国家社会的空間」での「領土と離れた国家的存在」の肯定は、勿論「必ず我々の文化的価値、我々のより優れた国家的存在」を前提にしているのだと言う¹³¹。1919年にはもう既にユダヤ人のコンテキストでは、領土的ドクマは、「後進的傾向」と見なされ、「文化敵対」や「精神的価値と能力に対する軽視」であるという言葉が語られる¹³²。勿論Seligmannは「非領土性を原理」に持ち上げる試みに内在する同化の萌芽には警告を発した¹³³。「ubi bene, ibi patria」（訳者注 祖国とは良きと思う所なり）という原則に従って行動するものは、文化内容を個人化し、その内容を、「国家的な徳目を犠牲にしておの、純粋に個人的な幸福」という意味で、恣意的なものに委ねてしまうのだと言う¹³⁴。

ワイマール共和国のドイツ・ユダヤ人のGaluth意識が存在することに言及する多くの文献の一つにHans Joachim Schoepsがある。Schoepsはむしろラジカルで、国家自由主義的ドイツ・ユダヤ人のグループに入る。彼らは「自由ユダヤ人連盟」や、Max Naumannが指導する「国家ドイツ・ユダヤ人連盟」やSchoeps自らが1933年に創設した「ドイツ前衛軍」に組織化され、一部には東部ユダヤ人に対しては否定的な態度を取っていた¹³⁵。Schoepsは1953年自ら編集した書物で、自らを三人称で「青年同盟から派生したグループ、『ドイツ前衛軍』、ドイツ・ユダヤ人親派の代弁者である」¹³⁶と述べた。

130 Seligmann, 1919, 150 f.。

131 Seligmann, 1919, 153.

132 Seligmann, 1919, 153.

133 Seligmann, 1919, 155.

134 Seligmann, 1919, 155.

135 Barkai/Mendes-Flohr, 1997, 91, 252, 261. Barkai, 1998, 123 f.を参照のこと。

136 Schoeps, 1953, 299.

また 30 年代半ばにゲシュタポによって禁止された書籍我々ドイツ・ユダヤ人から幾つかの文章をそこに引用している。この書物はベルリンのシオニスト・ラビのJoachim Prinzが書いた書物我々ユダヤ人に対抗して書かれたものである。Schoepsは 1934 年には「歴史の判決」はユダヤ人に不利な決定を下したこと、またドイツ・ユダヤ人はそれでもやはりその場に止まるべきだということを意識していたように思える。

「我々は下された決定を否定することはできないし、歴史が決定した判決を停止することはできない。それでもその真理と、それが真理からでたという有効性を疑う。(・・・)。我々が滅びるとき、我々は滅びる。我々と共に一個の真理も滅びる。(・・・)。1934 年の我々若い人間はもはや市民ではない。もう計算も熟慮もしない。生きかつ賭けに出るのみだ。例えこの賭で滅びようとも」¹³⁷。

Schoepsは「彼らがユダヤ人を実際には犠牲にになってしまう危険性がある」¹³⁸としてシオニストを批判した。Prinzの書物は一つの「生命感情」を表出している。「それは決してユダヤ的ではなく、今日の世界のあらゆる国家や民族に見られる活力論の本能反乱と看破できるものである。Joachim PrinzによってNietzscheとモダンな異教主義がユダヤ教会に入り込んできている」¹³⁹。シオニズムには「赤裸々な他への展望のない生命崇拜と此岸の肯定だけ」しかない¹⁴⁰。Schoepsは現代の無神論結果としてGaluthの否定がその原因だと見なしている。ユダヤ人なら、次のようなことをされたら、やっぱり腹を立てなければならないのだと言う。

「誰かが我々ユダヤ人にそのようなことを敢えて言うとき。数千年に渡るユダヤ人の運命、さらにGolus(Exil)においても切望していた救いとエルサレムの寺院を再び建てようとしたメシアのために、我々の父た

137 Schoeps, 1953, 300 f..

138 Schoeps, 1953, 302.

139 Schoeps, 1953, 302.

140 Schoeps, 1953, 302.

ちが味わった名状しがたい悲慘を考えて見ろ。そこにユダヤ教の信仰態度を行うことができず、それ故、すべてをまともに見ず、すべて間違ったことを語り、ユダヤの歴史歪曲というとんでもないことを行って、そして我々に次のように言う人が現れたのだ。君たちは明日にも救われるであろう。もしも君たちが自ら救われようとすればね。天国はそこにある。なぜそこへ行くのを躊躇うのだ。その時にユダヤ精神の存在を疑わせるような全く理解しがたいことが起こる。立ち上がり叫ぶ人はほとんどいない。これらすべてはユダヤ主義の完璧な没落である」¹⁴¹。

ユダヤ主義にはまさに「計算できないプラス」、つまり神の言葉があるのだと言う¹⁴²。ExilというのはSchoepsにはこの「計算できないプラス」の直接的な表現と見なされている。イスラエルの民は様々な民族の中へ、Golusの状態へとまき散らされたのだ。

「ユダヤ人がいる限り、世界が世界である限り、イスラエルの民はGolus、つまり追放の身である。(・・・) Golusとは先ずもってこの民の王が歴史の目に見える印を通して語られたこと、そしてそれによって主によって主の代わりに国民に使わされた人間王ダビデとその一族は、暫くの間、停止状態にされた。『この暫くの間』というのは主が再び目に見える印でそれを撤回しない限り続くのである」¹⁴³。

Schoepsは「神の民王」、この言葉はMartin Buberに由来のものであるが、という言葉を出す。イスラエルの民は神自らを王にし、存続する。「何千年も、国も文化も持たず、民族の習慣、王（訳者注 現世の王）の権力も持たずに、あるのは、主が持っている王権力だけで、主がイスラエルの民に課せられた王の掟を行うのである。イスラエルの民は他の民族に加えられることのない民族になった。なぜなら神との連合の民であり、神の同伴者であるか

141 Schoeps, 1953, 303. Herman Hesseは1934年4月に*Neue Rundschau*紙で「立ち上がった」。

142 Schoeps, 1953, 304.

143 Schoeps, 1953, 309.

らだ」¹⁴⁴。Exilの基礎は信仰であると言う。ユダヤの民は「信仰という生存の平地に新しく築かれ、その絆は人種とか血縁といった絆よりも強くて信頼できるのである」¹⁴⁵と言う。Schoepsが1934年に表現しているのだが、イスラエルの民が民族に間に分散することでユダヤ人は「世界民族」となり、この民族からは「それどころか自己の国籍の放棄が要請されているのだ」¹⁴⁶と言う。ユダヤ人はまた「本質的同时性」というと特徴がある「世界グループ以上」だとSchoepsは言う¹⁴⁷。彼にとってはこのような見方によって、Galuthユダヤ主義を支持する人全員が必ずしも知覚しようとしませんが、「世界の中への飛び込み」¹⁴⁸という可能性が開かれるのである。国家自由主義ユダヤ人たちは「生まれた民族と祖国に対してもユダヤ人の絶対的忠誠」の義務を負っている。そのことはSchoepsには良いドイツ人であることを意味したのである¹⁴⁹。

Galuth問題はワイマール共和国に特にZVfD内部には存在した。第一次世界大戦はユダヤ人の分散は最後にはどのようなことになるのかということを示明かにした。というのは、ユダヤ人はユダヤ人と戦うことを強要されたからである¹⁵⁰。1926年1月10日のZVfD州幹部会の議定書には、「アメリカのシ

144 Schoeps, 1953, 309.

145 Schoeps, 1953, 309.

146 Schoeps, 1953, 310.

147 Schoeps, 1953, 311. 「世界グループ以上」という方がより適切だろう。

148 Schoeps, 1953, 310.

149 Schoeps, 1953, 310 f. このことに関してはMattenklott, 1992, 139を参照のこと。

そこではJulius H. Schoepsは次のように報告している。彼の父は「プロイセン人で、保守派で、ユダヤ人」と定義していたこと。そして「私は彼が自ら『ドイツ人』であると言ったことを聞いたことがない」。Hans-Joachim Schoepsは1938のクリスマス・イヴにスウェーデンに亡命し、1946年にドイツに戻った。Marburg大学で教授資格をとり、それから他界する1980年までErlangen大学で教えた。彼のポストは1978年にバイエルン州によってカトリック教会協定ポスト変えられ、それにより、彼の後任者はカトリック信徒でなければならず、その任免に関してはBambergの司教の同意を必要とすることが決定された。Julius H. Schoepsの見解では、かれはそのことを「個人的な侮辱」と感じたとされる (Mattenklott, 1992, 136)。

150 Reinharz, 1981, 159.

オニズムはGaluthを今日肯定している」と書いている¹⁵¹。シオニズムのテーゼは現実には「シオニズムは今なお特別な生活維持、Galuthにおけるユダヤ的解釈を意味している」けれども、「非常に激しいGaluth否定」を含んでいる¹⁵²。シオニストの指導者Kurt BlumenfeldはGaluthの伝統は1928年に中断したと見なした。「当時我々はある種の閉じられた器の中で完全なユダヤ主義を保持していたが、今日この器は壊れ、我々は同化しただけではなくて、さらに悪いことは細分化したユダヤ人になっている。今日実際にはもはや一つの運命に従わない個人になってしまっている」¹⁵³。Siegfried Kanowitzはまさに今日Galuth思想は若い世代に広範囲に広がっているとBlumenfeldに反論した。「彼らの我々に対する批判はGaluthという概念を巡るものである。これらの人間がGaluthユダヤ主義の未来を憂慮して見ており、この地でユダヤ主義を打ち立てようと努めることを主たる使命にしていることを見過ごす訳にはいかない」¹⁵⁴。

ワイマール共和国の時代だけでなく、現在においてもDiasporaという考えはユダヤ政治にとっては、重要で、論理的且つ実践的にも有効な役割が果たされている。Abraham B. Jehoshuaのような世俗的ユダヤ人はGaluthの意味をそこから出てくる危険性のゆえに認めている。Galuthの考え方は廃止されなければならないしユダヤ人定義も変更しなければならないと言う。「宗教的要素の力を削いで、国家的要素を強める方向に。(・・・)。それを達成するためには宗教の力を弱くし、その根本的な価値のいくつかを無効にし、一番重要なのは、彼らの権威の新しい内的源泉を開発しなければならない。(・・・)即ち宗教的共同体をセクトに分裂させることで、もしも我々が権

151 Reinharz, 1981, 362. 反対にPatai, 1971, 37では、アメリカのユダヤ人は「emphatically denied that they were in exile」と書かれている。

152 Reinharz, 1981, 397, 411.

153 Reinharz, 1981, 401.

154 Reinharz, 1981, 410 f..

威のさらなる中心を作るときのみ、変革は起こるであろう」¹⁵⁵。

BoyarinとBoyarinはそれとは逆にDiasporaの理念に大いなる希望を見えており、文化的社会的アイデンティティというコンセプトを支持している。このコンセプトは「an alternative to the model of self-determination, which is, after all, in itself a Western, imperialist imposition on the rest of the world」と理解されねばならないし、「We propose Diaspora as a theoretical and historical model to replace national self-determination」¹⁵⁶だと言う。超国家社会空間としてのDiasporaのコンセプトは系譜学、領土主義という不幸な二者択一も、また（キリスト教的）普遍主義や（ユダヤ的）特定神寵説にも存在する潜在的レイシズムを克服することの手助けをし、イスラエルの一貫した平和政策の基礎につなげることができるのだと言う。彼らの論文の付録に彼らの考えを明示するために意見表明文を載せている。それは、Jehoshuaの論文でも言われているように、「反シオニズム的で」、「エルサレムで生活する過激で宗教的な集団」Neturei Karta（エルサレム市の保護者）が1992年にワシントンの和平会議で行った意見表明文である。その中では次のように書かれている。

「The Jewish people are charged by divine oath not to seek independence and cast off the yoke of exile which G-d decreed, as a result of not abiding by the conditions under which G-d granted them the Holy Land. We repeat constantly in our prayers, 'since we sinned, we were therefore exiled from our land.' G-d promised to gather in the exiled Jews through His messiah. This is one of the principles of the Jewish Faith.

[...] Judaism teaches that the Jew and non-Jew are to coexist

155 Jehoshua, 1986, 78 ff.. また 83 も比較せよ。後者では「過剰なユダヤ教育が時にはイスラエルに戻ろうとする欲求を弱めている」とある。

156 Boyarin, 1992, 711.

in cordial and good neighbor relationship. We Palestinian Jews have no desire to expand our places of residence and occupy our neighbors' lands, but only to live alongside non-Jewish Palestinians, just as Jews live throughout the world, in peace and tranquility」¹⁵⁷。

VI 結論

ユダヤ人の歴史は多くの点で、グローバル化の条件で政治的行動の幾つかの前提と可能な結末は何かということに関して豊かな示唆を与えている。その際に可能性と危険性を秤に掛けるのだが、それは楽観主義とか悲観主義の問題ではない。社会学的風景と関連している危険に注意深く目を向けるとしても、「グローバル化懐疑論」とは無関係である。さらに詳細で科学的な分析と歴史的・政治的経験はグローバル化社会学の主要なテーゼの幾つかを覆すことになる。

(1) 超国家的社会空間における脱ローカル存在には、Galuthユダヤ主義を模範とする安定した宗教的ないし文化的アイデンティティが前提となる。ユダヤ人の体験は境のない苦しみとしての国境のない生活を示している。それは、確固とした信仰を基礎に耐えるか、それともそれなりの政治上の帰結を伴いながらも、思想を変節することでそれから逃げる、一つの殉教と見なされている。それにも拘わらずGaluthユダヤ主義の理念には、まさに現在近東での政治情勢に鑑みて今一度取り組むアプローチが横たわっている。特定の領土に及ぼす政治的コントロール抜きでまた、「よそ者の」住民を追い出すことなく、特別な文化を維持することにある民族が成功をおさめることができることをDiasporaは示しているのだとBoyarinは言う。社会的な特殊性を放棄することは人間生活の貧困化をもたらし、抑圧の前兆であるかも知れない。それでもやはり、文化的アイデンティティを強固にすることで主権を放棄す

157 Boyarin, 1992, 724からの引用。Jehoshua, 1986, 128 f.。

ることは、この両者が毎日何千人という生命を奪っている¹⁵⁸現代からの一つの前途有望な逃げ道を開いているのだと言う。その場合しかし、ユダヤ人の歴史においてGaluthが前提だと明らかになった宗教的な力が動員できるかどうかは、ここでは未決定のままにしておかざるを得ない。

(2) 宗教的ないし文化的前提がない場合は、アンビヴァレントな影響を持つ場の政治的論理が働く。ユダヤ人のケースではそれは一方では伝統的なアイデンティティの犠牲のもと同化の努力になった。また他方においてポスト同化シオニズムは領土と結びついた政治権力の固定化を目指した。このことは必ずしも純粋にユダヤ人の特殊性の問題でないことは、東西紛争以降の生じた途方もない潜在的暴力と結びついている国粋主義的国家の細分化が証明している。

(3) いずれの場合でもユダヤ主義に代表される超国家アイデンティティはその政治的・社会的状況に左右される。ワイマール共和国時代に広まった自由主義に対する懐疑は、制度的な保証すら社会的差別を効果的に阻止できなかった体験に基づいている。Ignatz Bubisの例はこのメカニズムが現代まで働いていることを証明している。Beck-Gernsheimはワイマール時代に、生活形態が非ユダヤ系隣人とほとんど区別することができないユダヤ人のほとんど誰もがアイデンティティを取り替えること、「Passing」で身を守ろうとしなかったことを、パラドックスであると見ている¹⁵⁹。彼女の意見によれば、その理由は他者自覚と自己自覚の差についての「悲劇的な誤謬」にあるのだと言う。ユダヤ人は「自分たちがドイツ人であり、ドイツ・アイデンティティを当然の如く信じ込み、他のアイデンティティを考えなかった」のが原因だと言う¹⁶⁰。ドイツ人が「Passing」によってドイツ人になることでどんな利益があるというのだろうか。事実ここで出てきているのは誤謬と言うよりも、政

158 Boyarin, 1992, 723を参照のこと。

159 Beck-Gernsheim, 1998, 143。

160 Beck-Gernsheim, 1998, 144。

治的・宗教的・文化的動機が絡み合った状態である。例えば社会がそれを許しても、シオニストや経験深い信者にとってはPassingは考慮の対象にならない。1932年にドイツを捨てたLeo Straussは1962年にシカゴで*Why we remain Jews*²という講演を行った。彼の見解によれば、過去や運命からあっさりと逃げるができると思うのは迷信だろうとしている。

(4) 社会的な行動範囲の拡大、それと結びついた空間的、社会的、文化的可動性の増大は宗教的・文化的アイデンティティに加える崩壊の圧力をさらに高めるのである。Richard Sennettはこのことに関連して*Corrosion of Character*という言葉を使う。行為ネットの超地域拡大によって、この可能性に反応する個人は「生活環境をコントロールするにはほど遠いのである。ネットワークの非連続性は個々人の意識に不安定を生み出す」¹⁶¹。彼の書物のドイツ語のタイトルは*Der flexible Mensch* (訳者注 柔軟な人間) であるが、Sennettの診断では柔軟な人間は「低レベルで皮相的な」生活へと強制される¹⁶²。不安定、無方向、トラウマ、葛藤、「状況がもっと悪化するという恐れから出てくる臆病や不安」、それらはグローバル化が造り出す影響の中ではまだ無害なものに所属するのだと、Yehezkel Drorはローマ・クラブに宛てた陰鬱な報告書で明言している¹⁶³。変化は手に入れなければならないチャンスも与えていることは疑いが無いが、それでもそのような挑戦には特別な注意深さも要る。「空間という概念をいじることは、広範囲な影響を人間の生活と社会的構造に及ぼすだけに、そのような変化は、それがどのようなのかは今日まだほとんど言うことができないのほどのラジカルな結果を引き起こすかも知れない」。¹⁶⁴

161 Sennett, 1998, 112.

162 Sennett, 1998, 132.

163 Dror, 1995, 58.

164 Dror, 1995, 71.

VII. Literatur

Albertz, Rainer (1998): Die Exilszeit als Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte: Die neubabylonischen Königsinschriften als "Primärquelle". In: Lester L. Grabbe (Hrsg.): *Leading Captivity Captive: 'The Exile' as History and Ideology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 22-39.

Das Alte Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen. Für die Psalmen auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, 1980.

Baer, Jizchak Fritz (1936): *Galut*. Berlin, 1936.

Barkai, Avraham (1998): *Hoffnung und Untergang: Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Mit einer Einführung von Ursula Büttner. Hamburg: Hans Christians Verlag, 1998.

Barkai, Avraham; Mendes-Flohr, Paul (1997): *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*. Band IV: *Aufbruch und Zerstörung 1918-1945*. München, 1997.

Beck, Ulrich (1997): *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Beck, Ulrich (1998): *Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich? Eine Einleitung*. In: ders (Hrsg.): *Politik der Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, 7-66.

Beck-Gernsheim, Elisabeth (1998): *Schwarze Juden und griechische*

- Deutsche. In: Ulrich Beck (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, 125-167.
- Beck, Ulrich (1999): Globalisierung als Unterscheidungsmerkmal der Zweiten Moderne. In: Schmidt, Gert; Trinczek, Rainer (Hrsg.): Globalisierung: Ökonomische und soziale Herausforderungen am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1999, 535-549. (Soziale Welt: Sonderband; 13).
- Beisheim, Marianne; Dreher, Sabine; Walter, Gregor; Zangl, Bernhard; Zürn, Michael (1999): Im Zeitalter der Globalisierung? Thesen und Daten zur gesellschaftlichen und politischen Denationalisierung. Baden-Baden: Nomos, 1999.
- Blum, Erhard (1995): Volk oder Kultgemeinde? Zum Bild des nachexilischen Judentums in der alttestamentlichen Wissenschaft. In: Kirche und Israel, 10, 1995, 24-42.
- Borries, Achim von (Hrsg.) (1962): Selbstzeugnisse des deutschen Judentums 1870-1945. Frankfurt am Main: Fischer, 1962.
- Bouretz, Pierre (1999): La crise théologico-politique du Judaïsme moderne: Sur les fondements de la pensée politique de Leo Strauss. In: Christoph Miething (Hrsg.): Politik und Religion im Judentum. Tübingen: Niemeyer, 1999, 37-60. (Romania Judaica; Bd. 4).
- Boyarin, Daniel; Jonathan Boyarin (1992/1993): Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity. In: Critical Inquiry, 19, 1992/1993, 693-725.
- Carroll, Robert P. (1998): Exile! What Exile? Deportation and the Discourse of Diaspora. In: Lester L. Grabbe (Hrsg.): Leading Captivity Captive: 'The Exile' as History and Ideology. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 62-79.

- Davies, William D. (1974): *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- Davies, William D. (1992): *The Territorial Dimension of Judaism*. Minneapolis, 1992.
- Dror, Yehezkel (1995): *Ist die Erde noch regierbar?* München: Bertelsmann, 1995.
- Giddens, Anthony (1997): *Jenseits von Links und Rechts: Die Zukunft radikaler Demokratie*. Aus dem Englischen von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Grabbe, Lester L. (Hrsg.) (1998): *Leading Captivity Captive: 'The Exile' as History and Ideology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Hackeschmidt, Jörg (1997): *Die Erfindung einer jüdischen Nation: von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1997.
- Herzl, Theodor (1968): *Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Neudruck der Erstausgabe 1896. Osnabrück, 1968.
- Holländer, Ludwig (1929): *Deutsch-jüdische Probleme der Gegenwart: Eine Auseinandersetzung über die Grundfragen des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens E. V.* Berlin: Philo-Verlag u. Buchhandlung, 1929.
- Jehoshua, Abraham B. (1986): *Exil der Juden: eine neurotische Lösung?* Essays. Sankt Ingbert: Röhrig, 1986.
- Kauffmann, Clemens (1997): *Leo Strauss zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1997.
- Kauffmann, Clemens (2000): *Strauss und Rawls: Das philosophische*

- Dilemma der Politik Berlin: Duncker & Humblot, 2000.
- Kauffmann, Clemens (2001): Politik und Judentum: Leo Strauss. In: Wilhelm Bleek; Hans J. Lietzmann (Hrsg.): Moderne Politik: Politikverständnisse im 20. Jahrhundert. Opladen: Leske und Budrich, 2001, S. 161-179.
- Mattenklott, Gert (1992): Über Juden in Deutschland. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1992.
- Patai, Raphael (1971): Tents of Jacob: The Diaspora – Yesterday and Today. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1971.
- Pinsker, Leon (1932): "Autoemanzipation!" Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden. Mit einer Vorbemerkung von Achad Haam. Vierte Jubiläums-Auflage. Berlin, 1932.
- Pries, Ludger (1998): Transnationale Soziale Räume. In: Ulrich Beck (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, 55-86.
- Reinharz, Jehuda (Hrsg.) (1981): Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882-1933. Tübingen: Mohr, 1981.
- Robertson, Roland (1992): Globalization: Social Theory and Global Culture. London; Newbury Park; New Delhi: Sage Publications, 1992.
- Robertson, Roland (1995): Globalization. In: M. Featherstone u. a. (Hrsg.): Global Modernities. London, 1995.
- Robertson, Roland (1998): Glokalisierung. Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Ulrich Beck (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, 192-220.
- Ruppin, Arthur (1931): Soziologie der Juden. In zwei Bänden. Berlin:

- Jüdischer Verlag, 1931.
- Schoeps, Hans Joachim (1953): Wir deutschen Juden. In: ders. (Hrsg.): Jüdische Geisteswelt: Zeugnisse aus zwei Jahrtausenden. Darmstadt und Genf: Holle Verlag, 1953, 299-312.
- Seligmann, Raphael (1919): Probleme des Judentums. Wien; Berlin: R. Löwit Verlag, 1919.
- Smend, Rudolf (1882): Über die Genesis des Judentums. In: Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, 2, 1882, 94-151.
- Strauss, Leo (1997): Gesammelte Schriften, Band 2: Philosophie und Gesetz; Frühe Schriften. Stuttgart, Weimar: Metzler Verlag, 1997.
- Torrey, C. C. (1910): Ezra Studies. Chicago: University of Chicago Press, 1910.
- Toury, Jacob (1966): Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland: Von Jena bis Weimar. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1966.
- Werlen, Benno (1993): Society, Action and Space: An Alternative Human Geography. 1993.
- Zürn, Michael (1998): Regieren jenseits des Nationalstaats: Globalisierung und Denationalisierung als Chance. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.