

埋められた希望

—シュテファン・ツヴァイクのユダヤ伝説における故郷喪失とシオニズム—

杉山 有紀子

1. Der „begrabene“ Leuchter——葬られた、隠された、断念された？

『埋められた燭台』 *Der begrabene Leuchter* (1937年)¹は、シュテファン・ツヴァイクの作品の中では比較的珍しく、ユダヤ教とユダヤ人共同体を直接に扱った伝説風の小説である。発表当時作者は既にロンドンへ移住しており、ザルツブルクの旧邸もこの頃に売却されている。それまでユダヤ教の伝統にそれほど親しんでこなかった彼は、自身の身に降りかかる迫害と亡命に動機づけられる形でこのテーマに取り組むにあたり、ユダヤ人の友人、知人や様々な歴史書・伝説から題材を得たとみられる²。本論ではこの小説においてユダヤ民族の運命に重ね合わせられている聖なる燭台（メノラー）の意義を中心に考察し、ツヴァイクのユダヤ性、特に故郷喪失及びシオニズムの問題に対する複雑な関係の一側面を明らかにしていくことを目指す。

物語の舞台は古代ローマ、ユダヤ人の聖具である燭台はローマ人の手に渡っていた。ヴァンダル族の侵攻（455年）により、占領されたローマからこの燭台が略奪される。その最後の姿を見届けるべく、ユダヤ共同体の代表として長老らが旅に出、7歳のベンヤミンも同行する。ヴァンダル族の船出を前に燭台を奪還しようとして腕を砕かれたベンヤミンは、燭台の最後の証人としてユダヤ人たちの間で伝説的な存在となる。80年後、ビザンツ帝国によってヴァンダル族が征服され燭台も奪われたという報が届く。ベンヤミンは今一度燭台を目にするべくビザンツへ向かい、同地のユダヤ人たちの期待に押されて皇帝に燭台の返還を直訴するが、皇帝の決定はそれを異教の聖具としてイェルサレムのキリスト教会に納めるというものであった。だが皇帝の宝物の管理と複製に携わるユダヤ人金細工師ツァハリアスが燭台の精巧な模造を作り、贋の方を皇帝側に引き渡すことでベンヤミンは真の燭台を手に入れる。ベンヤミンはこの燭台を混迷の世から守るため、密かにイスラエルへ運んで地に埋め、自らもそのまま没する。

¹ In: Stefan Zweig: *Rahel rechtet mit Gott. Legenden Gesammelte Werke in Einzelbänden.* Hrsg. von Knut Beck. Frankfurt am Main (S. Fischer Verlag) 1990, S. 74-191. 以下同全集からの引用はGWと略し、この巻からの引用は本文中に頁数のみを記載する。なお題名の訳については西義之による邦訳（ツヴァイク全集第4巻『レゲンデ』、みすず書房 1974年）に従い『埋められた燭台』とする。以下で示すように原題の *begraben* という語は多義的に解釈されるべきものであるため、表題としては「埋められた」という中立的な表現が適切と考えるのがその理由である。

² Vgl. Mark H. Gelber.: *Stefan Zweig, Judentum und Zionismus.* Innsbruck (StudienVerlag) 2014, S. 182ff.

この伝説についてツヴァイク自身は、ドイツ出身で当時アメリカでユダヤ神学を学んでいたアルフレート・ヴォルフ宛の手紙の中で『ラケルの神への訴え』 *Rahel rechet mit Gott* (1927年) と共に「私にとって『エレミヤ』以来最も本質的な作品」³であるとした上で以下のように説明している。

これは七枝の燭台の運命に寄せた壮大な伝説です。この燭台はエルサレムからバビロンへ旅し、そこから戻ってきて、その後ティトゥスによってふたたびローマへと運ばれ、ヴァンダル族によってローマからカルタゴへと奪い去られ、カルタゴから再びベリザールによって奪われてビザンツへ運ばれたもので、宗教的な美術品が蒙った恐らく最も数奇な、地上をめぐる(über die Erde)さすらいであり、それゆえ私はユダヤ人の流浪全体の象徴(Symbol der ganzen jüdischen Wanderschaft)であると解釈しました。史実ではその後ユスティニアヌスがこの燭台をエルサレムへ返したものの、ただしキリスト教会に納め、その後それは消え去りました。私の伝説では燭台は消え去るのではなく、復活の可能性と共に隠されるということに変えられています。⁴

燭台の運命が「ユダヤ人の流浪全体の象徴」であることは作中でも繰り返し語られていることから、このテキストの読解に際し背景としてシオニズムのテーマが考慮に入れられるのは自然であり、また必要なことである。ただしそれは『埋められた燭台』がシオニズム思想に基づく小説であるということの意味するわけではない。確かに、ユダヤ人のディアスポラの状態に肯定的意義を与えている過去の作品、例えば戯曲『エレミヤ』 *Jeremias* (1917年) 等と比べて、『埋められた燭台』においては故郷喪失の「苦難」がより前面に出ており、「燭台のさすらいを終わらせる、平和を与える」ということは作中で一貫したユダヤ人の悲願となっている。ビザンツのユダヤ人金細工師ツァハリアスは「燭台に平和を与えることのできる人がいるとすればあなただけです(Nur du, wenn einer, bringt den Leuchter zum Frieden)」(S. 144)と語り、ベンヤミンも「それ [=燭台; 引用者注] に安らぎを与えなければならないのだ(Man muß ihn zur Ruhe bringen)」(S. 166)と言っている。ただこれらは必ずしもエルサレムへの帰還と神殿再建という意味に限定して捉えることはできない。彼らの言葉はあくまでも——後に見るように燭台の奪還に实际的な期待をかけるユダヤ人たちとは異なり——「平和を与える」という曖昧な形にとどまっており、どのような形でこの「平和」が実現されるべきなのかという点こそが小説の主題なのだと行ってよい。

³ Zweig an Alfred Wolf, 4. Februar 1937. In: Stefan Zweig: Briefe 1932–1942. Hrsg. von Knut Beck und Jeffrey B. Berlin. Frankfurt am Main (S. Fischer Verlag) 2005, S. 177.

⁴ Ebd.

燭台についてツヴァイクは別の手紙において「一民族全体の絶望とあてのなさ (Richtungslosigkeit)の象徴」⁵とも呼んでおり、これは先に引用したヴォルフ宛書簡に比べても多少悲観的な、見ようによってはアイロニカルとも取れる表現である。そしてこの燭台を主人公ベンヤミンが地に埋めることによって守るというこの物語の結末もまた、一義的には解釈され得ない。燭台は永遠に人知れず埋もれたままなのか、あるいはいつか再び見出され、イエルサレムの神殿へと帰る時が来るのか。作中ではいずれとも断定されず、ツヴァイクが言及している「復活の可能性」の内実もまた曖昧である。

この問題は *Der begrabene Leuchter* という題名をどのように解釈すべきかということとも密接に関わってくる。執筆当初この小説は『永遠の燭台』*Der ewige Leuchter* と題されており、これは最終的に選ばれた表題よりも一義的な楽観と希望を示しているように見える⁶。この肯定的ニュアンスは恐らく「永遠の(ewig)」から「埋められた(begraben)」への変更後も完全に失われたわけではないだろう。しかし他方、変更によって悲劇的な方向性が強められたであろうことももちろん無視できない。いずれにしてもこの *begraben* という形容に与えられた意味については多角的に考えてみる必要がある⁷。

動詞 *begraben* の辞書的定義は大きく以下の四つに分けられる⁸：①死者、死体を葬る、②瓦礫や土などに埋める、下敷きにする、③希望などを断念する、争いなどを片付いたものとみなす、秘密・思い出として胸に納める、④(古) *vergraben* に同じ、宝などを埋めて隠す。*Der begrabene Leuchter* という題名中のこの語の意味としては、まずは最も一般的な用法である①「死者を葬る、墓に入れる」が考えられるだろう。実際に燭台はベンヤミンとツァハリアスによって棺に納められ、「死者」として埋葬される、なぜなら「死せる者だけが人間の欲望から逃れられるから」(S. 181)だ。しかしさらに他の意味群、特に③「断念する／なかったことにする」「胸に納める」、そして④「(古) 埋めて隠す」という意味に目を向けてみると、*„Der begrabene Leuchter“* という題名はより複雑な意味合いを帯びてくる。燭台は死せるものとして「葬られる」のか、それとも「埋めて隠される」のか。あるいはもっと比喩的な意味で「断念される」、あるいは「心に秘められる」と捉えることも可能なのだろうか。

さらに、燭台はユダヤ民族の歴史及びそれに対する想起の具現化でもある。宗教的儀式はしばしば、何らかの神聖な事象を想起しあるいは追体験する役割を担うが、ユダヤ教に

⁵ Zweig an Lavinia Mazzucchetti, 8. Oktober 1936. Ebd., S. 169.

⁶ Gelber: a. a. O., S. 190.

⁷ 後に見るように本作にはこの *begraben* あるいは「平和を与える」という言葉と同様に多義的に用いられている表現が多数ある。ツヴァイクは通常誤解の余地のない表現を好む傾向にあるが(Vgl. z. B. Volker Michels: Nachwort des Herausgebers. In: Hermann Hesse / Stefan Zweig Briefwechsel. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2006, S. 182)、『埋められた燭台』では宗教的伝説という形式への意識と、シオニズム及び故郷喪失に対するアンビヴァレントな立場が文体にも反映されている。

⁸ 以下の定義については Blockhaus Wähig (1980)、Hermann Paul (1992)、Duden (1999)の各辞書及び *Das digitale Wörterbuch der deutschen Sprache* (<http://www.dwds.de/>)を参照した。

においても民族の歴史にとっての重要な出来事の追想という意味を持つものが多い。七枝の燭台は天地創造の七日間を憶えるものとされ(S. 100)、ペサハは出エジプトの故事を、ハヌカーはマカベア戦争の勝利を思い起こすといった形で、宗教的儀式や祝祭が共有の歴史との関わりを強化する役割を担う⁹。ツヴァイクの小説中でもユダヤ民族にとっての過去との関係、想起の重要性は、後に触れるような長老が子供に歴史を語り聞かせるといった直接的な場面はもちろんのこと、追想と結び付いた場所の設定(例えば川辺:S. 81、墓地:S. 123等)にも取り入れられている¹⁰。燭台はそうした民族史全体の中核となるシンボルであり、さらにイェルサレムからバビロン、ローマを経てビザンツへと至る燭台の遍歴もまた、それと共にさすらってきたユダヤ人の歴史に重なることは言うまでもない(S. 99)。従って燭台は宗教的対象であると同時に、民族の来歴を思い起こすすがでもあり、その奪還が象徴する希望の内実とは、栄光に満ちた過去の回復ということになるだろう。それゆえ上述のような *begraben* という語の意味を丁寧に読み解くことはこの物語、そしてツヴァイクのユダヤ民族の歴史に対する向き合い方を明らかにすることにもつながる。こうした様々な理解可能性を念頭に置いて『埋められた燭台』の読解を進めていく。

2. 見える燭台と見えない神——「あかし」としての燭台とその内面化

小説前半の思想的支柱である長老ラビ・エリーゼルが語るところによれば、燭台とはもともと「見えないものに仕えるという義務から我々の心が離れることがないように」作られた「奉仕の器具(*Geräte zum Dienst*)」(S. 99)である。彼はヴァンダル族によって略奪された燭台を見送るための老人らの旅を呼びかけた人物で、道中幼いベンヤミンに燭台の意義を次のように説明する。

我々が聖なるものと呼んでいるこれらの器具〔引用者注：燭台と祭壇〕は、他の民族が不遜にも作っているような神の似姿ではなかった。それらは永遠に怠りなき我々の信仰のあかし(*Zeugnisse*)にすぎないのであって、我々が世界中をさすらっていくその場所をこれらのものも共にさすらってきたのだ。(Ebd.)

⁹ Vgl. z. B. Aleida Assmann: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München (C. H. Beck) 1999, S. 139.

¹⁰ いずれもユダヤ人たちが集まっているところに燭台についての知らせが届く場面である。川辺が登場するのはヴァンダル族襲撃時の祈りの場面であり、同様に異郷の川辺で歌われる詩編第137編「バビロン川の畔で」との関連で望郷、幸福だった過去への追想という意味を読み取ることもできる。墓地は逆に「神殿が破壊された日」の失われた聖都と異郷に眠る祖先への追悼の場として用いられている。

物体としての燭台の存在はあくまでも信仰の「あかし」であって精神的本質とは区別される。同様の考え方は同じくエリーゼルの「彼ら [引用者注：バビロンの侵略者] は破壊できるものはみな破壊した、ただ見えないものを奪うことはできなかった、すなわち神の言葉と存在とは」(S. 103)¹¹という言葉にも表れている。彼はさらに、少年ベンヤミンが投げかけたユダヤ人の苦境についての問いに答えて次のように語る。

我々ユダヤ民族が他の民族のようになり、故郷と家を持ち、この土地は我々のものだと言ひ、私の手とか私の髪と言うように我々の神殿、我々の神と言ったことは神の御心に反することだったのかもしれない。我々が目に見えるものに思いをかけることなく、ただ内面的な形で神に、この届かぬ方、目に見えぬ方に忠実であるために、神は神殿を打ち壊し、我々を故郷から引き離したもうたのかもしれない。あるいは我々の真の道は、我々が悲しみと共に振り返り憧れと共に前を見ながら、常に憩いを求めつつ常に憩いなく、絶えずその道の途上にあることなのかもしれない。というのも、行きつく先を知らず、それでも我慢強く歩き続けていくような道だけが聖なる道なのだから。(S. 111)

エリーゼルは「破壊できるもの」、目に見えるもの¹²の所有あるいは奪還ではなく、その喪失の内に神の意志を見出し、ただ希望のみを抱いて燭台と共にさすらう故郷喪失の状態を「目に見えぬ方」への信仰の前提として受け入れるべきであることを示唆する。実際この会話が行われる老人たちの旅も、物理的に燭台を取り戻すことではなくただ「見る」こと、記憶に残すことを目的としたものなのである¹³。

¹¹ 「見えないもの(das Unsichtbare)」はツヴァイクの複数のテキストにおいて、外的な破壊や喪失との対比で内面的な救済を表すものとして重要な役割を担っている。既に1917年の『エレミヤ』において、ツヴァイクは物質的な破壊によって失われることのない「見えないもの」をユダヤ性の本質として描いており、「見えないものを打ち負かすことはできない」という言葉も戯曲の結び、まさにこのバビロニアの侵略によるイェルサレム陥落後の捕囚への出立の場面において現れる(Stefan Zweig: *Tersites / Jeremias. Zwei Dramen.* GW 2006, S. 327)。ツヴァイクの他作品における「見えないもの」の意義については拙論『平和理念を「生きる」預言者(1) —シュテファン・ツヴァイク『エレミヤ』における敗北の意義について—』(『詩・言語』第73号、東京大学大学院ドイツ語ドイツ文学研究会 2010年10月、57-75頁)の70頁以下、及び『シュテファン・ツヴァイク『ロッテルダムのエラスムスの勝利と悲劇』試論—自由のイデオロギー化とヒューマンイズムの問題をめぐって—』(『詩・言語』第77号、2013年1月、14-40頁)の18頁以下を参照のこと。

¹² 燭台は祭壇をはじめとする種々の聖具の中で「最も sichtbar なもの」と言われている(S. 100)。これは第一義的には「目立つ、顕著な」と訳すべきであろうが、作中で「目に見えない方(der Unsichtbare)」としての神というものの重要性が度々言及されていることを考慮すれば(例えば S. 98f., S. 103等)、燭台に対するこの形容は「見えない」神と対比される「見えるもの」という意味を含むものと考えられる。

¹³ 燭台を実際に「見」ることで、その後それを物的対象としては失った上で「記憶に残す」というこの旅のプロセスは、燭台を「目に見える」ものから「見えない」ものへと移行させる営みと解釈

7歳の少年としてこの話を聞いたベンヤミンは、80年の後もどこかでその教えに従っているように見える。彼がビザンツを訪れるのもやはりあくまで燭台を再び「見る」ためであって、それを現実に取り戻すこと、ましてやそれをもってユダヤ民族のさすらいの運命に終止符を打とうなどという「奇跡」を期してはいない。

私は始まりを目にした、そして今終わりが私を呼んでいるのだ。[……] 私が思うに、神は私がもう一度燭台を見るためにこそ、この命と目の光とを今まで守りたもうたのだ。私はビザンツへ行かねばならない。あるいは、子供の時に果たせなかった、聖なるものを我々のために解き放つということ、もしかしたら老人として果たせるかもしれない。(S. 127)

この「解き放つ」ということがどのようにしてなされるのかということも、既に見た「平和を与える」という表現同様曖昧なままにされている。周囲の賞賛に反してベンヤミンは常に自分を無力な者と感じ、同胞にも「奇跡」を期待しないようにと繰り返し諫める。これに対し、彼の旅立ちを知ったビザンツ及び各地のユダヤ人たちが見せる聖地帰還への早まった確信は些か皮肉交じりに描写される(S. 137ff.)。彼らはベンヤミン来訪の報を即座に燭台解放と帰郷の実現へと結び付け、壮大な願望がいちどきに満たされることを無根拠に確信する。彼らは燭台という信仰の「器具」にすぎないはずのものを彼らの運命の担い手と混同し、燭台の救済が彼らの解放に直結するかのよう錯覚している。そして彼らはベンヤミンに対して一方的に「奇跡」を期待しておきながら、彼が皇帝への直訴に失敗するとあたかも神の恩寵を装った裏切り者のように扱うのである。こうした反応が示すのは、あくまでも精神的な信仰の「あかし」であったはずの物的対象に過剰な現実的意味を負わせることによる、「見えないもの」からの離脱の危険である。

もちろんベンヤミン自身もさすらいの苦しみを知り、聖地への帰還を切望するユダヤ人の一人である。だが彼の実現すべき燭台の「平和」(あるいは解放)は、燭台の奪還及び神殿の再建と単純に同一視されるものではないように見える。皇帝との面会を終えてユダヤ人共同体に別れを告げた後、ベンヤミンは死を望みながら眠りにつく。夢の中で彼はさすらい燭台と絶望する人々の姿を見るが、燭台の光を追い続けていった彼はついにイェルサレムへ至り、その地に暮らす幸福なユダヤの民を幻視する。しかし燭台は神殿に辿り着くと、眩しい光でベンヤミンの正視を拒む。聖地への帰還は果たされたかに見えて、その姿を現実としてその目で捉えることは許されないのである。

できる。後に見るように、小説後半のベンヤミンによる燭台の奪還とそれを地中に隠すということについても同様のことが言える。

目を覚ましたベンヤミンは、金細工師ツァハリアスに迎えられる。ビザンツ宮廷に仕えるツァハリアスは宝物の複製を許可されていることを利用し、模造された燭台の方を皇帝に納め、聖なる燭台を手元に残すことを計画する。模造は完璧な出来で「そして最後の日、七日目に二つの燭台は双子の兄弟のように並んで立ち、その大きさと色の完全な同一性のために見分けることができなかつた」(S. 175f.)。この完璧な複製は、二つの一見相矛盾する意義を燭台に与える。第一の意義は言うまでもなく、この「真の燭台」が実際に救い出される経緯を説得力ある形で示すことである。しかもベンヤミンとツァハリアスが、故意の欺きの罪を避けるため自分たちの手で贖物を引き渡すことをせず、ビザンツ側に選択を委ねるということにより、燭台の救出が人為的なものでなく神意に適うものであることが示唆されている。燭台が象徴する帰郷の希望はその救出によって具現化するのであり、物語としては史実において断ち切られたかに見える現実的希望の拠り所を取り戻すものとなるはずである。だが一方でこの救われた燭台が後に、ユダヤ民族の手に還るのではなく「埋葬」に至るということを考えると、物理的に燭台が救われるということの意義はそう単純ではないことも想像されるだろう。そしてこの「埋葬」に至る論理を準備することが、燭台の複製が持つもう一つの意義であると考えられる。つまり燭台がただ取り戻されるのではなく、複製という過程を経ることによって、燭台をいわば「見えなく」するに至る前提が築かれるのである。

ツァハリアスは「自分でもわからなくなることがないように」模造の方に目立たない刻みを入れる(S. 176)。この「しるし(Zeichen)」の存在は、片方が「彼の作品」であり、もう一方が「自分たちの燭台、神殿の燭台」であるということ客観的に判別可能なものとする唯一の条件である。しかしこの模造と入れ替えが実行に移される場面を仔細に観察すると、テキスト自体の論理においてはこの客観性は必ずしも保証されていないことがわかる。ベンヤミンとツァハリアスが燭台を引き取りに来たビザンツの宝庫長に選択を求めると、宝庫長はコインを投げて決めることにする。

[……] 宝庫長は笑顔で、コインと同じ左側に立っていた燭台を指した。「それではこちらにしよう！」そして彼は出ていき、呼び出された従者たちが選ばれた燭台を担いで宝物庫へと去って行った。感謝と共にうやうやしく金細工師が彼の後援者に部屋の出口のところまで従った。

ベンヤミンはその場に残されていた。震える手で彼は燭台に触れた。それは本物の、神聖な燭台だった(Es war der echte, der heilige)、そしてあの男は皇帝のために違う方を選んだのだった。(S. 178f.)

このとき、真贋を見分けるために付けられたはずのしるしには全く言及されない。振り返ってみるとそもそもベンヤミンが真贋の見分け方を知るような記述はない。この場面で

も一人残されたベンヤミンがいかにして手元に残されたのが「真の」燭台であることを認めたのかは不明であり、ツァハリアスが改めてそれを確かめることもない。もちろん「書かれていない」ことが物語上「為されなかった」ことをそのまま意味するわけではなく、理屈の上では様々な形で「本物」の担保は確かに可能であろう——例えば製作に立ち会っていたベンヤミンがしるしをつけるところも見ていた¹⁴、宝庫長が燭台を吟味する間も本物がどちらであるかをずっと目で追って確かめていたなど。あるいは本文中の「燭台に触れた」という部分を、しるしのないことを確かめる行為であったと解釈してもよい。しかしいずれにしても肝要なのは、作者がここで敢えて即物的な確認行為を明記していないということである。読みようによっては、しるしの示す表面的な真贋はもはや問題でなく、現に残された方が間違いなく真の燭台なのだという超越的信仰がここで始まっているということかもしれないのだ。引用した最後の一文の「それは本物だった」という決然とした調子は、単なる形式的な確認を超えた強固な信念の存在を示唆している。

無論「しるし」の有無によって示される「一方は聖なるものであり、他方は地上の作り物である」(S. 174)という違いが無化されるわけではなく、ベンヤミンの手元に残されたのが「真の」燭台の方であるというテキスト上の断定を疑う必要はない。だが一方でその弁別が形式的な「しるし」によってなされるという描写は避けられているということも事実である。ツヴァイクは真贋の物理的な判定を可能にする条件を設定しておきながら、しるしのないことを確認する場面という形でそれをテキスト中に記すことは敢えてせず、ただベンヤミンの確信を通していわば読者の「信仰」にそれを委ねている。彼の手元に残された燭台はしるしが無いから本物なのではなく、それをベンヤミンが、あるいは読者が本物と信じるゆえに本物なのである。いまや燭台が本物だということ、言い換えればそれが最近に作られたものでなく民族の歴史と信仰を背負ってきた宝物であるという属性は、物体としての燭台自身が過去から持ち込むものではもはやなく、逆にそれへの信仰によって現在から過去へ向かって構成されることになる。ここで燭台の価値はその対象自体に属する物質的かつ歴史的なものから精神的、内面的なものへと転じるのだ。

とすると、燭台の複製それ自体はそれが現実にビザンツの手を逃れベンヤミンの手元に残るという物的な意味での救済を目的とするものの、物語の論理はむしろそこから重点を精神的な信仰へと移していくということになる。そして一見逆説的なようだが、燭台の複数化こそがその本来の価値を発揮させる契機となっているのだ。それは燭台を物質的価値及びその前提となっていた歴史性から解放し、「目に見えるもの」としてのこの世的な希望の拠り所から、ラビ・エリーゼルの言う「奉仕の器具」「目に見えぬ方への信仰のあかし」

¹⁴ ツァハリアスは模造を始めてからそれが完成してしるしをつけるまでの七日間、一度もベンヤミンに対して口を利いていないという設定なので(S. 176)、口頭での説明は行われていない。

という原初の意義へと立ち戻らせる。この転換あるいは回帰は、最終的に地中に埋められるという形で、文字通り「見えなく」なることによって完遂されることになる。

ツァハリアスが贗の燭台につけた、埋められた燭台の客観的な真実性を保証しているかに見えて必ずしもそうでない「しるし」については、宝庫長の選択の場面だけでなくそれ以降も全く言及されない。他方物語の最後でイェルサレムのキリスト教会に運び込まれた「贗の」燭台の消滅が語られる際、「人間の手になるものが常にそうであるように、あの金細工師が模倣し作り上げたしるしも消え去ってしまった」(S. 190)と、この燭台そのものが「しるし(Zeichen)」と呼ばれていることは興味深い。この部分は字義通りには、史実において消滅してしまったのが「贗の」燭台にすぎず、「人間の手になるもの」とは異なる真の燭台は無事で地中のどこかに守られているということを語っている。だが見方を変えれば本物の燭台もまた、神聖なものとはいえずやはり人の手で作られた信仰の「しるし」(S. 99)でしかない。そしてここで「しるし」の虚しさが語られ、さらに史実においてはこの「消えてしまった」燭台こそが「本物」であったことを考えれば、この「人間の手になるしるしの消滅」という部分は、物体としての燭台＝「しるし」は(本物であれ贗物であれ)いずれにせよ消え失せ、埋められて守られたものとはその物的存在を超えた希望そのものなのだ、とさえ解釈できるかもしれない。次節ではこの燭台を「埋める」という結末についてさらに考察を進める。

3. 埋葬と「暴力(Gewalt)」からの解放

ユダヤ人たちの望んだ燭台の奪還という「奇跡」、いやツァハリアスが言うように「それは奇跡などではない(es ist keinerlei Wunder)」(S. 173)ののだが、ともかく燭台の模造によってそれが実現したとき、ベンヤミンは真の燭台をユダヤ人共同体へ持ち帰ることはおろか、燭台の救出を伝えることさえもしない。彼はそれを秘密の内にイスラエル(ヨッペ、現在のテル・アヴィヴ近郊)の地へ運んで「埋葬」することを決断するのだ。その理由について彼は「この世に暴力(Gewalt)がまだ働いている限り、聖なるものは決してこの地上で平和を得られないのだ。地の下にしか平和はない。そこでは死者たちがさすらいをやめて足を休め、黄金が盗賊に向かって輝き欲望を刺激することもない」(S. 179)と語る。

この **Gewalt** という言葉は単に黄金を求める「盗賊」の暴力、あるいは支配者側、迫害者側の「権力」に限定して解釈されてはならない。ベンヤミンの決断は80年前にユダヤ人の運命についてラビ・エリーゼルが語った言葉に結び付いている。エリーゼルはなぜ貴重な燭台を奪還しないのかという幼いベンヤミンの問いに答えて以下のように語る。

おまえの問いは正しいよ、坊や。どうして我々は燭台を取り返さないのか？ どうして抵抗しないのか？ だがおまえももっと後になればわかるだろう、この世では正義

というものは強い者の側につくもので、正しい者の側にあるのではないのだ。地上では常に暴力(Gewalt)が意志を通し、敬虔さはこの世の力(Macht)を持たないものなのだ。我々は神からただ不正を耐え忍ぶことを学んだのであって、我々の正義を拳でもって押し付けることではなかったのだ。(S. 109)

エリーゼルは燭台を奪還しようとしなない根拠を二つの観点から説明している。一つは現実におけるユダヤ人の弱い立場と、倫理性と権力が両立しないこと、もう一つはユダヤ民族が神から与えられた倫理的使命としての非暴力である。前者は単に弱者の諦念を言い表すのではなく、むしろこの世の力を持たないことこそ「敬虔さ」の証として積極的な倫理的意義を見出す考え方であり、ツヴァイクが生涯にわたって取り組んだ「敗者における精神的優位性(die seelische Superiorität des Besiegten)」¹⁵のテーマが示されている。後者に関して、「おのれの正義を拳でもって押し付けることを神から学ばなかった」という言葉は、ユダヤ民族の選民性が「この世の力」に表れるものではなく、彼らの「拳」で闘わずに「耐え忍ぶ」生き方が他ならぬ神の教えによるものだという事——言い換えればそのような非暴力的性質は単に現実における弱さに条件づけられているだけでなく、神によって民族に課せられたものであるということ——を語っている。そして幼いベンヤミンの心にも、力づくで燭台を取り戻そうとして腕を砕かれるという啓示的体験を通して、この非暴力の理念が深く刻まれることになる。「暴力によって(gewalttätig)得られたものはふたたび暴力(Gewalt)によって奪われる」(S. 107)というエリーゼルの言葉はローマからカルタゴによって略奪された燭台についてのものだが、同時にそれは少年ベンヤミンの過ちに先駆ける戒めでもある。

80年後のベンヤミンはこの教えに従い、暴力はもちろん欺瞞を用いることもなく(S. 176)、神の意志に委ねる形で燭台を救い出すことに成功する。しかしこれだけでは、広義の暴力に訴えない形での燭台の救出までは説明できても、その埋葬というベンヤミンの決断を理解するには不十分である。なぜこの世の暴力から守るために燭台は「埋める」という形で守られなければならないのか。小説と同時期に書かれたツヴァイクの二つのエッセイ、『ある呼びかけ』*Eine Ansprache* (1936年)¹⁶と『パリのフライエ・トリビューネのために』*Für die Freie Tribüne, Paris* (1938年)¹⁷において、具体的な現実の文脈の中でユダヤ性と暴力の問題が展開されている。これらはいずれも迫害の時代にユダヤ人が取るべき態度について論じたもので、両者において主張されているのは簡単に言えば「ユダヤ人は政治的なことに関与するのではなく、民族の原点である精神的活動に専念すべきである」ということで

¹⁵ Stefan Zweig: Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers. GW 2007, S. 288.

¹⁶ Unter dem Titel „Eine unveröffentlichte Ansprache“ erstmals in ›Mitteilungsblatt des Hilfsvereins deutschsprechender Juden‹, Buenos Ailes, 1. Oktober 1936. In: Stefan Zweig: Die schlaflose Welt. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1909–1941. GW 1983, S. 211-226.

¹⁷ Typoskript, Dezember 1938. In: Ebd., S. 273-275.

ある。共通の信仰を失ったユダヤ人に新たな団結の道が求められることは認めつつも、過度の民族意識、選民思想は他民族からの憎悪を強め反ユダヤ的言説や差別を正当化することにしかないと彼は警鐘を鳴らす。「武器を取っての活動ではなく、常に精神におけるそれこそが我々の強さであった」¹⁸のであり、ユダヤ人の使命は「見えない神という思想」の内にある。さらに彼は「我々が再び外的なものから内的なものへと引き戻され、魂の力を新たにするために、このような試練が必要であったのかもしれない」¹⁹と、現在のユダヤ人の苦難の内に本来のユダヤ的あり方——内面性、精神性への回帰の動因を見ようとする²⁰。既に引用した『埋められた燭台』のラビ・エリーゼルの「我々が目に見えぬ方に忠実であるようにと、神はユダヤ民族を故郷から引き離れた」という言葉を、ここではツヴァイク自身が繰り返している。これに基づけば、燭台を「埋める」ということはいわばそれを「見えなくする」ことであって、複製によって準備された「信仰の器具」としての内面化の最終段階として解釈され得るだろう。

しかしそのようにして帰郷の希望の象徴たる燭台が「見えなく」なるということは、帰郷の可能性もまた内面化されることに繋がるのだろうか。実際にツヴァイクのユダヤ人の政治的活動に対する懐疑は彼の政治的シオニズムへの消極性と表裏一体である。『ある呼びかけ』においてツヴァイクはヘルツルの政治的シオニズムについて「偉大な理想ではあるが、しかし決して唯一の、万人に有効な理想というわけではない」という見解を示し、その理由を「狭量で閉鎖的なナショナリズムの理念が間もなく終わりを迎え、新たな汎人間性(Panhumanität)の時代へと必然的に移行していくということを内奥において望んでいる」中で、ユダヤ国家建設の理想は「退行(Rückbildung)」であり「新たなナショナリズムへと戻っていくこと」のように思われるからだ、と説明する²¹。本論の最初に引用したアルフレート・ヴォルフ宛の手紙では、同様の考えが以下のように表現されている。

ユダヤ性とその普遍性、超国家性から完全にヘブライ的なもの、国民的なものへと脱皮してしまうことは望みません。ユダヤの中には常に二つの党派があり、一方は救済の全てを神殿の中に見、他方はイェルサレムの包囲に際して、たとえこの神殿が破壊されたとしても全世界が神殿となるのだと語ったのです。²²

¹⁸ Eine Ansprache. Ebd., S. 224.

¹⁹ Ebd., S. 225f.

²⁰ もちろんこれが現実的な苦境を前にして、それを意味づけ耐えられるものにするという心理的必要性に発する考え方でもあったことは留意されるべきである。ただ「見えない神」へ至る道としての苦難という発想は1930年代に初めて現れるものではなく、『エレミヤ』等の時期から一貫している。Vgl. Gerhard Langer: Stefan Zweig und die jüdische Religion. In: Joachim Brügge (Hrsg.): „Das Buch als Eingang zur Welt“. Zur Eröffnung des Stefan Zweig Centre Salzburg, am 28. November 2008. Würzburg (Königshausen&Neumann) 2009, S. 39-66, hier S. 45ff.

²¹ Eine Ansprache. Die schlaflose Welt, S. 218.

²² Zweig an Alfred Wolf, 4. Februar 1937. Briefe 1932–1942, S. 178. ツヴァイクは『エレミヤ』の中で、

これが『埋められた燭台』のコンセプトを語ったのと同じ手紙の中で書かれているということは重要である。『埋められた燭台』は前者つまりイェルサレムという具体的な土地への執着を完全に否定はしないにしても、それを一面的に強調するものでは決してなく、むしろ後者のコスモポリタニズム的理想に重点を置くテキストだと推測されるのである。

もちろんこれらの言葉は、国家主義の極みとも言うべきナチズムによる排他的暴力が日に日に過激化し、再度の世界大戦が避け難いものとして予感される情勢の中で書かれたものであることを考えれば、そうした状況に対する現実的な救済策として政治的シオニズムを推進する立場からすればひどく時代錯誤なものにも響いたであろう。しかしまさに国家による民族に対する迫害であるからこそ、ユダヤ人は同種の暴力に墮してはならないとツヴァイクは考える。第一次大戦時の自身の反ナショナリズムの思想も引き合いに出しつつ、彼はユダヤ人が国民間の憎悪に与しないことを訴える。

[……] 継続的に憎悪の感情に身を委ねる者は、自分の道徳的な力の一部を失ってしまふものだと思う。さらに私は——これは世界大戦のときにも明言していたことだが——憎悪というものは決して一つの集団全体に向けられてはならないと思うのだ。一つの国民あるいは民族全体が、その指導者の行いの責任を負わされるようなことは決してあってはならない。

我々を苦しめる者を憎むことが自然だということ、与えられた屈辱の感情から自由になるために憎悪が役に立つということはよくわかっている。しかし私は、そのような振舞いは結局のところわれわれに相応しくないものであると思う。我々は古い民族であり、我々の経験は遠く古代までもさかのぼる。三千年の歴史の中で我々は多くの国民の敵意を耐え忍んできた [……] だがそれでも——これがユダヤ民族の誇りである——我々は憎悪の民とはならなかったのだ。我々は自分たちの暮らす国を、語る言語を愛してきた。ユダヤ人として私は、我々が常に苦難の主であって奴隷にはならなかったこと、受けた不正が決して我々を苦しめる民族への継続的な敵意を引き起こすことにならなかったことを何よりも高貴なことと感じる。²³

「憎悪」が差し迫った危険としてユダヤ人を脅かす状況下にあつて、政治的シオニズムの果たす一定の役割を認めながらも、ツヴァイク自身がそれに与しようとならないのは、今まさにユダヤ人に向けられているところの「一つの集団全体に向けられる憎悪」と同質のナショナリズム的発想をそこに認めるからである。力による燭台の奪還が叶わないように、

神殿破壊とバビロン捕囚を前にした場面でこれとほぼ同じ議論をユダヤ人たちにさせている。Vgl. Tersites / Jeremias, S. 282.

²³ Eine Ansprache. Die schlaflose Welt, S. 223.

ユダヤ・ナショナリズムという「拳」でもって故郷を取り戻すことはできない。それは真の意味で燭台に「平和」をもたらす道ではなく、それどころか絶えず燭台をさすらいへと追いやる「暴力」の側につくことにしかならないのだと。

ユダヤ民族が「国民的なもの」として統合され一つの権力となることを求めず、結果として故郷の地を奪還することが現実的に困難になるとしても、ツヴァイクはそのことを挫折ではなく一つの解放として捉える。そのことは最終的に人知れずイスラエルの地で死んでいくベンヤミンの運命の内に示されている。7歳で燭台の旅立ちを見届けてから80年をわたって生き長らえ、最後には「私は疲れました。主よ、もう嫌です、もうだめです！主よ、私を死なせてください！」(S. 164)と絶望して訴える老人の姿には、死ぬことを許されずさすらい続ける「永遠のユダヤ人」の姿が重ねられるだろう。「燭台に平和を与える」というベンヤミンの使命は、最終的に燭台を神殿に返すことによってではなく、地に埋めて隠すという形で果たされるが、その後彼がようやく死を与えられることは、彼の決断がいわば天によって支持されたものであることを暗示している。そのとき彼は「長年の重荷が魔法のように落ちていき」「内側からある軽さが体の中で湧き起こる」(S. 189)を感じる。「水の上を歩いているように」「風に乗って宙に浮かんでいるように」「翼で運ばれているように」といった表現は地上の重力からの自由を表している。彼の死は「永遠のユダヤ人」が望むような、終わりのなきさすらいからの解放として訪れるものであるが、それは一つの土地へと至ることではなく、むしろ地上の束縛から解放されることであるかのように描写されている。こうしてベンヤミンはその生涯を縛ってきた、「暴力に支配された」この世においては決して実現されない地上的希望から解放され、それと共にユダヤ民族を常にさすらいの苦難へと追いやってきたナショナリズムの排他的暴力からも自由になるのである。

4. 「自分では信じていない」希望

ただ、ユダヤ国家の建設という具体的目標に対する立場とは別に、この小説がゲルバーの言う「文化シオニズム(Kulturzionismus)」の要素を持っていることは事実だろう。すなわちユダヤ人の歴史を世界史の中で捉え、その文化が「ヨーロッパの諸民族と同等の価値を持つものである」ことを示そうとする考え方であり²⁴、ツヴァイクが目指すのもユダヤ人の果たすべき文化的役割を国際社会の中に位置づけていくことだという点ではこの枠組みの中にある。上に引用した「我々は古い民族である」という文は、ツヴァイクが自身の憎悪への抵抗を単に普遍的道徳としてではなく、文化シオニズム的意識において、つまり自分を含めたユダヤ民族の担う使命という自覚のもとに語っていることを示している。

²⁴ Gelber: a. a. O., S. 148.

とはいえそれは近代シオニズムが目指したような「ユダヤ人国家の樹立によって全世界のユダヤ人の生活を正常化すること」²⁵、つまりは国民国家の形を取った「普通の民族」になることによって補強されるべきものではなかった。『エレミヤ』の頃から常に、ツヴァイクにとってユダヤ人の民族としての結び付きは「言語も紐帯も故郷もなく、ただ流動的存在であるという本質のみによる」²⁶ものであり、そのことの内に彼はナショナリズム的な「現実の争い」²⁷からの解放の可能性を見た。『埋められた燭台』においてもツヴァイクは「我々を結び付けているのは見えないものだ、我々を支えまとめ上げているのは見えないものだ、そしてこの見えないものとは我々の神なのだ」(S. 98)とラビ・エリーゼルに語らせている。逆に言えば、燭台はまさに「見えなくなる」ことによって真に民族を「結び付ける」ものとしての意義を獲得し得る。ユダヤ人が物理的な意味で各々の生きてきた土地を失い、流浪の運命を辿るまさにその時にこそ、「見えない」故郷への信仰、「全世界を神殿とする」ような精神の力が救い出されなければならなかった。絶望的な現実を超える民族再生の希望を生み出すということは、そのシンボルが隠されているからこそ可能なものであり、現実において目に見える「人種」としての迫害に曝される時代だからこそ、燭台は複製され、*begraben* されなければならなかったのである。

本論第1節において *begraben* という語の解釈についていくつかの可能性を示した。ここで改めてその意味の広がりを目を向けてみると、表題の持つ複雑なニュアンスが理解されることだろう。燭台は地上的意味においては「葬られ」、形あるものとしては死んで忘れられていく。しかしそれは暴力に支配された地上世界から、非暴力的なユダヤ性の本質を「埋めて隠す」ことによって守るためでもあり、それは政治的行動が危険な情勢における現実的な文化シオニズムの可能性、すなわちナチス側の格好の攻撃材料とならないような形でユダヤ性を保持していく道として提示されてもいる²⁸。さらにそのようにして「内面に秘められる」ことによって、燭台は見えないものへの信仰を支えるという本来の意義を取り戻し、さすらいを続けるユダヤ人の希望として救われることになる。また燭台の歴史及び想起の象徴としての意義を考え合わせれば、その埋葬はいわば「物」としての燭台が体現する歴史、ソロモン神殿に象徴されるシオンの地に結び付いた過去を葬ることであると同時に、民族をそうした過去への囚われから解き放つこと、さらには苦難の歴史を内面化し、神が与えた民族の本質として肯定的に受け入れることをも意味する。

²⁵ Ebd., S. 192.

²⁶ Zweig an Buber, 24. Januar 1917. In: Stefan Zweig: Briefe 1914–1919. Hrsg. von Knut Beck, Jeffrey B. Berlin und Natascha Weschenbach-Feggler. Frankfurt am Main (S. Fischer Verlag) 1998, S. 131.

²⁷ Ebd.

²⁸ 『ある呼びかけ』においてツヴァイクは、過度の選民意識の強調は「我々に特殊な地位を与えようとしている者たちに正当性を与え」、「人種理論家の本を祝福し力づけることになる」と警告している(Eine Ansprache. Die schlaflose Welt, S. 222)。

いずれにしても燭台の *begraben* という行為に集約されるツヴァイクの文化シオニズム的思想は、ユダヤ人の現状に対する現実的な対処を導くものとはなり得ないものであった。『埋められた燭台』において肯定的に描かれたところの「受動的なメシアニズム、ユダヤ人の犠牲者的メンタリティ、そして反ユダヤ主義に対するユダヤ人の受動的忍耐」²⁹からの離脱を目指し、目下の迫害に対して積極的な団結と物理的な避難所の提供を可能にした現実的なシオニズムにもっと積極的にコミットし、そこに新たな生きる可能性を見出すことがツヴァイクには最後までできなかった。もしそれが叶っていたならば彼は「絶望の内に人生を終わらせる代わりに、勝利に酔いながら自分の民族の父祖の土地における復興と若返りに参与することができたかもしれないのに」³⁰というイスラエルの研究者の述懐はあながち我田引水とも言い切れないだろう。

ただ興味深いのは、この小説が読者に対してはそうした具体的な帰郷の希望を与える側面を持ち、実際にそのように受容もされたということである³¹。物語内部においては、燭台の救済はベンヤミンとツァハリアス以外の誰にも明かされない。「どうして私は彼らの希望を奪ってよいものだろうか、どうして秘密を私一人で守っていてよいものだろうか、幾千という人々に希望と喜びを与えるはずのものを死へと持ち去ってよいものだろうか？」(S. 184)とベンヤミンは自問する。しかしそれに対して唾で土地に不案内な下僕が差し向けられるという形で一種の天啓が下り、ベンヤミンは燭台を埋めることを決断する。そして死んだ彼の唇は「歯の間に一つの秘密をしっかりと守っているかのように」(S. 190)固く閉じられている。この明らかすぎるとも言える描写が示すように、救われた燭台の秘密は、異教徒のみならずユダヤ人共同体に対しても完全に隠されたままに留まる。だが『埋められた燭台』という作品そのものはこの秘密を「洩らす」ものとして立ち現れる。「埋められる」ことによって内面化された希望は、その「埋葬」によって燭台が無事に守られていることを語るこの小説を通して、再び地上（的存在）へと引き戻されるのだ。ツヴァイク自身も、既に引用したヴォルフ宛の手紙で「史実では失われた燭台が作品の中では復活の可能性と共に隠されていることになっている」と述べているように、自分のテキストが生み出す希望のポテンシャルを十分に認識していた。

しかしそれは、彼自らは共有することのできない希望でもあった。語る者自身にとってはそれがどこまでもヴィジョンでしかなく、地上における実現を確信することはできないという意味でそれは「永遠の」希望である。執筆時の題名であった「永遠の燭台」という

²⁹ Gelber: a. a. O., S. 192.

³⁰ イディッシュ研究／ドイツ文学者ソル・リプツィン Sol Liptzin の発言。Ebd., S.131.

³¹ 例えばマックス・ブロートは「いかなる民族もこのように故郷も目的地もなしに、さすらいながら永遠に危険に囲まれたままではいけない」(S. 165)といった言葉に特に感銘を受けたと述べている(Vgl. Gelber: a. a. O., S. 189f.)。もっともこの表現自体は、ベンヤミンが皇帝への直訴に失敗して絶望しつつ見た夢の中の言葉であり、その後の燭台複製、埋葬に至る展開からして少なくとも現実的な「故郷」の獲得に直結するものではない。

言葉もまた、見ようによってはその終わりのない憧憬と葛藤の運命を暗示しているのかもしれない。そしてたとえ燭台が見出され、神殿が再建され政治的な意味で故郷が再獲得される日が来たとしても——後の歴史を見ればある程度それは実現したと言えるわけだが——、もはやユダヤ人にとって唯一にして最終的な救済とはなり得ない。なぜならそれはさすらう燭台と共に築いてきた「真のユダヤ性」、すなわち超国家性の歴史を棄却する、葬り去る形でしか実現されないからである。

ただツヴァイクはその暗い予感をそのまま語ることはしなかった。「本当に書かなければならないはずの本はユダヤ性の悲劇(die Tragödie des Judentums)でしょうが、しかしそれを最大限の強度に高めたところで、現実が我々の最も不敵な空想力をもなお上回ってしまうのではと恐れています」³²と彼はフロイトに宛てて書いている。かつて彼が作家として出発したばかりの頃に書いた、ポグロムを逃れ流浪の末に凍死していくユダヤ人たちを描く短編『雪の中』 *Im Schnee* (1901年) のような物語は、あらゆる歴史も想像力も凌駕する現実の悲劇を前にしてはもはや不可能だった。しかしフロイトがおのれの信じる「真実」のために、モーセ論によってユダヤ人から「最も優れた人物を奪う」ことを厭わなかったのに対し³³、そのようにして絶望の内にある同胞からさらに希望を奪うことはツヴァイクにはできなかった。代わりに彼が書いたのは永遠の希望の物語、「自分では信じていない奇跡について」³⁴であった。この「(自分では信じていない) 希望を与える」ことを彼は作家としての自らの使命として実際に語ったことがある。第一次大戦後間もなく、自身の倫理思想を強く投影した『永遠の兄の眼』 *Die Augen des ewigen Bruders* (1921年) を発表した際、彼はヘルマン・バルに宛てて書いている。「世界がより良きものへと向かう進歩の途上にあるという幻想を生み出すことが作家の役割であり、聖職者が至聖所において疑いを漏らすことがあるとしても、それを大衆に知られてはならない」と³⁵。いまやこのより良き世界という幻想が完全に潰える中で、彼は今度はユダヤ人に対して、ふたたび自分では確信することのできない「よりよき未来」の幻想を与えようとした。

ディアスポラのテーマを正面から扱った『埋められた燭台』はシオニズム的希望を無批判に語る作品でもなければ、それを単に否定するものでもない。あるいは逆に、同時にそのいずれでもある。ツヴァイクは民族の希望を担う燭台を *begraben* = 「埋葬する」という形で消滅から救い出し、帰郷へと向かう未来のヴィジョンを読者に垣間見せる。だがこの「燭台」への信仰にあっても彼は再び「聖職者」であり、自らは燭台にかけられた流浪の終わりという希望が永遠に希望のまま留まるであろうことを予感している。彼はただ、そ

³² Zweig an Sigmund Freud, 15. November 1937. In: Stefan Zweig: Briefwechsel mit Hermann Bahr, Sigmund Freud, Rainer Maria Rilke und Arthur Schnitzler. Hrsg. von Jeffrey B. Berlin, Hans-Ulrich Lindken und Donald A. Prater. Frankfurt am Main (S. Fischer Verlag) 1987, S. 212.

³³ Vgl. *Die Welt von Gestern*, S. 479f.

³⁴ *Rahel rechnet mit Gott* (Nachbemerkung des Herausgebers von Knut Beck), S. 209.

³⁵ Vgl. Zweig an Hermann Bahr, 23. Mai 1921. In: Briefwechsel mit Hermann Bahr u. a., S. 71f.

のようにして故郷を想いつつさすらい続けることによって生み出されるユダヤ民族の「見えないもの」への信仰のために、彼らが故郷へと向かう歩みの途上にあるという幻想を綴る。しかしそれは語る者自身の心においては既に **begraben** = 「断念された」希望なのである。

Die begrabene Hoffnung

Heimatverlust und Zionismus bei der jüdischen Legende Stefan Zweigs

Yukiko SUGIYAMA

Stefan Zweigs *Der begrabene Leuchter* (1937) ist eine Erzählung in Form der jüdischen Legende, die im Exil entstanden ist. Sie reflektiert offensichtlich die eigenen Erfahrungen des Autors als Jude inmitten dieser schwierigen Zeit. Sie berichtet von der eigentümlichen Wanderung des heiligen Leuchters der Juden, der von Rom nach Karthago, von dort wieder nach Konstantinopel und weiter nach Jerusalem gebracht wird. Die Hauptperson, Benjamin Marnefesch, wird Augenzeuge der Abreise des Leuchters nach Karthago. Nach achtzig Jahren fährt er selbst nach Byzanz, um den Leuchter wiederzusehen. Die Juden hoffen darauf, dass er den Leuchter zurückbekommt, doch entscheidet sich der Kaiser, den Leuchter in die christliche Kirche in Jerusalem zu bringen. Benjamin und dem jüdischen Goldschmied des Kaisers, Zacharias, gelingt aber noch, mit Erlaubnis eine perfekte Reproduktion des Leuchters zu kreieren und dem Kaiser schließlich heimlich den falschen zu übergeben. Den geretteten echten Leuchter bringt Benjamin nach Joppe und begräbt ihn dort, um ihn vor der irdischen Verwirrung zu verbergen, bevor er selbst stirbt.

Zweifellos thematisiert das Werk die Heimatlosigkeit des jüdischen Volks. Nach Aussage Zweigs ist der Leuchter „ein Symbol der ganzen jüdischen Wanderschaft“; die Heimkehr des Leuchters ist tatsächlich im Werk der brennende Wunsch der Juden. Jedoch heißt dies nicht, dass das Werk zionistisch im engen Sinne orientiert wäre. Vielmehr ist die Thematik dieser Erzählung die Frage, in welcher Art und Weise diese „Heimkehr“ verwirklicht werden soll. Die Ambiguität der Haltung dieses Textes gegenüber dem Zionismus ist schon anhand des Titels zu erkennen: das Wort „begraben“ trägt mehrere semantische Nuancen, u. a. „ins Grab legen“, „verzichten, für erledigt halten“, „als Geheimnis im Herzen tragen“ und auch „vergraben, unter der Erde verstecken“ (veraltet). Die Vielfältigkeit der Bedeutungen deutet die ambivalente Stellungnahme Zweigs gegenüber dem Zionismus und der jüdischen Heimatlosigkeit explizit an, die in *Der begrabene Leuchter* ausgedrückt ist.

In der ersten Hälfte der Legende erzählt Rabbi Elieser, der Älteste der jüdischen Gemeinschaft, dem siebenjährigen Benjamin die Geschichte des Leuchters: Dieser sei eines von verschiedenen „Geräten zum Dienst“ und der „Zeugnisse unserer ewig wachsamem Gläubigkeit“. Der Leuchter ist als „das Sichtbarste“ dem „Unsichtbaren“, also Gott selbst, gegenübergestellt. Der Rabbi sieht hinter dem Schicksal der Heimatlosigkeit Gottes Willen: „Vielleicht hat er deshalb den Tempel zerschlagen und von der Heimat uns losgerissen, daß wir unseren Sinn nicht an Sichtbares hängen, sondern nur innerlicher Art ihm treu

bleiben, dem Unerreichbaren und Unsichtbaren“ (S. 111). Er erkennt im heiligen Leuchter also nur das Mittel des Glaubens und nimmt die Not der Wanderschaft als den Willen des „Unsichtbaren“ an. Andere Juden dagegen, die bei der Nachricht der Ankunft Benjamins gleich von einem Wunder sprechen und die Erfüllung des langjährigen Wunsches der Heimkehr herbeisehnen, missverstehen die Bedeutung des Leuchters als „Zeugnis“ und verbinden ihre irdische Hoffnung der Heimkehr mit dessen physischem Zurückerlangen.

Freilich ist auch für Benjamin dieses „Wunder“ wünschenswert, doch verwirklicht er es in einer anderen Art: Die Schaffung einer Reproduktion des Leuchters, welche der jüdische Goldschmied Zacharias leistet, macht nicht nur den Prozess der Rettung des Leuchters überzeugend, sondern bereitet die Möglichkeit von seinem späteren „Begräbnis“ vor. Nachdem Zacharias die Arbeit beendet hat, ritzt er in den reproduzierten Leuchter ein Zeichen ein, damit man den künstlichen Leuchter vom echten unterscheiden kann. Doch als der byzantinische Schatzmeister kommt und gleichgültig einen der beiden Leuchter für sich auswählt, ist Benjamin sofort überzeugt davon, dass der andere, der bei ihm bleibt, der echte Leuchter sein müsse – ohne die Abwesenheit des Zeichens zu prüfen, wenigstens auf der Ebene des Textes. Zweig lässt die physische Vergewisserung der Echtheit im Text also auffallend aus, so dass nun der Leuchter echt ist, nicht weil er kein künstliches Zeichen trägt, sondern da Benjamin (und auch der Leser) glaubt, dass es der echte sein müsse. In dieser Weise gibt Zweig dem Leuchter seinen ursprünglichen Sinn als „Zeugnis des Glaubens“ zurück, indem er dessen Wert vom Irdischen zum Innerlichen verändert, und dies wird wiederum die Voraussetzung der Verinnerlichung der Hoffnung, die der Leuchter symbolisiert, durch dessen „Begräbnis“.

Dieses Begräbnis des Leuchters schützt ihn vor Gewalt im doppelten Sinne: Benjamin will die Rettung des Leuchters geheim halten, denn „solange die Gewalt noch gilt über den Völkern, hat das Heilige nirgends Frieden auf Erden“. Der Leuchter soll also aus der gewalttätigen Welt errettet werden. Demgegenüber wird die Gewaltlosigkeit vom Rabbi Elieser als die moralische Aufgabe des jüdischen Volks deklariert. Man versucht nämlich nicht, den Leuchter mit Gewalt wiederzugewinnen, weil „nur Unrecht zu dulden haben wir von Gott gelernt und nicht unser Recht mit der Faust zu erzwingen“.

Diese Pflicht der Gewaltlosigkeit innerhalb der gewalttätigen Welt ist in zwei Essays Zweigs aus den 1930er Jahren näher erklärt: *Eine Ansprache* (1936) und *Für die Freie Tribüne, Paris* (1938). Zweig behauptet, dass die Juden an keinen politischen Aktivitäten teilnehmen, sondern sich auf die geistige Tätigkeit konzentrieren sollten, welche die Grundlage des Volks sei. Zweig schätzt zwar den politischen Zionismus, jedoch sei dieser „kein allgültiges, kein für jeden gültiges Ideal“, eher scheine er ihm die „Rückkehr in einen neuen Nationalismus“ zu implizieren. Zweig übernimmt hier die Ansicht des Rabbi Elieser selber und sieht in der gegenwärtigen Not der Juden die Möglichkeit,

dass sie wieder zum eigentlichen Judentum, zum Innerlichen und Geistigen zurückkehren. Gerade in einer Zeit, in der das jüdische Volk von der extremen nationalistischen Gewalt verfolgt wird, dürfe es selber nicht in dieselbe Gewalttätigkeit verfallen. Analog dazu, wie der Leuchter nicht mit Gewalt zurückgewonnen werden kann, so kann man ebenso die Heimat der Juden nicht „mit Faust“ erkämpfen. Die befreiten und erleichterten Gefühle, die Benjamin nach Erfüllung seiner Aufgabe des Begrabens empfindet, deuten die Befreiung von der irdischen, von der Gewalt beherrschten Welt an.

Das Wort „begraben“ im Titel schließt den Bogen zur Diskussion der verschiedenen Nuancen des Wortes „begraben“, denn zuerst wird der Leuchter im irdischen Sinne „beerdigt“, was gleichzeitig „vergraben“ heißt, d. i. unter der Erde versteckt und verborgen zu sein. Dazu wird er durch die Reproduktion ins Innere „verheimlicht“, damit er zum ursprünglichen Sinn des „Zeugnis des Glaubens“ zurückkehrt und als die Hoffnung der wandernden Juden gerettet wird. Schließlich „verzichtet“ der Autor selbst auf die geheime Hoffnung der Heimkehr; er kann sich für den realistischen, politischen Zionismus, der darauf abzielt, dass die Juden einen Staat haben und ein „normales“ Volk werden, nie entscheiden und sieht dessen Zukunft pessimistisch. Zweig schrieb eine Hoffnung stiftende Legende für das leidende Volk, ohne selbst an deren Verwirklichung zu glauben: In seinem Herzen ist die Hoffnung bereits begraben.