

ドイツ・ユダヤ人の「同化」とその影響

——第二帝制期以降のドイツ・ユダヤ人の
改宗・混合婚・愛国心——

長 田 浩 彰

1. はじめに

「ドイツ人であること」、そのことが、同権を得てドイツ国民となった第二帝制期以降のドイツ・ユダヤ人にとって持った重みは、計り知れないほど大きいようである。彼らは、それまでの権利を制限されたマイノリティーから、ここで、少なくとも法律上は、マジョリティーと同じ位置に置かれ、統合されることとなったわけであるから。しかも彼らに特殊なのは、彼らが、ユダヤ人に同権を与えるかどうかという非ユダヤ人側の1世紀近くに及ぶ議論とその間の部分的権利授与・その取り消しという事態を経験し、自身の側でも意識的に自らの特殊性を捨て、ドイツ社会に適合しようとして努力するという状況を経ていたことである。その過程を経てドイツ帝国の成立の結果、彼らに一律に与えられた待望の同権であったが故に、それを得た彼らには、「ドイツ人であること」は、まさに何物にも代えがたい程の価値を意味したのではないかと思われる。そのことは、バルフォア宣言以降、「ユダヤ人国家」実現の可能性が高まっていくにもかかわらず、ナチ党の政権獲得以前には、ドイツ・ユダヤ人のパレスチナへの大量移住が生じなかったことから窺えよう⁽¹⁾。まさに、それは、彼らがドイツ文化ヘゲモニーに大いにからめ取られていた結果とも言える。

その際のヘゲモニーとは何か。それは、支配層の政治的権力や経済力と同等ではなく、それらにはっきり裏打ちされる場合、またそれらが直接見

えてこない場合も含めて、それらから派生したいわば、文化的・社会的規範を広くその社会に与え得る、つまり、その社会の多くの民衆の合意を組織し得る「権威」的影響力ないし、知的・道徳的指導力であると、一応ここでは考えておきたい。

その状況を具体的に捉えるには、ある社会におけるマイノリティーの側からのマジョリティーへの文化的・社会的「同化」の試み、ないし、その進展状況を見ることも、一つの方法ではあるまいか。その意味で、本稿では、ドイツ・ユダヤ人のドイツ社会への「同化」の問題を取り上げる。「同化」ということはどういうことなのか、それは、何を以て具体的に捉えられるのか、また、それはどういう影響を彼らに及ぼしたのか、以下、不十分ではあるが、本稿でその一部を考察していきたい。

2. 「同化」の定義

研究者M. A. カプランは、「同化」とは「どんなユダヤ的なものの保持にも注意しないこと」つまり自らの「意識的、半ば意識的なアイデンティティーや友好関係、および『文化』＝社会的に伝達される行動パターン、諸々の技術、信仰（信条）、制度、その他その社会の思考特性や活動の所産の総体一を無視すること」を意味すると考える。そして、「その社会の多数派の諸々の慣習や文化パターンの多くを受け入れ、同時に一意識的ないし無意識的に一自身のエスニックな、ないし (and/or) 宗教的な特性は保持する」状況を「文化変容」(Acculturation) という言葉で定義している⁽²⁾。つまりこれらの定義では、「同化」とは、いわば「ユダヤ人であることを完全にやめる」ことであり、それとは別の状況が「文化変容」という言葉で表わされている。ある意味で非常にすっきりした定義であり、これに従えば、第二帝制期以降のドイツ・ユダヤ人の大多数は、「文化変容」の状況にあったのであり、「同化」していたのはごく少数のグループにすぎなかったことになる。というのは、小結を先取りすれば、ユダヤ人であることとドイツ人であることは、彼らの多くにとって、決して相矛盾する

ことと捉えられてはいなかったようであるから。

ただ、ドイツ・ユダヤ人のドイツ社会への「同化」を考える際、これだけでいいのであろうか？ なぜ彼らは「同化」しようとするのか、なぜ「ユダヤ人であることをやめようとするのか」という点を考えれば、そこにあるのは、「同化」したユダヤ人であろうと、「文化変容」の状況にあるユダヤ人であろうと、周囲のドイツ人社会に統合（Integration）されたいという考えである。そして、「同化」した状況であろうと、「文化変容」の状況であろうと、彼らが、当時のドイツを「わが故郷」と感じていたことに何ら変わりはないのではなかろうか。それは、「はじめに」で挙げた例以外にも、たとえば、ナチ党の政権獲得直後にすべてのドイツ・ユダヤ人が荷物をまとめたわけでもないこと、また、国際世論なども考慮したナチ政権による反セム主義的行動の一時的抑制や景気の回復を受けて34年には、国外移住申請者数が激減し、さらにドイツへ戻ってくるユダヤ人すら存在した⁽³⁾ことにも裏づけられている。

ワイマル期のドイツ・ユダヤ人のそういった感情を、研究者P.ゲイは以下のように分析する。「このドイツに属しているという感情は、おおいに将来有望であると感じさせてくれた過去と、センセーショナルな事件に脅かされても決して絶望的ではない現在が抗しがたく入り混じっ」て生み出されきたものであると。ただ、ドイツを「わが故郷」と感じるといっても、そこにはドイツ・ユダヤ人の単一の雛型があったわけではない。それは、「ドイツ人であること」に、単一の雛型がそもそもないからである。彼は続ける。「人は、よきドイツ・ユダヤ人であり、あらゆる宗教を強く拒絶することもできた。また、よきドイツ・ユダヤ人であり、定期的にシナゴグを訪れることもできた。またそれどころか、よきドイツ・ユダヤ人であり、この共和国を拒絶することもできた。『同化すること』*Assimilierung* を、単にあらゆるユダヤ的なものを完全に拒絶すること、[ユダヤ人としての] 自らの系統 *Abstammung* を卑劣にも否定することだけ理解するならば、ドイツ・ユダヤ人の統合のある一面を捉えたにすぎな

い」のであると⁽⁴⁾。

以上のゲイの指摘をふまえて、「同化」を考えた場合、そこに必要な要素は、多数派文化に属する客観的要因（たとえば言語、慣習、装束など）の獲得以上に、その文化との主観的な、つまり情緒的ないし知的な自己同一化の達成であると言えよう。研究者P.ホーニツヒマンは、「同化」を他文化への統合のプロセスを示すものとし、とりわけ、他文化の価値体系を受容することとする。それに対し、「文化変容」を彼は、そういった主観的な他文化との自己同一化要因の獲得（主観的文化変容）と、他文化に属する客観的な意味での諸要因の単なる獲得（客観的文化変容）に二分する考え方を引き、とりわけ後者の意味をそれにもたせて「同化」とは区別して利用している⁽⁵⁾。これに従えば、ドイツ・ユダヤ人のドイツ社会への「同化」には、ユダヤ的なものを完全に捨て去ることはかならずしも必要ではなくなろう。もちろん、個々のユダヤ人にとって、自らのなかにあるユダヤ的な部分が、受容したドイツの価値体系に抵触しない限りにおいてという条件は付くが。

こういったホーニツヒマンによる「同化」の概念規定に、私は従いたいと考えている。そして、法的レベルでの同権を得た第二帝制期以降のドイツ・ユダヤ人の多くが、ゲイの分析にあったように、ワイマル期にはまさにドイツを「わが故郷」と感じられる程「同化」していたと捉えても間違いではないと思われる。以下、まず、その点を検証してみたい。

3. 「同化」現象—数量化可能なものを中心に—

さてその際、「同化」の状況を具体的に何に見るべきか？「同化」を他文化の価値体系の受容と理解すれば、数量化し得る現象としての彼らの、無宗教化、改宗、幼児洗礼、ユダヤ・ゲマインデからの脱退、混合婚等は、「同化」の最も先鋭化した状況であるとも理解できよう。しかし、たとえば、改宗者の増加を単に「同化」状況の進展の結果ということのみで把握することは、事実誤認に陥ることもある。N.ザムターは、19世紀のドイ

ツ・ユダヤ人の改宗増加の波を1822-40年と80年代以降の2つとし、前者の原因をユダヤ人解放の遅れに、後者を反セム主義の勃興に求めている⁽⁶⁾。つまり、それは、政治的圧力への彼らのリアクションを示しているというわけである。この点からすれば、幼児洗礼についても、それを新生児にほどこす両親の意図を考える必要に迫られよう。また他方、厳格な宗教的教義からの解放や社会の世俗化・脱宗教化という近代社会のたどる一般的方向に照らしてそれらを見れば、改宗や幼児洗礼をドイツ・ユダヤ人の周囲への「同化」進展の結果行い得る行為として捉えることも、完全な誤りとは言えないのではあるまいか。

上に挙げた諸現象は、大きく2つのグループに分類しうる。無宗教化、改宗、幼児洗礼、ユダヤ・ゲマインデからの脱退は、ドイツ・ユダヤ人の側のみで個人的に行い得る「脱ユダヤ化」現象であるのに対し、混合婚は、非ユダヤ教徒のパートナーを必要とする「統合化」現象である。ホーニツヒマンによる「同化」の定義からすれば、これらの中で、混合婚が最も純粋に「同化」の達成を表現する現象であるとも言えるかもしれない。つまりそこには、政治的圧力からの逃避という導因を加味する必要がさほどないと思われるからである。以下、19世紀から20世紀にかけての両グループの数量的変化に注目してみたい。

まず、第一のグループについて。ドイツ・ユダヤ人の改宗に関しては、彼らを受け入れるキリスト教教会の側の資料から、また、ゲマインデからの脱退に関しては、ユダヤ・ゲマインデの側の資料からそれぞれ類推することが可能である。しかし、無宗教化に関しては、ユダヤ・ゲマインデに完全に記録されるわけではなく、幼児洗礼に関しても、教会の側では、ユダヤ教からの改宗とは取り扱われず、生まれながらのキリスト教徒と記録されるので、なかなか捉えがたい。改宗とユダヤ・ゲマインデからの脱退⁽⁷⁾という現象の関係についても、さらに説明を要する。

一言でいえば、両者は、同一現象ではない。まず、ゲマインデからの脱退に関して説明したい。プロイセンでは、1847年のユダヤ人立法以降、ユ

ダヤ教徒であるかぎり、必ずその地区のユダヤ・ゲマインデに所属しなければならなかった。ゲマインデはある程度の自治を与えられ、宗教関係の施設・教育の維持、メンバーに対する扶助等のため、独自の税金の徴収を認められていた。この状況では、ゲマインデに属することなしにユダヤ教徒であることはできなかった。しかし、ビスマルクによる文化闘争のなかで1873年に教会脱退法一教会に所属せずとも信者でありうることを認めるもの一が出され、76年にユダヤ人にもそれが認められることになって、事態は一変する。ユダヤ教内にも、改革派、新正統派といった新たな宗派が19世紀のドイツでは生まれ、とりわけ改革派が多くのゲマインデに浸透していく中で、少数派となった正統派が信仰上の自由を主張して要求したのがこれであった。これにより、自分の宗派にそぐわないゲマインデから脱退しても、ユダヤ教徒をやめることなくそこに居住することもでき、また新たな独自のゲマインデを設立することもできたわけである。脱退申請は、居住区の区裁判所に出され、審査され、一定期間ののち（その間に資料の写しはゲマインデ幹部会にも渡され、申請者への説得も可能である）許可された。脱退が認められれば、ゲマインデへの納税も免除された。また逆に、教会で洗礼を受けてキリスト教徒になっても、ゲマインデのメンバーのままでいられた。既に受洗した元ユダヤ教徒であっても、14才未満であれば、区裁判所に脱退申請をすることはできなかったのである⁽⁹⁾。以上から、改宗は、教会が取り扱う宗教上の「脱ユダヤ化」であるのに対し、ユダヤ・ゲマインデからの脱退は、裁判所が取り扱う民事上の「脱ユダヤ化」という性格を持つ、と私は考えている。

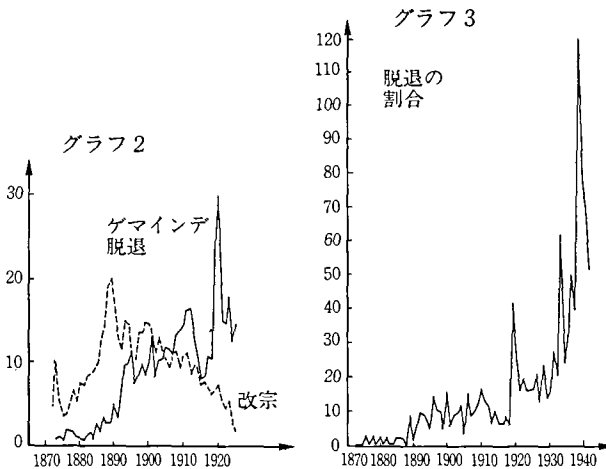
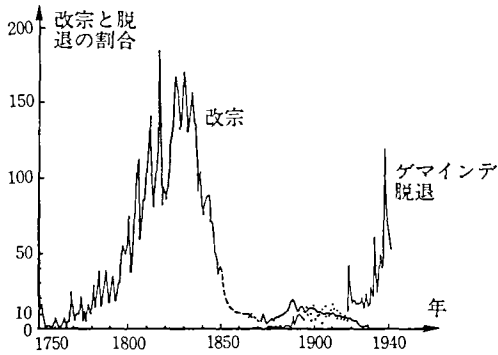
これら両現象が、どういう相関関係を持っているのか？研究者ホーニツヒマンによる、ベルリンのケーススタディ⁽¹¹⁾からそれを見てみたい。ただし、それが、ドイツ・ユダヤ人の状況を明確に代弁するサンプルであると言い切ることは残念ながらできない。たとえば、改宗者の数にしても、大都市の与える匿名性を利用して、改宗のために他地域からベルリンにやってくるドイツ・ユダヤ人を含んだものなのである。ただ、第二帝制期にはドイ

ツ・ユダヤ人の約3分の2がプロイセンに居住していたこと、またその中で、彼らの都市への集中が、プロイセン国民全体のそれをはるかに凌駕していたこと等は考慮に入れられるべきであろう。1910年の段階では、人口10万人以上の都市にプロイセン・ユダヤ人の54.5%、プロイセン国民全体では約25%、人口2万人以上の都市にはそれぞれ、約71%、約37%が居住していたのである。⁽¹²⁾

折れ線グラフ1～3を見ていただきたい。それらは、ベルリン・ユダヤ・ゲマインデにおける毎年ごとの脱退者およびベルリンでのエヴァンゲリッシュへのユダヤ人改宗者を、メンバー1万人に占める割合で表わしたものであり、2、3は1の一部を拡大したものである。⁽¹³⁾ 1の中の受洗のグラフの1850-73年の部分は数値が欠如しており、ある程度の類推である。また、資料の関係上1930年で止まっている。さらに、脱退のグラフの1895-1918年の部分は、変動が激しいので、実線で結んでいない。詳しくは2を参照していただきたい。

さて、グラフ1を見て全体的に言えることは、「脱ユダヤ化」の方法が、19世紀と20世紀とでは異なっているということである。とりわけワイマル期から第三帝国期にかけては、はっきりとその方法としてゲマインデからの脱退が取られていることがわかる。一言でいえば、「脱ユダヤ化」現象の世俗化であり、必ずしも改宗は伴わない状況が進んでいると言えよう。これは、ドイツ社会において宗教の占める重要性自体が薄れている表れと言えるのかもしれない。ホーニツヒマンは、19世紀前半の改宗者の割合の増加と40年代前後からの急速な割合の低下を、ドイツにおけるユダヤ人解放過程の停滞・反動化へのリアクションと、また19世紀末以降現われ、ナチ第三帝国下でクライマックスを迎えたゲマインデからの脱退の割合を、反セム主義運動の興隆へのリアクションと捉え、第二帝制期、とりわけ世紀転換期以降から第一次大戦前までは、両現象がほぼオーバーラップし、相互に作用する時期があるが、両者は、独立した動きであると解釈している。彼はまた、ユダヤ人がゲマインデから脱退するに至る決定的要因を彼

グラフ1：ベルリンにおける改宗とゲマインデ脱退の割合



出典：Honigmann, Jewish Conversions...,
S. 12, 21, 31. グラフ2のみ、その一部分を利用

らの「同化」と彼らへの政治的プレッシャーの2つとし、それらの相互作用を次のように規定している。つまり、ユダヤ人の「同化」進展が脱退者予備軍を蓄積し、ユダヤ人への政治的圧力が脱退運動を引き起こすことになるというのである。よって、ユダヤ・ゲマインデの中に「同化」した者の割合が増えれば、脱退の割合もまた増加するし、一方、「同化」した者

の割合が一定のままでも、外部からの圧力が高まれば、脱退者の割合は高まることとなる。⁽¹⁴⁾確かにグラフ3を見れば、ワイマル期を示す1920年代から33年までは、1919年（反セム主義運動の高揚の年）を除いて、それ以前の第二帝制期よりも相対的にゲマインデ脱退の割合は、より高くなっているようである。第二帝制期に比べてワイマル期にはドイツ・ユダヤ人の社会進出の可能性はさらに広がったと思われるので、これは、彼らの「同化」進展を裏づける指標とも理解できる。

次にグラフ2を見てみよう。これは、ホーニツヒマンに従えば、反セム主義運動に対するリアクションである。改宗の割合を示す点線は、1880年代末をピークとして一定の割合で低下し、1920年代においてもグラフ1で追えば、漸次下がっている。ゲマインデ脱退を示す実線は、1900年代前半に点線を上回って以降、第一次大戦期と19年の例外を除いて、ワイマル期にむかって漸次上昇している。ここで私が注目したいのは、脱退の割合が改宗の割合を上回ること、すなわち、ユダヤ・ゲマインデを脱退してもキリスト教徒にならないドイツ・ユダヤ人の割合が増加し始めたことである。それ以前では、脱退と改宗は、時期が前後しても、結局は1セットとして行われていたことであろう。そしてそうであれば、脱退が改宗の割合を上回ることにはないわけである。グラフ2の中で脱退よりも改宗の割合が多い状況は、脱退宣言を裁判所で行えない14才未満のドイツ・ユダヤ人子弟の改宗や、地方からただ改宗のためにベルリンへやってくるドイツ・ユダヤ人を含んだ割合であること⁽¹⁵⁾で説明される。

さて、ゲマインデを脱退してもキリスト教徒にならないドイツ・ユダヤ人の割合増加をどう評価すべきか。彼らは、先にも述べたように、ドイツ・ユダヤ人の「同化」の最も先鋭化した部分、すなわち、「同化」ピラミッドの頂点に立つ連中の一員である。その彼らが、反セム主義の高揚という政治的圧力に際して、「脱ユダヤ化」の最後の一步を踏みだす時に選んだことは、キリスト教徒になることではなく、ただ公にユダヤ教徒とカウントされないことである。そのことによって、外圧から逃れられ、ドイツ

社会への受け入れには支障ないと、彼らは、考えたわけであろう⁽¹⁶⁾。世紀転換期以降のドイツ社会の世俗化・脱宗教化状況を反映した世俗的「脱ユダヤ化」現象の広がりや、彼らの割合の増加に見ることができよう。これをさらに広げて考えれば、「同化」実践の最たる連中ですらそうであるように、ドイツ・ユダヤ人に広く一般的に、ユダヤ教信仰が同権を有するドイツ国民としてドイツに生活することへの障害とはもはや見做されなくなっていたことが、そこから類推できるかもしれない。その際言いたいのは、ドイツ・ユダヤ人一般にユダヤ教信仰が薄れたということでは必ずしもない。逆に、仮にはあるが、厚く信仰していてもいいわけである。ただ、そのことが、「同化」の際に、それほど障害とは考えられなくなっていたのではないのか、ということである。

第2のグループに挙げた混合婚にも、同じような状況を見て取ることができる。第1グループが、先鋭的「同化」の完了を目指した意識的行為であったのに対して、この混合婚は、別に「同化」の完了を求めての行為ではない。「同化」をとりわけ他文化の価値体系の受容と考えれば、それができている表れ、「同化」完了を示す指標のひとつとして、混合婚を見ることができのではなからうか。ただ確かに、1901-08年の間の混合婚の際の相手の74.45%がエヴァンゲリッシュであり、彼らがドイツ人口に占める割合62.1%（1905年）を上回っていることに、よりドイツ社会の模範像に近づきたいという混合婚上の意図を見る考えもある⁽¹⁷⁾。しかし、混合婚の多い大都市の多くがプロテスタント地域にあること、また、カトリック系市民のほうがより教会の影響下にあつて混合婚へと至るのが困難であつたこと⁽¹⁸⁾、等にその理由は求められるべきではなからうか。

19世紀前半のドイツにおいては、異教徒との結婚には必ず改宗が必要とされた。しかし、半ば前後から少しずつの邦国で、混合婚が公認され始めた。48年には、ブラウンシュバイクとヘッセン＝カッセルで、さらに51年にはハンブルク、ザクセン、バーデンがそれに続いている⁽¹⁹⁾。混合婚にさらなる道を開いたのは、民事婚の導入であろう。教会によらず、市町村の戸

籍役場に届けるだけのそれは、1875年に帝国全体に適用される⁽²⁰⁾。ただ性科学者M. マルクーゼは、1912年に混合婚増加の原因に関して次のように述べている。民事婚導入に混合婚増加の最大原因があるわけではなく、宗教やその教義から生じていた束縛がもはやその意味を失いつつあることに原因がある。また、職業活動の場が家庭内から工場や会社など社会のなかに広がり、結婚適齢期の若者が精神的にも空間的にも家族やその権威から解放され、キリスト教徒の若者たちと交際し、恋愛する機会が増えてきたこともその原因である。そういった諸条件を満たす大都市の産物が、混合婚であると、マルクーゼは述べている。これは、ドイツ・ユダヤ人の混合婚件数の変化と彼らの結婚に占める%の変化の表1を、比べてみればうなず

表1：ドイツ・ユダヤ人の混合婚件数（左側）と彼らの結婚全体に占めるその%（右側）の変化

(年)	(件)	(年)	(%)	ユダヤ人 同族婚	ユダヤ人 混合婚	(年)	(%)
1900-1904	3,519	1901-1905	9.0			1876-80	15.2
1905-1909	4,515	1906-1910	11.9	(年)	(件)	1886-90	16.5
1910-1914	5,687	1911-1915	19.0	1881-89	4,170	1895-99	17.1
1915-1919	6,158	1916-1920	19.3	1890-99	5,738	1901-10	17.0
1920-1924	9,694	1921-1925	21.0	1900-09	6,078	1911-20	22.2
1925-1927	4,233	1926-1927	21.1	1910-19	5,104	1921-25	29.3
1900-1927	33,800			1920-28	9,147	1926-28	27.0
					30,237	16,502	
(年)	(件)	(年)	(%)	左上：ドイツ帝国全体 右上：ベルリン			
1875-79	1,195	1876-80	4.4	左下：プロイセン			
1880-84	1,228	1886-90	9.4	出典：Felix A. Theilhaber, Mischehe-			
1885-89	1,466	1896-1900	8.9	Statistisch., in: <i>Jüdisches Lexikon</i>			
1890-94	1,566	1906-10	13.2	Bd. IV/1, Frankfurt/M (2. Aufl.)			
1895-99	2,218	1916-20	20.8	1987, S. 215-217.			
1900-04	2,452	1921-24	20.9				
1905-09	3,435	1927	21.6				
1910-14	4,279						
1915-19	4,453						
1920-24	7,182						
1925-27	3,221						
1875-1927	32,695						

表2：プロイセンにおけるユダヤ人の同族婚と混合婚の年平均件数

年	同族婚	混合婚		合計
		ユダヤ人男性	ユダヤ人女性	
1875-1884	2,406	116	126	242
1885-1894	2,426	155	147	302
1895-1899	2,555	231	202	433
1900-1904	2,568	263	232	495
1905-1908	2,674	358	316	674

出典：Levenson, *Jewish Reactions to Inter-marriage...*, S. 25.

表3：ドイツ帝国におけるユダヤ人の同族婚と混合婚の年平均件数とその割合

年	同族婚	混合婚
1901-1904	3,909	675
1905-1908	3,968	883

年	同族婚に対する混合婚の%	ユダヤ人の結婚全体での%
1901-1904	17.3	7.95
1905-1908	22.2	9.97
1910-1911		11.96

出典：Levenson, S. 23. 原典は表2共 Ruppin, *Die Juden der Gegenwart*, S. 161.

ける。それによれば、ベルリンにおける%が、プロイセンや帝国全体での%をかなり上回っている。また、表2、3をさらに見ておきたい。表2は、プロイセンにおけるユダヤ人の混合婚と同族婚の各期間件数を年平均にしてそれぞれ比較したものであり、表3はそれを帝国全体に広げたものである。表3の下の方の%は、17.3とか22.2と、かなり大きくなっているが、それらは、同族婚と比べて混合婚がその何%になっているのかであり、混合婚がその時期存在する既婚ユダヤ人カップル全体に占める%は右側の数値である。表2、3を見て言えることは、同族婚の年平均件数が、微細な増加を示しつつもそれほど変化していないのに対して、混合婚のそれは、目に見えて増加していることである。これは何を意味するのであろうか？とりわけ、1880年代以降ロシアでのポグロムの激化から、ロシア・ユダヤ

人、いわゆる東欧ユダヤ人の流入が始まるが、彼らのほとんどは、おそらくは混合婚とは無縁であったと思われる。よって、混合婚件数の増加は、土着のドイツ・ユダヤ人における出来事であり、彼らの「同化」過程の進展をそこに見ることができよう。⁽²²⁾ また蛇足ではあるが、混合婚は次世代を生み出すわけであり、プロイセンにおけるそういった両親の許にある子供の宗教を調べてみれば、ユダヤ教徒の割合は、1890年ではその25.48%、それが1905年には、22.67%へと低下している。⁽²³⁾ 混合婚は、このように、次世代の「脱ユダヤ化」にも影響を及ぼしているのである。

マルクーゼは、混合婚増加の原因を民事婚の導入という特定の現象にではなく、社会の世俗化・両グループの接触の増加で説明したが、私は、民事婚導入の影響は大きかったのではないかと思う。ただ、1875年以前の数値がないので、はっきりとしたことは残念ながら言えない。言えることは、この民事婚の導入自体、結婚における脱教会化・世俗化現象なのだとしたことである。その意味で、これもまた、マルクーゼのいう混合婚増加の原因のひとつに立派に加え得るであろう。

以上、ドイツ・ユダヤ人の「同化」に関して簡単にまとめれば、改宗、ゲマインデからの離脱という現象に見られる彼らの「脱ユダヤ化」にしても、ユダヤ人の結婚における混合婚の割合および件数の増加にしても、共通点は、それらの現象に見られる世俗的・非宗教的性格である。これは、ドイツ社会自体が世紀転換期からワイマル期にかけて、世俗化・脱宗教化していくなか、ドイツ・ユダヤ人も適応していつている表れではなからうか。つまり、そこに「同化」過程のかなりの進展を見たいわけである。また、グラフ1に戻って、外圧に対する反応としての「脱ユダヤ化」の規模が、19世紀に比べて20世紀にはより小さくなってきていること、この事自体にも、ドイツ・ユダヤ人の「同化」過程進展の結果を見るのは間違いないであろうか？ つまり、ホーニツヒマンの理解とはある意味で逆になるが、世俗化していくドイツ社会に「同化」してその価値観を受け入れているからこそ、反セム主義の高まりという外圧に対して「脱ユダヤ化」すること

にあまり意味を認めないドイツ・ユダヤ人が多くなっているのではないのか、ということである。よって、あえて「脱ユダヤ化」の方法を選ぶにしても、キリスト教への改宗よりもユダヤ・ゲマインデからの脱退で済ます連中のほうが多くなったわけであろう。

4. 「同化」過程進展の一因

—第二帝制期のプロイセンにおける学校—

前章で概観したドイツ・ユダヤ人のドイツ社会への「同化」過程進展に、最も大きな影響を与えたものは何だったのか。一つ考えられるのは、義務教育によりキリスト教徒との出会いと交わりを人生のかなり早い時期に提供する学校教育、とりわけ初等教育である。これは、マイノリティーをヘゲモニーにからめ取る、為政者の側の「柔らかい」支配装置でもあるからである。本章では、それにあたる民衆学校 Volksschule に、まず焦点を当ててみよう。J. トーンとA. ルビンにより1905年にまとめられた第二帝制期のプロイセンに関する統計資料を、E. ジーモンによる1914年の論説で補いつつここでは利用したい。⁽²⁴⁾

プロイセンの民衆学校の場合、そのほとんどが公立で、宗派別に別れていた。前述の1847年のユダヤ人立法によって、ユダヤ教徒の生徒は、民衆学校のキリスト教の宗教授業に出席義務はない事が明記され、ユダヤ・ゲマインデには、学校設立・運営や、助成金申請の権利が与えられ、条件が規定され、それが満たされれば、それらは公立学校と見做された。それ以外に、ある地域では、その地域に住む戸主 (Hausvater) からなる「学校組合」(Sozietät) が設立・運営するユダヤ系民衆学校も、公立と見做されている。1901年における両者の数は、判明している212校のうち、前者が136、後者が76校である。⁽²⁵⁾ また、住民の宗派が多様な地域では、公立の宗派共同学校 Simultanschule が開かれ、そこでは宗教の時間のみ生徒は宗派別に分けられた。そして1901年段階で、民衆学校に通うキリスト教徒の生徒の99%、ユダヤ教徒の生徒の92.4%は、公立に通っている。⁽²⁶⁾

表4：プロイセンにおける宗派別公立民衆学校に通うドイツ・ユダヤ人子弟数とその割合の内訳

民衆学校の宗派別	各年の総数					各年を1,000人に換算				
	1886	1891	1896	1901	1911	1886	1891	1896	1901	1911
エヴァンゲリッシュ系	11,451	10,853	9,231	8,640	9,929	323	357	341	360	497
カトリック系	4,994	4,327	3,857	3,283	2,426	141	142	143	136	122
宗派共同	5,726	5,704	5,804	5,162	2,090	162	188	215	215	105
非ユダヤ系小計	22,171	20,884	18,892	17,085	14,445	626	687	699	711	724
ユダヤ系	13,249	9,502	8,123	6,937	5,520	374	313	301	289	276
合計	35,420	30,386	27,015	24,022	19,965	1,000	1,000	1,000	1,000	1,000

出典：Thon/Ruppín, *Der Anteil...*, S. 29, Simon, *Das Lernbedürfnis...*, S. 83-84. より作成

表5：プロイセンにおける公立民衆学校の宗派別総数とその割合

民衆学校の宗派別	各年の総数						各年におけるそれぞれの%					
	1861	1886	1891	1896	1901	1911	1861	1886	1891	1896	1901	1911
エヴァンゲリッシュ系	16,540	23,122	23,749	24,487	24,910	25,629	66.79	67.97	68.36	67.76	67.77	66.25
カトリック系	8,082	10,061	10,154	10,725	10,799	11,268	32.64	29.58	29.23	29.68	29.38	29.13
ユダヤ系	141	318	244	246	244	219	0.57	0.94	0.70	0.68	0.66	0.57
宗派共同	?	515	595	680	803	1,568	—	1.51	1.71	1.88	2.19	4.05
合計	24,763	34,016	34,742	36,138	36,756	38,684	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00	100.00

出典：Thon/Ruppín, *a. a. O.*, S. 30, Simon, *a. a. O.*, S. 81-82 より作成

その際、ユダヤ教徒の公立民衆学校生徒は、どの種の民衆学校に通っていたのであろうか。表4は、それを表わしている。一見して判る通り、公立ユダヤ系民衆学校に通うドイツ・ユダヤ人子弟の割合は、1886年の37.4%から、1911年の27.6%へと低下している。これは、一方で、1886-1901年の期間に、エヴァンゲリッシュの民衆学校生徒のおよそ95%、カトリックのその91%が、それぞれ同宗派の民衆学校に通っていたことは明確な相違を示している。また、彼らユダヤ人子弟、ないしその父兄が最も好んだ公立民衆学校は、プロイセンという土地柄からも、はっきりとエヴァンゲリッシュ系であり、1911年には、49.7%と半数近くを占めている。

これは、以下の理由からある程度納得できよう。表5は、プロイセンにおける公立民衆学校の宗派別総数とその割合の変化を示している。ユダヤ系公立民衆学校数は、1886年の318校を頂点に、1911年には219校へ、公立民衆学校全体に占める割合も、0.94%から0.57%へと、もともと少ないうえにさらに減少している。しかも、規模も極めて小さい。1904年段階で、既存の公立ユダヤ系民衆学校のうち209校は、1教室しか有していないのである。⁽²⁸⁾ 一校毎の平均生徒数は、両表から算出すれば、1886年で約42人、1901年で約28人、それが1911年では約25人となる。生徒数の減少はそれらの廃校へと至り、生徒は、非ユダヤ系の民衆学校へと統合されていったわけであろう。ユダヤ系と非ユダヤ系の民衆学校の両方の選択肢があれば、少なくとも中流以上のユダヤ人父兄がどちらを選ぶかは、想像に難くない。その意味で、公立ユダヤ系民衆学校の地理的分布にも言及しておかねばならないであろう。1901年の段階で、プロイセン東半分の諸州、オスト・プロイセン、ブランデンブルク、ポメルン、ザクセンや、ベルリンには、ユダヤ系公立民衆学校は1校も存在しない。⁽²⁹⁾ さらに、宗派共同公立民衆学校が1911年段階で1校も存在しない地域（Regierungsbezirk）は、それらと重なるところでは、オスト・プロイセンのケーニッヒスベルクとグムビネン、ブランデンブルクのフランクフルト／オーデル、ポメルンのシュテッティンとシュトラールズント、ザクセンのマグデブルクとメルゼブルク、およびベルリンである。⁽³⁰⁾ また、ベルリンには私立のユダヤ系民衆学校もなかったもので、そこで民衆学校就学の道を選ぶとすれば、おそらく、エヴァンゲリッシュ系かカトリック系のどちらかを選ばざるをえない状況であったと言えよう。⁽³¹⁾

それでは、各公立民衆学校でユダヤ教の宗教授業がどのように扱われていたのであろうか。この点を、1901年のデータから見てみたい。ユダヤ系公立民衆学校244校のうち、ラビによる正規の宗教授業が行われていたのは16校で、その生徒数は1001名であった。残りの228校、5936名は専門の教師による宗教授業を受けている。非ユダヤ系公立民衆学校においては、

宗派共同校5校のユダヤ人子弟43名はラビから正規の宗教授業を受けているのに対し、専門の教師による宗教授業を受けているユダヤ人子弟は、エヴァンゲリッシュ系民衆学校で1459名、カトリック系で621名、宗派共同で1407名の合計3487名だけであった。よって、非ユダヤ系学校にいる残り13555名のユダヤ人子弟（＝公立民衆学校にいるユダヤ人子弟全体の約56.4%、非ユダヤ系学校にいるユダヤ人子弟ではその約79.3%）⁽³²⁾は、学校における正規のユダヤ教の授業がない状況にあったわけである。

以上、公立民衆学校に通い初等教育を受けるプロイセンのドイツ・ユダヤ人子弟の状況をまとめれば、世紀転換期を経て1911年に至り、彼らの7割強が、非ユダヤ系の学校に通い、1901年段階では、彼らの5割半強が、非ユダヤ系学校に限ればそのユダヤ人子弟の8割弱が、ユダヤ教の正規の授業のない状態に置かれていた。この宗教授業のない状態は、1911年に至って、ユダヤ系学校がさらに減り、宗派共同校が増えてもそこに通う彼らの数が減っている状況から、さらに進んだことと推測し得るであろう。こういった状況に、ドイツ・ユダヤ人のドイツ社会への「同化」過程進展の大きな原因や、進展の状況それ自体を、またプロイセン文部行政の差別的政策自体とその影響を見ることは、誤りではあるまい。

ただ、さらに正確に言えば、次のことを付け加えておかなければならない。つまり、民衆学校のみが、唯一の初等教育担当機関ではなかったということである。たとえば、第二帝制期で言えば、男子中等教育機関であるギムナジウム等への進学に直結する3年制予備学校（Vorschule）などもそうであろうし、いわゆる中間学校（Mittelschule）もまた、その一部を担当していたと言えるかもしれない。上記のプロイセンでの学校統計をまとめたルビンによれば、この場合の中間学校とは、民衆学校よりも高い、しかし外国語〔古典語?〕の授業がないということでギムナジウム等よりは低い教育目標を持ち、通常、民衆学校と同じ就学8年（6才～14才）を越えない学校を示しているとのことである。ルビンは、これに、便宜上、9～10年制で外国語教育も行う高等女学校をも含めて分類している。ギム

ナジウム等への進学には、予備学校に通うほか、民衆学校や中間学校で3年間学んだのち進むこともできた⁽³³⁾。よって、教育目標の格差という点で、中等教育も含めたプロイセンの学校を、民衆学校、中間学校、予備学校を含めたギムナジウム等の3つに分類すれば、ドイツ・ユダヤ人子弟のそれらの学校への就学者の割合は、キリスト教徒の子弟のそれとは大いに異なっている。ルピンの分類に従い、1901年の段階で見てみよう。キリスト教徒の子弟の場合、公立・私立を含めた民衆学校に全生徒の92.7%が、中間学校に4.4%が、予備学校・ギムナジウムに2.9%がそれぞれ就学している。それに対してユダヤ教徒の子弟の場合には、民衆学校に26000人(43.7%)、中間学校に18367人(30.9%)、予備学校・ギムナジウムに15120人(25.4%)⁽³⁴⁾が通っている。このことは、ドイツ・ユダヤ人の側に、より高いレベルの教育を、それによってドイツ社会の中より高い部分への上昇を目指すという熱意が高いことを表わしていると言えよう。そしてこれは、ドイツ社会の価値体系をまさに受け入れていることの表れではなからうか。

最後に、宗派別の性格を有する学校として、先に挙げた民衆学校の他に、中間学校についても簡単に見ておきたい。1896年段階のプロイセンでは、ドイツ・ユダヤ人の中間学校生徒の54.8%が、公立の中間学校・高等女学校に通っている。宗派別が判るのは、残念ながら、これら公立のみである。うち、ユダヤ系はフランクフルト/Mの高等女学校1校のみ(1901年段階)であった。よって、公立の場合、ほとんどのユダヤ人子弟は、非ユダヤ系の中間学校に通っていたことになる。宗派別生徒数の判る1896年での状況は、エヴァンゲリッシュ系が合計5306名(58.2%)、カトリック系が215名(2.4%)、宗派共同が3593名(39.4%)のユダヤ人生徒を有していた⁽³⁵⁾。このことと言えるのは、民衆学校の場合と同じく、中間学校においても、ドイツ・ユダヤ人子弟・父兄にはエヴァンゲリッシュ系を好む傾向が強いということであろう。不十分ではあるが、ここにおいても、民衆学校の場合と同様、ドイツ・ユダヤ人子弟が、キリスト教徒のドイツ人子弟と交わる機会が広がったと推論してもいいのではなからうか。

5. 「同化」の影響の一側面—まとめにかえて—

以上、第3、4章で見たような、特に第二帝制期に見られるドイツ・ユダヤ人のドイツ社会への「同化」過程の進展があつてはじめて、ワイマル期には、彼らにそれまで見られなかった新たな方向での組織化の動きが表面化してきたとは言えまいか。それは、ドイツ右翼や、部分的に反セム主義者らにも近い、愛国主義的な諸団体の成立である。もちろんこれには、次のような経緯を加味しなければならない。つまり、彼らが第一次大戦でドイツ人として共に戦い、開戦当初にはもはや「ユダヤ人問題」など消滅してしまうかのドイツ・ナショナリズムに共に酔ったこと。16年以降には、戦況の停滞・悪化と共に反セム主義の亡霊が復活して前線勤務を調査されるユダヤ人センサスといった不名誉な扱いを受け、その結果が公式には発表されず、いろんな憶測を生んだこと。そして最終的には、敗戦・帝政瓦解・革命の責任までを反セム主義者により負わされるに至ったという経緯である。こういった汚名を濯ぎたいという願望が、ドイツ・ナショナリズムを強調する組織を生んだというのが、確かに直接の契機ではあろう。しかしその際の重要な背景として、私は、これまで見てきたドイツ・ユダヤ人の「同化」過程の進展を位置づけておきたい。

そういった組織には、「ユダヤ人前線兵士全国同盟」(Reichsbund jüdischer Frontsoldaten; 1919-38)「ドイツ民族主義ユダヤ人連合」(Verband nationaldeutscher Juden; 1921-35)「黒色部隊」(Schwarzes Fähnlein: Jungenschaft; 1932-34)「ドイツ先遣隊—ドイツ・ユダヤ人従土団」(Deutscher Vortrupp, Gefolgschaft deutscher Juden; 1933-35)などがある。研究者C. J. ラインスは、これら4組織の一致点を、反シオニズム、反マルキシズム、反リベラルイデオロギーを有し、共に、ドイツ民族共同体の一員として受け入れられたいという点であつたと述べている。一方、⁽³⁶⁾相違点もかなりある。「全国同盟」は、大戦に参戦した帰還兵による組織で、反セム主義的中傷への論駁を活動の中心とし、その意味で、第二帝制

期に成立した最大の自衛組織「ユダヤ教徒ドイツ国民中央協会」とも協力的であった。彼らの組織化には、自分たちを締め出した最大の右翼帰還兵組織「鉄兜団」からの承認を得たいという意図があったのであろう。彼らの愛国心とドイツ至上主義の表明は、比較的穏健であったのに対し、「ユダヤ人連合」は、その綱領にはっきりと反セム主義的態度を表明している。当初からそれは、東欧ユダヤ人流入やシオニズム、左翼的政策を支持するユダヤ人に反対する宣伝キャンペーンを展開し、それによって、自らのドイツ民族主義的姿勢を強調した。また、「中央協会」の態度を、ドイツへの献身に欠けていると批判し、激しく対立している。ワイマル末期からナチ期にかけて成立する「黒色部隊」や「先遣隊」は、そのメンバーの多くが大学生や中等学校生徒・卒業者であることからわかるように、ドイツ青年運動の系譜を引き、青年こそが混沌としたワイマルの現状を改革し調和的民族共同体を創出しようという「同盟」青年運動の精神の影響を受けた小組織であった。前者は、ブルジョワ的価値を否定し、態度や理念においてアリストクラティックな新しいタイプのドイツ・ユダヤ人青年エリート戦士の創設をゴールとして、政治活動とは一線を画した。それに対して後者は、前者と同じような目標を持ちつつも、逆に自らを政治グループと位置づけ、祖国ドイツの再生に他の右翼「同盟」諸サークルと共に関与しようとし、ドイツ・ユダヤ人にむかっては、今までのリベラル・イデオロギーやシオニズムに替わる第三の保守主義的な路線を提供しようとした。⁽³⁷⁾

ワイマル期のこれらの組織の活動、既存の「中央協会」や「シオニスト連合」との対抗等に関しては別稿に譲るとして、ここでは、ラインスの成果に依拠して、とりわけ「ユダヤ人連合」と「先遣隊」を紹介しておきたい。まず前者に関して。1920年10月30日、ケルン新聞に「ドイツ民族主義的ユダヤ人について」と題する論説が掲示された。執筆者は、ベルリンの法律家で元陸軍大尉のマックス・ナウマン（1875-1939）である。この論説で彼は、「共通の歴史と宗教で結ばれたユダヤ人」という主張を退け、ドイツ・ユダヤ人を、自分たちドイツ民族主義的ユダヤ人、シオニストと、

大多数の中間派に3分し、とりわけこの中間派にアピールしようとした。彼によれば、シオニストは言うに及ばず中間派もまた、東欧ユダヤ人を援助するなど、ユダヤ的共同体意識を有している点で誤っている。ナウマンらには、東欧ユダヤ人は「完全には人間的なレベルにまで達していない哀れむべき」連中であり、ドイツ精神とは異質の「半ばアジア的な道徳観」を有する危険な存在であって、敗戦で病んだドイツに受け入れられない人々とされる。「東欧ユダヤ人問題」を、迫害された彼らの処遇の問題とはせず、ドイツの、ドイツ人の問題とする点でも、その内容からも、彼の主張は、右翼反セム主義者のそれと全く変わらない⁽³⁸⁾。ナウマンは、彼に共鳴するドイツ・ユダヤ人と翌21年3月20日、この「ユダヤ人連合」を設立している。メンバー数は、ワイマル期を通じて最大で3500名程度であった。この組織は、戦後の反セム主義復活の理由を、ドイツ・ユダヤ人社会全体が、ドイツ民族共同体に完全に統合されることに失敗したことにある。よって反セム主義への論駁に努めることはせず、中間派にユダヤ的アイデンティティを捨てさせ、ユダヤ人社会のなかの「同化」不能のあらゆる要素と戦うことをその目標に挙げている。つまり、東欧ユダヤ人移民の国外追放、すべてのドイツ・シオニストらからの市民権の剥脱、ユダヤ系の左翼インテリと政治家らの公職追放の要求が、それに当てはまる⁽³⁹⁾。そのメンバーにドイツ国民であっても受洗ユダヤ人や背教者を除外しているのは、「ユダヤ人連合」が、改宗者や背教者の集まりであるという誹りを避けるためという理由のみからであろう。反セム主義はユダヤ人の完全な「同化」によって消え去ることを示すため、彼らは、「同化」したユダヤ人をドイツ民族同胞から隔てるようなユダヤ教の宗教的教義に反対するキャンペーンを展開した。ユダヤ教の3大祝祭日を祝わないだけでなく、ナウマンは、「イスラエルの神」に代わる「ドイツの神」を信仰すべきであると説いた。また、安息日を日曜にすること、クリスマスを祝うべきこと等を、自身のドイツ民族主義的アイデンティティを再確認する手段として奨励している⁽⁴⁰⁾。以上、この組織は、一方で改宗等は否定しつつも、ユダヤ人とし

でのアイデンティティを、単に過去においてそうであったにすぎないという程度での「系統」の問題へと縮小することを望んだわけである。東欧ユダヤ人移民を攻撃するのは、彼らが、正統派の教義を遵守し、伝統的な装束をまとい、イディッシュ訛りの発音を残すなど、その異質さへの当惑からと、また、その異質さがドイツ・ユダヤ人にまで投影されて自分たちがドイツ社会に受け入れられる際の障害要因として機能する恐れからであった。よって、反セム主義者がアジテーションする東欧ユダヤ人流入の危機というテーゼを、そっくりそのままこの組織は受け入れて宣伝した⁽⁴¹⁾。また、この組織がシオニズムを攻撃するのは、以下のような理由からである。1917年のパルフォア宣言、また20年のパレスチナのイギリスによる委任統治決定などにより「ユダヤ人国家」がもはや空想ではなくなってきた状況で、パレスチナにおけるシオニスト活動を支援することは、イギリスによる地中海地域の植民地利害を利すること、大戦中の敵であり帝国主義的ライバルを援助することに他ならない、というわけである。これらに加えて親左翼的なユダヤ人知識層や政治家を攻撃することにより、この「ユダヤ人連合」は、ユダヤ系ではあっても、自分たちがドイツ民族共同体の中に位置を占める準備があることを、ドイツ右翼にデモンストレーションしようとしていたと、ラインスは判断している⁽⁴²⁾。しかし、ドイツ人右翼の側の反応は、冷淡であった。彼らは、総じて20年代初等には、人種理論を受け入れ、「ユダヤ人問題」の解決手段をもはや彼らの「同化」にではなく、シオニズム、すなわちパレスチナへのユダヤ人移送に求めている。よって彼らは、この組織を「ドイツ民族に浸透しようとするユダヤ人の狡賢い工夫」と見做していたようである⁽⁴³⁾。それでも「ユダヤ人連合」は、なんとか彼らとの調停に漕ぎ付ける意志のあることを示し続けた。ユダヤ人もまたファシスト運動の指導層にいるムツソリーニ・イタリアを、ドイツ右翼もまた見習うことに希望をかけてのことのようであった。32年8月には、ナウマンは、ドイツ・ユダヤ人に対し、「彼らはあたかも我々の敵のごとく振る舞ってはいるが」、その反セム主義の「残念な副次的影響」は無視し

て、ナチに合流するよう呼び掛けている。ナチの反セム主義はヒトラーによる大衆動員の手段であって、いったんナショナリスト革命が成就すれば、ナチにはその運動からドイツ民族主義的なユダヤ人を排除する理由はないだろう、という見込みがそこにあったのであろう。ようやく33年2月になって、ナウマンは方向を転換し、「国家人民党」や「鉄兜団」その他からなる保守連合支持を唱えたが、その時にはもはやそういった立場は、非現実的なものとなっていたわけである⁽⁴⁴⁾。

同じくナチによる人種理論の位置づけを見誤った組織が、ヒトラーの政権獲得後の33年2月26日に成立する「ドイツ先遣隊」である。ユダヤ系であるがために、ヒトラー・ユーゲントやその他のドイツ青年運動を引く諸団体から排除されてはいるが、それでもなお、彼らは、はっきりとドイツナショナリズムの原則に立つユダヤ青年運動を作り上げることで、ドイツ再生運動に関与する権利を再確認しようとしたわけである。この組織は、弱冠24才のベルリン在住の著述家・ユダヤ教神学者のハンス・ヨアヒム・シェーブス（1909-1980）に率いられた約150名の大学生や中等学校卒業者の集まりであった⁽⁴⁵⁾。シェーブスは、保守的・プロイセン的なユダヤ人家庭に生まれ育っている。彼の父は医学博士・衛生顧問官で、大戦に従軍し、戦後20年にベルリン・マリーエンドルフの病院長になるまで帝国陸軍の軍服を着用し続けた君主主義者・ビスマルク崇拝者で、反マルキスト、反シオニストであった。母方も、プロイセン解放戦争への志願兵を出した家系である。彼は、学生時代にドイツ青年運動の組織に所属して、共和国に体现される自由主義的・功利主義的価値観を否定し、現存の混沌をもたらした議会制民主主義に代わる権力主義的体制の到来を望むようになる。その実現を、彼は、ナチ運動に見た。彼にとって、ナチズムの本質は、その人種憎悪にではなく、過去との完全な断絶のうえに新国家を築くことでドイツ社会を再活性化しようとする点にあると映ったようである。彼に特徴的なのは、それに共に関与する際に、ユダヤ教を否定する必要がないという点である。ただし、彼やこの組織のメンバーが、日常生活でユダヤ教の儀

式的戒律を遵守し続けていたわけではない。ユダヤ民族の存続を否定する彼にとってユダヤ教とは、血統や人種的な絆ではなく、秩序、法、伝統に基づく宗教的信仰の制度なのであった。ユダヤ人がプロイセン史のなかで果たしてきた様々な貢献が示すごとく、ユダヤ人は既にドイツの地にしっかり根づいた存在である。よって、彼らが体现するユダヤ的価値は、プロイセン的価値と共存していると考えることにより、また、ユダヤ教を、神との個人的関係でその啓示を得るものとして、そのプロテスタンティズムとの接点を強調することにより、ユダヤ的伝統にも祖国ドイツにも矛盾なく忠誠を保ち得る方法を、シェープスは編み出したわけである。⁽⁴⁷⁾

33年4月1日の全国レベルでのユダヤ系の商店・商品・医師・弁護士等のボイコットの後にも「ドイツ先遣隊」は、ドイツへの忠誠を再確認し、こういった危機の直接の原因を、祖国を去った左翼ユダヤ系政治家や東欧ユダヤ人移民らによる「でたらめの扇動」に求めている。「ユダヤ人連合」同様、この組織も、彼らを、本質的に「同化」し難くドイツ民族共同体のメンバーに相応しからざる連中と捉えていた。そして、ヒトラーや閣僚に会見を申し込み、「先遣隊」が、どんな状況下でもドイツに奉仕する準備のあることを理解してもらおうとしている。同年10月にもシェープスは、ナチズムの現在の成果として、ドイツ国民にリベラリズムやボルシェビズムに替わる道を提供したことを挙げ、賛美している。しかし、この組織もナチズムから承認されることはなかった。⁽⁴⁸⁾35年5月21日の国防法は、徴兵資格にアーリア人条項を設け、とりわけ上記の諸組織に大きな打撃を与えた。これにより、ユダヤ人は軍役不適格の烙印を押され、ドイツ民族共同体のメンバーに相応しくない二級市民とされたわけである。同年11月14日のニュルンベルク法補足令であるドイツ市民権法第一次政令では「ユダヤ人」が明確に定義され、20日には、ゲシュタポによって「ユダヤ人連合」や「先遣隊」に解散命令が出された。ナウマンは一時的に逮捕・拘留されたが、釈放後アメリカに亡命。ドイツに留まり政策の変更を待っていたシェープスも38年の「水晶の夜」の後、年末にスウェーデンへと脱出した。

しかし彼は、そこから国内のメンバーと連絡を取り、組織活動を続けようとしていた。そこには、いったんドイツがナチから解放されれば、ドイツ国民は保守系ユダヤ人をも含み得る身分制的な第三帝国を創設し得る、というシェープスの確信があったようである。しかし、それは第二次大戦勃発で不可能となった。敗戦後彼はドイツに帰るが、しかもなお自らを、保守主義者・プロイセン人・ユダヤ人と定義し続けたようである。⁽⁴⁹⁾

研究者ゲイの言葉をここで再び引用すれば、将来有望であると感じさせてくれた過去と、決して絶望的とまでは言えない現在とが抗しがたく入り混じって、ナウマンやシェープスにこういった行動を採らせたのではなからうか。彼らはまさに、過去において成功をつかんだ人物である。前者は、第二帝制期、改宗しないユダヤ人にはほとんど閉ざされていた一年志願兵から予備役将校へのエリート・コースを改宗せずに進めた数少ない一人であるし、後者もまた、ワイマル期には改宗しないユダヤ人をほとんど排除していた「同盟」青年運動の一サークルで指導的な位置に昇りつめていた。⁽⁵⁰⁾過去の成功が大きければ大きいほど、現在の状況を見誤る。それは彼らだけに限られたことではない。ドイツ人の価値体系を自らのものとして「同化」したドイツ・ユダヤ人には、大なり小なり言えることであろう。⁽⁵¹⁾

「同化」することは、ドイツ人になることである。さらに完璧な？ドイツ人であることをアピールしようとして、ユダヤ人であることを否定しようとするれば、世俗化・脱宗教化していく社会においては、とりわけナウマンが進んだ方向に至らざるを得なくなる。意識的・無意識的にも、反セム主義者の主張を、自らのものとして運動を展開せざるを得なくなるのである。ドイツ文化ヘゲモニーにまさに雁字搦めにかからめ取られた彼らの姿に、マイノリティーのマジョリティーへの文化的・社会的「同化」の一影響を見る次第である。

註

(1) 1920～32年までのドイツからのパレスチナへのユダヤ人移民数は、2048人。そ

れに対し33年だけで6803人、34年にはさらに8497人のユダヤ人がドイツから移住している。Stephen M. Poppel, *Zionism in Germany 1897-1933*, Philadelphia 1977, S. 130, Table 7.

- (2) Marion A. Kaplan, Tradition and Transition. The Acculturation, Assimilation and Integration of Jews in Imperial Germany A Gender Analysis, in: *Year Book (Leo Baeck Institute)* [以下, *YBLBI* と略記] 27 (1982), S. 4-5. この論文は、ジェンダーの観点で執筆されている点で重要である。本稿では全体像の把握に主眼を置いたため、彼女による以下の指摘等是不取り入れている。ユダヤ人女性の改宗は1880年までは比較的少ないこと。73-1906年までは改宗者の4分の1が、08年までには37%が、12年までには40%が女性で占められるようになること、などである。これは、ユダヤ人女性に、男性に遅れて「同化」が進展していることの表れでもある。Ebenda, S. 18.
- (3) Carl J. Rheins, *German Jewish Patriotism, 1918-1935*, Ph. D., State Univ. of New York at Stony Brook, 1978, S. 139. 移住申請者数は、33年4月には毎日400～500名に達していたのが、翌年初頭には毎日10～20名に減っている。Ebenda.
- (4) Peter Gay, In Deutschland zu Hause... Die Juden der Weimarer Zeit, in: A. Paucker (Hg.), *Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland*, Tübingen 1986, S. 38.
- (5) Peter Honigmann, Jewish Conversions A Measure of Assimilation? A Discussion of the Berlin Secession Statistics of 1770-1941, in: *YBLBI* 34 (1989), S. 27.
- (6) N. Samter, *Judentaufen im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin 1906, S.74-75, Honigmann, *a. a. O.*, S. 23.
- (7) Samter, *a. a. O.*, S. 74, Honigmann, *a. a. O.*, S.22, Bruno Blau, Die Austritte aus dem Judentum in Berlin, in: *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden* 3-10 (Okt. 1907), S. 149.
- (8) Max Kollenscher, *Rechtsverhältnisse der Juden in Preußen, Text-Ausgabe*, Berlin 1910, S. 31-107.
- (9) Gesetz betreffend den Austritt aus der Kirche vom 14. Mai 1873 はユダヤ人にも適応されたが、教会制度が異なるため実質の効力がなかった。よって新たに Gesetz betreffend den Austritt aus den jüdischen Synagogengemeinden von 28. Juli 1876 が出された。Ebenda, S.108-130. これは1918, 20年に修正され、さらに脱退が容易になった。Honigmann, *a. a. O.*, S. 9.
- (10) J. Segall, Taufen und Austritte aus dem Judentum, in: *Im deutschen Reich*, 19-8 (1913), S. 340-341, Blau, *a. a. O.*, S. 149.
- (11) 註5) 論文である。掲載ページは、3～39である。
- (12) Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870-1914*, New

York/London 1972, S. 14.

- (13) 1876-1906年のベルリン・ゲマインデ脱退者のうち改宗後の宗派が判る者の91.75%はエヴァンゲリッシュユダだった。Blau, *a. a. O.*, S. 153, Honigmann, *a. a. O.*, S. 22.
- (14) *Ebenda*, S. 24, 28.
- (15) 註10) 参照。
- (16) 確かにこれでは、周囲からユダヤ人と見られることから逃れられない。しかし、それなりのメリットは、結果的には第三帝国期にもあったのである。ニュルンベルク諸法では、祖父母にゲマインデメンバーが2人以下の場合はユダヤ系混血とされ、35年9月15日段階で自身がゲマインデメンバーなければ、ユダヤ人とは扱われなかった。39年以降導入された「特権的混合婚」では、妻がユダヤ人の場合は、またそうでなくとも35年9月15日段階でゲマインデメンバーでない子供を儲けていれば、ユダヤ人に課せられた制限の多くを免れ得た。Honigmann, *a. a. O.*, S. 18, "Bruno Blau", in: M. Richarz (Hg.), *Jüdisches Leben in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 465-466. さらに詳しくは以下の論文を参照されたい。Ursula Büttner, *The Persecution of Christian-Jewish Families in the Third Reich*, in: *YBLBI* 34 (1989), S. 267-289, Jeremy Noakes, *The Development of Nazi Policy towards the German-Jewish "Mischlinge" 1933-1945*, in: *Ebenda*, S. 291-354.
- (17) Alan T. Levenson, *Jewish Reactions to Inter-marriage in 19th Century Germany*, Ph. D., Ohio State Univ., 1990, S. 30.
- (18) Arthur Rupp, *Die Juden der Gegenwart*, Berlin (3. Aufl.) 1918, S. 162-163.
- (19) Levenson, *a. a. O.*, S. 18.
- (20) Rupp, *a. a. O.*, S. 156.
- (21) 拙稿「ドイツ・ユダヤ人と『同化』」『地域文化研究』18 (1992) 37-38頁参照。
- (22) ただ、混合婚には、改宗した元ユダヤ教徒との結婚も含まれている。Levenson, *a. a. O.*, S. 3. どの程度がそれかは不明であるが、混合婚の占める割合の増加、改宗の割合の減少を考えれば、その割合は減少しているとも推測しうる。
- (23) Rupp, *a. a. O.*, S. 173-174.
- (23a) 第二帝制期、改宗者やゲマインデ脱退者は数的には増加している。しかし、ベルリン・ゲマインデ人口自体もそれを上回る程度に増加・拡大しているので、この結果となる。Blau, *a. a. O.*, S. 148-149, Honigmann, *a. a. O.*, S. 30-31.
- (24) J. Thon/A. Rupp, *Der Anteil der Juden am Unterrichtswesen in Preußen*, Berlin 1905, E. Simon, *Das Lernbedürfnis der Preussischen Juden im Lichte der Statistik*, in: *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden* 10-6 (Jun. 1914), S. 81-88.

- (25) Thon/Ruppin, *a. a. O.*, S. 30-31.
- (26) *Ebenda*, S. 28.
- (27) *Ebenda*, S. 30.
- (28) Marjorie Lamberti, *Jewish Activism in Imperial Germany*, New Haven/London 1978, S. 137.
- (29) Thon/Ruppin, *a. a. O.*, S. 29-30. ベルリンを除いて、これらの地域は、比較的ユダヤ人人口の少ない地域である。多いのは、ポーゼン、シェレージエン、ライン地方などである。E. Friesel, *Atlas of Modern Jewish History*, New York/Oxford 1990, S. 102.
- (30) その他、宗派共同公立学校のない地域は、シュレスヴィヒ、ミュンスター、ミンデン、ハノーファー州だった。Simon, *a. a. O.*, S. 84.
- (31) 1911年でユダヤ系私立民衆学校はプロイセンに計14校。内訳は、シュテットティン、オッペルン、カッセル、ケルンに各1校、デュッセルドルフに2校、ミュンスター、ミンデンに各4校だった。*Ebenda*.
- (32) Thon/Ruppin, *a. a. O.*, S. 31-32.
- (33) *Ebenda*, S. 21-22, 37. Mittelschule は1920年以降、最初の3年間の教育課程が省かれ、新しく4年制の基礎学校に続く6年制「中学校」になった。*Der Große Brockhaus*, Bd. 12, Leipzig 1932, S. 632.
- (34) Thon/Ruppin, *a. a. O.*, S. 24-25.
- (35) *Ebenda*, 33-34.
- (36) 註3) 参照。Rheins, *a. a. O.*, S. 7.
- (37) *Ebenda*, S. 2-7.
- (38) *Ebenda*, S. 58-61.
- (39) *Ebenda*, S. 62, 231, Anm. 24.
- (40) *Ebenda*, S. 63-68.
- (41) *Ebenda*, S. 78-80.
- (42) *Ebenda*, S. 80-92.
- (43) *Ebenda*, S. 93-97.
- (44) *Ebenda*, S. 98-101.
- (45) *Ebenda*, S. 147, 183.
- (46) *Ebenda*, S. 148-149.
- (47) *Ebenda*, S. 150-163.
- (48) *Ebenda*, S. 164-166.
- (49) *Ebenda*, S. 178-187. その他、以下の論文も参照されたい。芝健介「『第三帝国』初期のユダヤ人政策—パレスティナへの移送問題を中心として」『國学院大学紀要』20 (1982) 160~222頁。

- (50) ナウマンは1897年、ミュンヘンで一年志願兵、5年後にはバイエルン陸軍の予備役将校に任じられ、大戦に従軍し、数々の勲章を得ている。シェープスは、Freideutscher Werkbund, Deutsche Akademische Freischar を経て Freideutsche Kameradschaft の Bundesführer となった。Rheins, *a. a. O.*, S. 59, 150-151. これらの持つ意味については、以下を参照されたい。望田幸男『軍服を着る市民たち—ドイツ軍国主義の社会史』有斐閣（1983）、望田幸男・田村栄子『ハーケンクロイツに生きる若きエリートたち—青年・学校・ナチズム』有斐閣（1990）。田村栄子「ドイツ青年運動研究覚書—研究視角と『青年運動』概念の検討—」『静岡英和女学院短期大学紀要』25（1993）283-300頁。
- (51) 註3）参照。

[付記] 本稿は平成5年度科学研究費補助金（総合研究A）による共同研究「西洋近代諸国家における社会移動とヘゲモニーの研究」（代表：岡本明）及び、平成4年度教育研究学内特別経費による共同研究「近代ヨーロッパにおけるユダヤ主義と反ユダヤ主義」（代表：好村富士彦）における研究成果の一部である。

Die Assimilation der deutschen Juden und ihre Wirkung

—Taufe, Mischehe und Patriotismus der Juden
seit der Wilhelminischen Ära—

Hiroaki NAGATA

In Deutschland zu Hause..., so haben viele deutsche Juden der Weimarer Zeit gefühlt. Und nicht wenige von denen, die von der Hegemonie der deutschen Kultur stark gefangen worden waren, haben das Wesen des Nationalsozialismus am Anfang leider verkannt.

In dieser Abhandlung habe ich die folgenden Fragen von der Wilhelminischen bis zum Anfang der Nazi—Ära gestellt; 1) was die Assimilation ist, 2) wie man die Assimilierung der Juden fangen kann, 3) und was für eine Wirkung sie auf die assimilierten Juden ausgeübt hat.

Mir bedeutet die Assimilation einen Integrationsprozeß einer Minorität zur Majoritätenwelt und besonders die Aufnahme des Wertsystems der Majorität. Und ich finde darin die verbreitende Tendenz der jüdischen Säkularisierung, daß es in zunehmendem Maße die Juden gab, die bei der „Dissidierung“ nur aus der Synagogengemeinde austreten und sich nicht taufen lassen. Und nach der Einführung der Zivilehe wurde die jüdische Mischehe im Verhältnis zu früher dauernd zunehmen. Man kann diese Tendenzen als Beispiele der jüdischen Aufnahme der Weltanschauung von der säkularisierten, deutschen Gesellschaft betrachten. Eine der Wirkungen der jüdischen Assimilierung suche ich in der Entstehung der rechtsradikalen, jüdischen Organisationen, bes. des *Verbandes nationaldeutscher Juden* und des *Deutschen Vortrupps* in der Weimarer und Nazi Ära.