

キリスト教文学に関する一考察

—ル・フォールとランゲッサー—

横 塚 祥 隆

キリスト教文学とは何か、あるいは、キリスト教文学と呼ばれるような文学が存在するか、という問題はさして古くからあるわけではない。ダンテは彼がキリスト教詩人であるか否かを問われたとしても、おそらく、その問い自体を理解しかねたであろう。何故なら、「ダンテが生き、思考し、詩作した世界はキリスト教的であり¹」、彼も、またその同時代人もキリスト教的でない世界を想像することはできなかった。彼らにとっての世界とはヨーロッパであり、カトリックはそのヨーロッパに於て文字通り普遍的であった。しかし、今日宗教はもはや普遍なるものではなく、諸文化のうちの一つとなってしまうかのようなものであり、信仰は個人的関心事であり、もはや全体を包含するものではなくなっている。信仰自体が存否を問われる時、同時にキリスト教文学もその存否を問われるようになっているのである。

もはや神はない、のであろうか。あるいは、我々の精神が刺として感ずることがない程に、神は自明のこととなつてし

まっているのであろうか。だが、神は死んだ、と思われるような状況で、ネガティヴな言葉のうちに、あるいは逆に、ともすると見過されやすい日常的な出来事のうちに、神は我々に問いかけているのではないのか。「神か無か、キリスト教かニヒリズムか」という二者択一を我々は、そうとは知らぬうちに、迫られているのではないか。この問を、肉にささった刺として、痛みとともに問い続けているもの、それがキリスト者であり、同時に文学者、詩人であるもの達なのではないのであろうか。

—

Denn christerwand ist der Dichter, ganz nahe ist er
Den Bekennern jenes erlösenden Gottes,
Der das Gefallene küßt, und dem Bespienen
Die Schmach von der Stirne windet—
Ganz nahe ist er ihnen—zwar weiß er es selten,

Doch manchmal gewährt ihm eine gradene Stunde,
Daß er die frömmern Brüder
Demütig aber göttlich liebend vertritt.

詩人はキリストの血族、詩人は

例れたものに接吻し、睡されたもの
額から侮辱をぬぐう神

あの救いの神を信するものたちに、まったく近い——

詩人は彼らにまったく近い——それと知ることがまれであ
つても

しかもなお、おりあつて、恩寵の時が与えられると

彼はいつそう信仰篤い兄弟たちを

謙遜に、しかし神々しくも愛しながら代理する。

ヘッセ、トーマス・マン、カロッサなどと同時代に生まれ、今日すでに九十才を越えた女流作家ゲルトルト・フォン・ル・フォールが創作活動を開始したのは、五十才を過ぎ
てからである。彼女が詩人としての使命、天職に目覚めたのは突然のことと言つてもいいであろう。しかし、それだけに彼女は詩人として出発するやいなや、すでに充分に成熟し、完成されていたのであり、彼女にあつては、創作活動は信仰と密接に結びついており、詩人であることとキリスト教徒であることが如何なる矛盾もなく、調和している。ル・フォールが、みずからが詩人であることを、キリスト者としての

使命と考へていることは、右の詩に明らかである。しかも詩人はここでは、二重の役割、使命をはたすものとして描かれている。一方ではキリストの血族として、キリストを代理するものであり、他方ではキリストに信仰を捧げる人々の代理者でもある。

このような詩人に対する見方は、ル・フォールの文学観、あるいはキリスト教文学観、即ち「文学的なものそれ自体のうち、キリスト教的要素が、狭義のキリスト教的素材や精神内容から独立した、ひそやかな、隠微な、キリスト教的なものへの傾斜が、ひそんではないであろうか」という文学観に密接に結びついている。「慰めの兄弟団」のなかでル・フォールは「いかなる犯罪人であろうと、兄弟と看做し」「慰めを必要とするものには、その人を問わず、位階を問わず」訪問し、慰め、勇気づける、アッシシの兄弟団に似た一群の人々の働きを描いたが、ル・フォールにとって詩人とはまさにこの慰めを与える人々の一員なのである。彼らが獄につながれた人々の慰めに獄舎の外から、讚美歌をうたいかけてやり、臨終の床にある人には、その最後の祈りに声を合せてやるように、詩人は詩作によつて人々に慰めと勇気を与える。ル・フォールによれば「文学がかぎりない魅力を見出すのは、追放されたものに身を捧げ、処罰されたもの——たとえ罪があつて処罰されたものでも、その乱れた道を奈落まで同行し、没落し、滅亡しつつあるものを胸に抱きしめることである」といふ。詩神は「いと小さきものにまなざ

しをそそぎ、高きものをぬかつかせる。」という。このような価値転換、堂々たる成功者でもなく、幸運に恵まれたものでもなく、力あるもの、勝利するものでもなしに、敗れたものつまづいたもの、力なく弱々しいものにこそ、まなざしを注ぎ、愛を与えるという、日常的な姿勢、価値観とは全く裏腹な価値観を文学は基盤としている。そしてこのような価値観、いや価値転換こそは、キリスト教が二十年来実践してきた、救済活動の根底にあるものと、即ちキリストが一人のみどり子として、貧しい馬屋に生まれたという事実が象徴しているものと、一致する、とル・フォールは言う。「正しい者ではなく、罪人を招くために私は来た？」というキリストの言葉による、価値転換は、人祖の罪にもかかわらず行われた神の恵みであり、文学はこのキリストによる愛の行為の継承者である。それ故、詩人は「キリストの血族」と呼ばれるのである。

詩人はキリストに信仰を捧げるものたちを代理するという使命を負っている。これにはル・フォールの信仰体験が裏打ちされている。信仰体験が彼女の魂を甦らせると同時に、詩人としての彼女を世のなかに送り出したのである。ル・フォールの事実上の第一作であり、同時に代表作となっている「教会への讃歌」が公刊されたのは一九二四年であるが、それはすでにカトリック信仰によってうたわれたものであり、翌年彼女はローマで、カトリック教会に「加入した」。信仰者としての再生と詩人としての出発とは時を同じくしていると

言うことができよう。

Herr, es liegt ein Traum von dir in meiner Seele,
aber ich kann nicht zu dir kommen,
denn alle meine Tore sind verriegelt i
Ich bin belagert wie von Heerscharen,
ich bin eingeschlossen in mein ewiges Allein i。

主よ、私の魂のうちにあなたについての夢があります
しかしあなたのところに行くことができません
わたしのすべての門はかたくなに閉ざれているからです
私はまるで軍勢にとりまかれていますようです
わたしはみずからの永遠の孤独のうちに閉じこめられて
いるのです

カトリック教会との出会いが、このような「みずからのなかに捕われ」しかも「神を求めている」彼女の魂を解放した。それ故にこのような神を待つ姿勢の人間、彼女の言葉に従えば、アドヴェントリヒな人間の魂を描き出すことが、キリスト教的といわれる文学のみならず、文学全般の使命である。しかし、ル・フォールの文学の基調はなによりもまず、喜びである。

Sie war wie eine, die Lebenslang stirbt.
Du aber hast für sie gebetet, das hat sie erreicht.

Du hast für sie geopfert, davon hat sie gezehrt.

Du hast sie wie ein Kleinod beweiht,
darum jauchzt sie deinen Namen.⁹

私の魂は生ける屍のようでした

しかし、あなたが私の魂の為に祈ってください、それで魂は救われたのです

あなたが捧げてくださった犠牲によって、私の魂は生きることができたのです

あなたは失われた宝石をいたむように、私の魂に涙してくだされた

それ故私の魂はあなたの御名を歎びとなえるのです

みずからの「生ける屍」のようであった魂が、教会によって、神の愛によって解放され、救われたものの感謝と歎きの声、ル・フォールの文学の隅々にまでこぼれまわっている。それ故「教会への讃歌」ばかりではなく、彼女の文学全体が讃歌となっている。「讃美の祈りは、魂が地上的・時間的なものによるとらわれのさなかにあつて、永遠なる神と一つとなる恵みを与えられたという奇蹟に対して、うたいあげる感謝の歎びのほとばしりである¹⁰」教会が人類を全体として代理し、代表して神を迎え、讃えるところならば、詩人は一人々々の人間の魂を代理する。その時、詩人は全く没個性的である。丁度、秘蹟を授ける司祭が没個性的になり、秘蹟は司祭

の人格にかかわりなく行われるように、詩人はただ自分一個の意志や意欲によって、うたうのではなく、神を讃えようとする人々の感謝と歎びが彼をしてその口を開かしめるのである。それ故ル・フォールにとって、詩作は信仰の妨げにならず、信仰は詩作を束縛することはない。詩作と信仰とのこの調和は、彼女の文学全体に「キリスト教的コスモス¹¹」といわれる調和をもたらせている。

「海の法廷」の結末での主人公アンヌの死は、彼女が「目には目を、歯には歯を」という旧約的な掟にさからつて救つた、イギリスの王子の単なる身代りを意味するのではない。子守歌をうたうことによって王子に復讐しようとしたアンヌが、その歌をうたいながら、しだいに生命を与えるものとしての女性の使命を自覚していく。アンヌに復讐の裁きを迫つた暗い海の沈黙は、「彼女自身のように慈愛深い審判者」の沈黙に変化していく。アンヌはこの慈愛深い審判者の問いかけに応答した。突然海中にさし出され、沈んでいくアンヌを抱きとめた手とは、アンヌに呼びかけたものの、彼女のこの応答に対する再応答である。「人間は神の被造物を破壊する権利を持つていられるであろうか¹²」永遠なるもの前に立たされた人間は、はじめて自己の相対性に目覚める。その時人間は他の被造物と同列に並ぶ。みずから正しいと感じる人間も、自然をわがものとし、人間を裁く権利を持つてはいない。義、不義の判断はその永遠なるもの、慈愛深い審判者のみ委ねられる。アンヌの死はビュードックに代表される憎

しみの側に立つ人間による裁きとして、もたらされたものではあるが、その本質はそのような此岸的な、旧約的な側面をはるかに超越した次元での裁きである。犠牲の死、贖いの死である。ブルターニュの幼い大公の殺害という「天に向って叫ぶべきこと」を黙っていた人間全体に対して下された、慈愛深い審判者による裁きであつて、大公殺害に象徴される人間すべての罪の贖いを意味する。アンヌの死によつて世界は救いをもたらす愛のうちに包みこまれた。すべてはこの愛による調和のうちに存在している。それ故「私の作品のなかの人間像は、結局すべてのところで、救われて見えるのです¹³」とル・フォールは言う。しかし同時に、ル・フォール自身の言葉にも見られることだが、この点に於てこそ、彼女の文学は同時代の作家、非キリスト教作家のみならず、キリスト教的作家のそれと、著しく相違しているのである。

二

その著しい対照を示している作家の一人にエリーザベト・ランゲッサーがある。ランゲッサーは、プロテスタントの母に育てられ、自身もプロテスタント神学を学び、後年改宗したル・フォールと違って、生まれながらのカトリックであつた。しかし、この両者の作品を読みくらべると、ランゲッサーに於てはるかに異教的要素が多く、改宗者の色彩の濃いことを見てとることが出来よう。批評家のクルト・ホホフはランゲッサーを内部改宗者 (Revertin) と呼んでいるが¹⁴、

私には彼女はその Revision の、自己精査の途中で倒れてしまつたように思われる。少なくとも、ル・フォールに見られるような、信仰と文学との調和は、その作品に充分に反映されてはいない。だがそれだけに、新しいキリスト教文学の文体を創造しようとした彼女の苦闘がしのばれるのである。彼女の作品は、神と無との間にあつて大波にゆられる小船のような人間の魂の苦難の記録であり、その大波の暗いうねりの間から、光を求めて発せられた声に外ならない。

このようなル・フォールとランゲッサーの相違は、それぞれの信仰体験の相違を原因のひとつとしていであらうが、その信仰体験に裏付けされた作家としての活動の指向する所の相違をより大きな原因と見ることが出来よう。信仰を持つものとしては当然すぎるくらい当然であるが、ル・フォールとランゲッサーの視線は上下に走っている。現実を描くことが単に平野を眺望するような平面に於てのみ行わるのではなく、その水平面を垂直的な線が貫いている。ル・フォールとランゲッサーとはこの線の走り方が相違している。詩人は平面に、この地上に立っている。ル・フォールの視線は何よりもまず、上に向けられている。天に向けられている。その視線は天によつて反射され、再び地上に向い、更に大地を貫いて地下世界へ、黄泉へと走っている。ル・フォールはみずからの魂を「永遠の捕囚」から解放した教会との出会いの喜びを伝えようとする。それは文字通り、福音を伝える使徒的活動を意味するが、「闇に坐する民、地と死のかげに坐す

る者¹⁵」に光を投げかけ、救いの訪れを告げ知らせようと、その闇のなかへ、地と死のかけへ踏み込んでいることでもある。「フアリナタの娘」のなかで、ダンテの地獄篇に登場するフアリナタのかたわらに、その母の姿を見ようとするとル・フォールは、永遠なるものの光が母の愛を通してそこにも遍在することを覚えている。ダンテは地獄から遍歴をはじめ、上昇していった。ル・フォールは逆の道をあゆんだといえるであろう。だが、先にも見たようにル・フォールにもあの喜びがはじめから与えられていたのではない。「教会への讃歌」は、それ以前の暗い閉塞の時代を背景にしているが故に、一層高くひびきわたるのだ。ル・フォールの改宗は、断絶を意味してはいない。「まえ」と「あと」を厳しく区別してはいるが、しかし「信仰のない生活を真に生きられたものではないと看做す¹⁶」閉ざされた改宗者ではない。ル・フォールにとって改宗前に問題であったことは依然として問題のまま残っている。違うのはそれらの問題を永遠の相の下に見ているか否かということである。

ランゲッサーの視線はまず地下世界へ、黄泉へと向けられ、奈落の底に反射して、やがて上へと向っている。「プロゼルピナ」の主人公プロゼルピナは、自閉的魔術的な自然に捕えられたかに見える時に、恩寵が「樹液のように循環し、奈落と至高と同じ¹⁷」であることを知る。ランゲッサーの地獄行をもたせしたのは「あらゆる事物の上と下とをひっくりかえしにするような驚き¹⁸」そして結果として価値の階級秩

序が破壊されている¹⁸」という現代の状況、それをランゲッサーは「世界喪失」と呼ぶのだが、そのような世界の認識、あるいは体験である。この体験が「根本概念とそれとともに我々の世界の価値秩序の広範な総括的改訂」と「世界の姿の一八〇度の転回¹⁹」を彼女に迫っている。その時、ランゲッサーの眼前に浮び上って来たのは、「まごうかたなき原始教会の相貌」と「生命を与えられたドグマ」であり、「古典古代的素材の再獲得、つまりヨーロッパ人とその問題提起の起源に対する想起²⁰」である。つまり、ランゲッサーの文学の基調となっているのは、これら二つの要素、キリスト教と古典古代的な素材、あるいは、キリストとマリアに代表されるキリスト教的神秘、奇蹟と、ギリシャ神話の諸形象であり、更にはゲルマンやケルトなどの北歐神話の世界である。

ランゲッサーにとって神話とは何であったのか。神話とは、ある古くから伝承された一群の素材、即ち神々や、神聖な存在、英雄の闘争、冥府行などのうちに含まれている様々な素材のゆれ動き *Bewegung* であり、それらを生み出した民族にとっては、表現、思考、生活の様式であった²¹、とするならば、ランゲッサーはそれらの様々な素材を扱うことによつて、みずからをそれらが生きられた世界へと投入し、人間のいわば原体験を探ろうとしていたのである。しかし、それは単なる幻想の世界を描き出すことではない。一種の遊戯ではあるかも知れない。しかし生命を賭けた遊戯である。あの常には常に現実の世界であり、そこに活動する人間たち、動

物、植物、あらゆる被造物の営みである。だがランゲッサーはそれらを単にあるがままに観察し、描いているのではない。眼前にある世界の単純な再現でもなく、荒唐無稽な幻想の遊戯でもないもの、それを可能にするのがランゲッサーにとって神話であり、神話的形象なのである。彼女が「私はすべての事物を神話的な関係に於て眺める²²」と言う時、彼女は現実の世界の背後に「ゆれ動く」もう一つの現実を透視しているのである。この時、眼前の世界や、そこに動めくものたち、一人間から雌雄同体の生き物にいたるまで——は、そのあるがままの姿に於て、背後にあるものの仮面となる。眼前の世界は現実という仮面をつけて、その背後で「ゆれ動く」ものたちの、ランゲッサーの作品に即して言えば神話的形象の舞台となっている。そしてランゲッサーは特に我々をとりまく、一見何の変哲もない自然に、神話の舞台を見出している。自然は神話的形象の活動の場である。しかし、この仮面としての自然は閉ざされた自然、魔女の手になるガラス玉のなかに閉じこめられた自然である。「自分の尻尾に噛みついて、円環を閉じた蛇²³」の様なのである。そのような状態にある自然、即ち未成から生成へ、生成から死へ、更にまた生へと循環する永遠回帰的に閉鎖された状態にある自然を、ランゲッサーは「救われていない自然²⁴」と呼ぶ。救われていない自然という言葉によって、ランゲッサーはキリスト教の光にいままだ照らされていない自然、神の恩寵に浴していない自然、即ち異教的神々の支配下にある自然を意味しているの

だが、その救われていない自然から、救われた自然への移行が試みられたのが、詩人自身の言葉によれば、「キリスト教的コスモスを私の古典古代的自然世界に導入することに成功した²⁵」のが、「夏至祭のダフネ」詩篇である。

Wird die Verfolgte sich retten

vor seiner düsteren Brunst?

Ihre Gelenke zu ketten,

wirft er ihr Erdrrauch und Kletten

zu als ein Zeichen der Gunst.

追われる女は、男の

暗い情欲をのがれるだろうか

女の関節に鎖をつけようと

男は女にフマリアといがを

好意のしるしのように、投げつける

ギリシャ神話のなかのアポロとダフネの物語を素材としてランゲッサーはアポロに追われるダフネの姿をかりて、みずからの閉ざされた世界に彼女を縛りつけようとする異教の神アポロに追われる自然を描いている。「逃げ道はまだ開かれていなかろうか」、追われたはてにダフネは月桂樹に愛身させられてしまわなければならないのであろうか。救われていない自然は、やはりアポロの魔術的呪縛に捕えられなけれ

はならないのか。だがその時、アポロがその天の軌道を昇りつめた時、時空は一挙にして転回する。

Zwischen Tor und Riegel,

Fülle und Zornicht

er, dem Vogelflügel

rahmten das Gesicht—

er, der sie gewendet

mitten in dem Jahr

und Apoll geblendet

mit dem Flügelpaar.

扉と門の間で

充溢と虚無の間で

彼が、その顔を

鳥の翼がふちどっている——

彼が、年のさなかに

翼の向きをかえ

両翼でもって

アポロの眼をさえぎった

鳥の翼を持った巨人的な姿をした洗礼者ヨハネがここに介入して来る。夏至祭とは夏の盛りであり、アポロの時であるが、同時にキリストに洗礼を授けた洗礼者聖ヨハネの祝日である。

もある。ダフネII追われる自然は、ヨハネの翼によってアポロの鎖を逃れ得た。しかしここでは太陽はまだ中点にあり、時は古典古代とキリスト教との中間にある。自然はいまだ完全に解放されてはいない。ダフネII自然をアポロ・魔術的の追跡から、その呪縛から、解放するのは、キリスト教的奇蹟、バラIIマリアである。

Dreimal von ihr ausgestoßen,

füllte Daphnes Schrei

bis zum Rande alle Rosen,

und im Bild der pollenlosen

ward Natur erst frei.

みたびその口から発せられて

ダフネの叫びは

すべてのバラをふちまで満し

花粉のないバラの姿のうちに

自然ははじめて自由になった

このバラ、花粉のないバラとは、「無原罪の御宿り」を象徴する奇しきバラの花即ち聖母マリアであり、マリアの介入によって自然は、はじめてキリスト教的愛の光につつまれるのである。

ところで、以上に於て見たようなランゲツサーの自然觀はル・フォールのそれとは対照的である。ル・フォールにとつて自然は「全能なる者の力ある娘」²⁶であり、先に触れた「海の法廷」でアンヌが「慈愛深い審判者」として従つた海は、そのような自然である。はじめにアンヌに復讐の裁きを迫つた海は、旧約的部族的な神であり、同時に北欧神話の異教的背景を持った自然神である。そのような自然を救うのは、やはり愛である。「海の法廷」に於ける王子の救いは、同時に自然の救いでもある。アンヌの死という犠牲によつて、世界全体に、自然界に救いの曙光がさしそめるのである。これに對してランゲツサーの場合はいささか趣きを異にしている。自然が旧約ないしは、異教的世界觀と新約的それとの出会いの場であり、相克の場であることにル・フォールの場合とさしたる違いはない。しかし、自然に救いがもたらされる、その状況は全く違つている。ランゲツサーに於ては、救いをもたらすものは上からの絶対的な力である。自然を一拳に姿容させる力である。ヨハネという巨人的存在の働きによつて、「扉と門の間」に一拳にして導入される力が前提されている。その力は自然ないし此岸の姿勢如何を問題にしない。ダフネは追われながら、上からの力を積極的に受け入れたのではなかつた。ル・フォールの場合には、人間の側に、自然の側にマリアの「御旨の如くわれになれかし」という言葉、受

胎告知の際の受身的態度に象徴されるような、上からの働きかけに對する協同への用意としての、その力の受け入れの姿勢がある。

Und ich hörte eine Stimme aus der Nacht,

die war groß wie der Atem der Welt und rief :

„Wer will die Krone des Heilands tragen?“

Und meine Liebe sprach: „Herr, ich will sie tragen.“

すると夜のなかからひとつの音がきこえた

その声は世界の息吹きのように大きく

「救世主の冠をいただこうとするものはたれか」と叫んだ

すると私の愛がこたえた「主よ私がいただきます」

アンヌはこの冠、即ち茨の冠をいただいて、みずからの血を流した。アンヌの行為は上からの呼びかけに對する、世界の側の応答であつた。だがランゲツサーの場合は、事態はより絶望的である。もはや世界の側には受け入れの姿勢すら存在しない。しかし、それにもかかわらず、その力はこの世界に介入することを止めない。反抗的ですからあるこの世界へのその力の侵入は、それ故により大きな衝撃を与える。その衝撃に人間が耐え得るか否か、それすらもランゲツサーにとつては問題ではないかのようにある。

「ミトラス」に見られるヴィクトールの死とマルセルスの

救出とは、何のかかりもない。ヴィクトールの死が、夏の高山の真昼時に、岩壁から忽然として浮び上る異教神ミトラスの幻影に誘われ、アポロの矢に射られた、いわば狂気の死永遠に鎖された円環から抜け出ようとして、はたさなかった絶望のはての死であり、如何なる意味に於てもアンヌの死とは結ばれていない死であったとすれば、マルセルスの救出もヴィクトールの死によってもたらされたわけではなく、またマルセルス自身の何らかの働きの結果でもない。それはただ、彼が山麓の教会の MARIA 像の前に自分達の行先をメモした紙片を置忘れ、それを祈禱を上げて来た神父が見つけたとう、全くの偶然によるものである。この偶然の背後に、MARIA による救いや、永遠なるものの働きを見てもとることも出来ないわけではない。しかし、仮りにそのように見れば、かえってそれだけ偶然性——人間の側から見て——は強まる。天と地との断絶が一層明らかなものとなる、と言ってもいい。マルセルスが MARIA 像の前に紙片を置いたのは、彼がそこで何かを感じた、即ち上からの働きかけを感じ、それに応答しようとしたからではない。神父が MARIA 像の前で祈るのは、毎日のことであってみれば、神父が紙片を見つけるのは偶然ではないと言えるかも知れない。つまりマルセルスのような自然にとらわれたままである人間の側に、世界の側に、何らの準備がなくとも、神的世界はそれ独自の計画、いわば救済史的計画に従って、この世界に介入し、救いをもたらそうとする。このような状況はル・フォールが描いたありヴェロニカ、神

からの呼びかけに応じて、愛する婚約者のエンツィオのためには、みずからの魂の救いまで危機に陥し入れられるような行為を敢て辞さないヴェロニカのつくり出ししている状況とは全く違っている。

「マルス」に於ても同じようなことが見られる。一人で赤児を産みおとし、血に染って死んでしまう宿の若い女房と、それを知ってみずから首を吊るその亭主の死は、ヴィクトールの場合と同じく、如何なる犠牲的な死も意味してはいない。この悲劇の舞台となったのが、かつての修道院であり、赤児は、乞食に外套を与えたと伝えられる聖マルチヌスに捧げられた礼拝堂で産みおとされ、その赤児は近隣の人々に乳を与えられ、生長するということ、そして「恵みの外套が子供の上にかけられた」という言葉が、わずかにキリスト教的救いの可能性を暗示しているにしても、それだけにかえって、救いの力の一方性は否定出来ないものとなっている。ランゲッサーの最大の作品である「消えない印」に於ても、主人公ベルフォンテーヌが洗礼を受けたのは、ただ信者である恋人と結婚するが為であって、彼が信仰と全く離れてしまつた後でも、彼の意志にかかわりなく、彼を追っていくのはこの「消えない印」である洗礼の秘蹟、即ち上からの愛である。ル・フォールもこの人間の魂を、救われていない魂を追う愛を「教会の讃歌」で歌つたが、その追跡のはてには、その愛に応答する愛があった。しかし、ランゲッサーにははたして、それがあつたのだろうか。応答するものがない絶望的

な状況にあつても、なお問いかけをやめず、絶望的であるが故に、上からの愛の働きかけはより大いなるものとなる。ということランゲッサーはキリスト信者として感得していたのであろう。しかし、それが彼女の作品世界にはたして実現されているであらうか。私には、はじめにも触れたように、ランゲッサーはそれに成功する前に倒れてしまったように思われてならない。

ところで、このような作品を残したランゲッサーは、キリスト教文学をどのように考えていたのであろうか。この場合にも、彼女の時代観が大きな影をおとしている。先に私はランゲッサーが現代を根本概念の改訂の時と呼んでいることに触れたが、彼女は更にこのことを言葉をかえて、「精神の時間が、聖霊の時が今日再び存在している」と表現している。そのような転回を、世界史の「発展の歴史から救済の歴史²⁸」への転回をとらえたのがダフネ詩篇であつた。現代は夏至祭の時であり、その中点に人間が、いやランゲッサー自身が立っているという意識が、換言すれば、あらたにはじまろうとしている救済史への彼女の参画意欲が、そのキリスト教文学観を決定している。ランゲッサーはダフネ詩篇に触れて、「完全に異教的でもなくまた完全にキリスト教的でもないある世界²⁹」でアポロとヨハネが出会つていふと言つていふが、追われるものであるダフネの側から見れば、彼らの出会いは、単なる遭遇でもなければ、対立でもなく、激突であり戦闘なのである。アポロの鎖によつて、自閉的な自然につな

ぎとめられてしまふか、ヨハネの翼の奇蹟によつて、「肉と なつたロゴスの聖霊的な世界」へと救出されるか。夏至祭を舞台としてこの二つの力がダフネを獲得しようとする激闘している。ランゲッサーによれば、キリスト教文学は、そのようなダフネの姿を描くものなのであり、「誰が勝利するか、神かそれともサタンか、誰がこの世界の主人公であるか³⁰」と問いつづけるものである。勿論この問に対してキリスト教作家が持つている唯一の答は「神である。しかし、だからと言つて彼は現実のなかに恣意的に救いをもたらすようなことはしない。キリスト教的作家がすることは現実に神の烙印を焼きつけることではなくて、すでに焼きつけられてある「消えない印」を見出すことである。ランゲッサーは「様々な超自然的な力の働きに曝されている小さな、ほとんど無力に等しい存在³¹」としての人間を描こうと試み続けたのである。

「キリストと誘惑者」とに伴われて、キリスト信者は二つのものの現存、即ち救済の意味と、呑み込むものを探しながら咆吼する獅子のようになまよう、あの悪による脅迫とを体験する……何がキリストの聖なる声であり、何が人間に語りかける悪の声であるかを知ることが昔からすべての聖人たちの深く、決定的な苦悩であつた。……ここに祈りと、すべてのものがすべてのものの為にする代願とが、キリスト教文学のうちで、その場を保持する場所がある。そこに於てキリスト教文学が認められるのである³²」ランゲッサーにとつて、キリスト教的作家とはこの二つの聴き分け難い声の中央に立つ

ものなのであり、それ故作家は聖人のような鋭敏さを要求され、同時に、時として教会の側からは異端宣告を受けそうな冒険も散るのである。「楽園的な状況から、弱さと罪に陥りやすい状況へと落ち込んでいる」人間にとって、母性愛であれ、夫婦愛であれ、友情であれ、「すべては危険なものとなり得る³³」とするランゲツサーは、ひととき徹底してこの冒険を散行したのである。その冒険のはてに「彼女が企図していることは、もはや文学でないものの為に、文学を透明にすること³⁴」であった。とは言えそれは文学を否定するのでは毛頭ない。おしなべて宗教芸術というものが、もはや視覚化不可能な超自然的な存在や出来事の視覚化であるとすれば、キリスト教文学もその視覚化作業の一端を荷担しているのである。ランゲツサーはそのような意味に於て、みずからの文学を「典礼の一部」と呼んだのである。

四

神学者の立場から、ヴィンクルホーフ教授はキリスト教的作家にはただ二つの可能性があると述べている。その一つは、「超自然的なものにうたれて、変容させられた世界を描くこと」であり、もう一つは「新しい救済の現実と、世界や悪との衝突を対象とする³⁵」可能性である。ル・フォールは前者をとり、ランゲツサーは後者を選んだ、と言えるであろうが、キリスト教文学と呼ばれる文学そのもの、ないしはカテゴリーを否定しようとする立場に立つものが、キリスト

教徒である作家のなかにもある。その立場にも触れながらキリスト教文学ないしはキリスト教的作家の個有の問題について考えてみたい。

「キリスト教的文体とか、キリスト教的小説とかいうものは存在しない。存在するのはものを書くキリスト者である³⁶」と主張する作家ハインリッヒ・ベルは、キリスト教文学とは作家が、神の賜物である言葉を、みずからの思想というコルセットにはめ込んだ結果生まれた、「かたわな子供」であると述べている。更にエーツアルト・シャーパーも、キリスト教的という言葉は「批評家達の無理解、精神的怠慢、あるいは固定観念³⁷」によって与えられたレッテルであると、自分がキリスト教的という形容詞付きで呼ばれることに對して明らかに不快の念を表明している。しかし、他方では「そして神は語った」という言葉の啓示的神秘を知っている文学が、はじめにあった言葉とは無縁である他の文学から峻別される必要がある³⁸」とする立場も存在する。このような立場に立つものにとっては、文学はキリスト教の——作家がたとえキリスト者があるとしても、その信仰の域外にある文学それ自体の尺度の下にのみ置かれるとするベルの主張は疑いものと思われる。何故なら、キリスト者である作家が身を委ねるのは、ただ文学の法則ばかりではなく、「そのような法則の力といえども、洗礼とともににはじまるあの体験から、作家をひきはなすことはできない³⁹」からである。しかし、洗礼そのものが直ちにキリスト教的文学の成立を可能にするわ

けではない。洗礼とともにしまる体験が、即ち「洗礼が文学のなかでも有効である」か否かが問題なのである。作家としては、文学はそれ独自の法則に従うのみと言い切るだけですむかも知れない。しかし、もし作家が同時にキリスト者であろうとし、あるならば、彼にはもう一つの尺度、即ち信仰が、彼が「Ja」と応答することによって受け入れた世界が、その全体的重きとともに、瞬間毎に新たな態度決定を迫るのである。

キリスト教文学は存在するか、という問いを肯定するにせよ、否定するにせよ、言葉それ自身が持つ形而上学的性格を無視することはできない。はじめにあった言葉は、それが語られたその時に、この世界に属するものとなったのであり、それ以来、言葉自体が、神聖な性格と瀆神的性格との闘ぎあいにさらされているのである。キリスト教的という形容詞が付いても付かなくても、この言葉の二面性を、すべての文学は隠し持っているのである。それ故、キリスト者による文学は、常に自己自身の存在の可能性を自問しているのである。その問が、おのずからして他への問いかけとなるか否かにキリスト者による文学、敢て言うならばキリスト教文学の成立は懸っているのである。したがってキリスト者による文学が、真正の文学であるならば、それは作家自身に態度決定を迫るものでありながら、同時にそれを受け取る側に対しても常に態度決定を迫るものとなる。

私は先に文学が限らない魅力を感じるのは、落ちゆくもの

たちと、その罪の奈落の底にまで同行することである、というル・フォールの言葉をあげた。その言葉が正しいとして、作家がその願望に従って、神の業の模倣者として、人物を創造し、その人物のあらゆる現実眼を向け、心の奥底にまで侵入し、その悪に、罪に、まで関りを持つとするならば、たとえそれが作家にとって如何に魅惑的な作業であり、またそうすることが人物を生き生きと描き出さねばならない作家の、当然の行為であるとしても、そのことが作家個人との間に一種の危険な関係をくり上げることはないであろうか。

言うまでもないことだが、瀆聖とか人格の完成とかには全く無関係であると考え作家達にとっては、もはや如何なる危険も存在しない。ここで問題となっているのは、キリスト者である作家の人格である。「芸術はそれ自体の領域に於ては智慧のように独立している。……芸術は智慧にも他の如何なる徳にも従属しない。しかし、……それは主体の善性に従属する。芸術が人間の中にあり、人間の自由がそれをを用いるかぎり、芸術は人間の目的とその徳行とに従属する⁴⁰」ここに、キリスト者として、個人としては自分一個の完成を目指し、同時にそれ自体の法則を持つ文学にたざざるものとしての、キリスト教的作家の個有的問題がある。

ランゲッサーがしたように、世界をネガティブな姿のうちに描きながら、いわばその焼付けを神に委ねることは、作家としてはゆるされるかも知れない。しかし、キリスト者として彼は、自己の魂の救済に関しては、その一切を神に委ねる

わけにはいかない。「小説家にあつては、人格そのもの、彼の自我が、常時賭けられている⁴¹」のだが、その自我の分裂の危機が克服されるという保証はない。しかも、それはひとりの作家のみにかかわることではない。「カトリック作家は、墮落させてはならず、しかし嘘をいうわけにはいかず、肉の要求をそそつてはならぬが、人生を偽造することは控えねばならず、この二つの深淵のあいだのせまい峰を渡らねばならない⁴²」みずから危険に身をさらしながら、同時に読者にもその危険を冒させる。そこに於てキリスト者としての作家は他者の魂と自己の完成とに直接的にかかわりを持つことになる。彼は作家として、文学の法則に従いつつ、人間の認識という願望に沿つて制作すると同時に、キリスト者として決して信仰の掟に無縁ではあり得ない。芸術家にはいかなる態度も許されるということは、少なくとも彼には妥当しない。

キリスト教的作家に於ける芸術と信仰の関り合いについてジャック・マリタンは次のように言っている。「芸術を信仰から分離させてはならない。しかし、異なるものは異つたままにしておかなければならない。……もし美的規準を信仰の個条とするなら信仰は損われるであろう。もし信仰心を芸術活動のルールとするなら……芸術は損われるであろう⁴³」即ちキリスト教芸術家あるいは作家は、たがいに独立した二つの絶対的価値規準を、みずからの内面に於て共存させなければならぬ。それは作家に二重の困難を課するであろう。作家であることと、キリスト者であること。それは単に作家の

精神領域内のみならず、観念的な葛藤にとどまつてはいないし、とどまつてはならない。作家であり、作品を生み出すという創造活動と、神の秩序の証人となり、キリストによる救済の業へ参画するというキリスト者としての使徒的活動との、現実世界に於ける実践的葛藤を意味する。その際にキリスト教的作家は一方ではル・フォールに於て特に顕著に見られる如く、福音を伝えるという使徒的使命をはたすものでありながら、他方では常に教会による「アナテマ」即ち異端排斥の危険に曝されている。ル・フォールもランゲッサーも決してそれと無縁ではなかつた⁴⁴。

ランゲッサーは読者からの非難の手紙に対する返事⁴⁵のなかで、「芸術はある種の精神的エリート⁴⁶の要件」であり、キリスト教信者という大衆は「芸術作品の現実性について適切な理解を持つていないばかりではなく、キリスト教の現実性についても、そうなのです」と述べて、明らかに作家と読者——信仰にも文学にも未熟である——との間の齟齬を認めているが、彼女にとって創作活動そのものが信仰の冒険であつたのだから、それはむしろ当然と言えるであろう。そしてまた、文学が魅力を見出すのは墮ちたものたちであるとするとル・フォールにとつても、文学のそのような特性がキリスト教の特性と一致するものであつてみれば、殊更に、文学的冒険、即ち信仰上の冒険は不可避免的であるに違いない。いま改めて、キリスト教作家の、作家としての側面と信仰者としての側面を区別するなら、前者を現実に対する認識能力と看做す

ことができようし、後者を信者一般と等しく共有する求道者の性格と看做すことができよう。キリスト教的作家が信仰者である限り求道者であることからまぬがれることはできない。しかし同時に彼は信仰者として特別の能力を与えられてもいる。現実認識とその表現に関する特能士 (Charismatiker)⁴⁶なのである。この与えられた現実認識能力の一面を強調するならば、キリスト教作家はその時、信仰個条を踏み越えてしまう危険を冒さなければならぬ。しかし、それは彼が現実を単にリアルに描こうとするが為ではない。むしろ彼はみずからが信するキリスト教の真理に忠実であり、また忠実であろうとするが為、そうするのである。ランゲッサーにせよ、ル・フォールにせよ、「その罪の為にこそ救世主は肉とならねばならなかった⁴⁷」というその罪と、その罪にもかかわらず、「この女には多く与えられるであろう、多く愛したからである⁴⁸」と娼婦を赦すキリストの愛とを、それら二つのものが密接に結びついている、いわば宗教的極限状況に於て描いたことに相違はない。「キリスト教作家は教義学を書いたり、教化文書を書いたりはしない。しかし、キリスト教的世界の全体像が常に無意識裡に、目の前になければ、彼は何も書いたりはしない⁴⁹」のであって、ランゲッサーがより認識者であり、ル・フォールがより求道者であるという違いを言いたてたことは、さしたる利益にはなるまい。ただ確実に言えることは、この二人が信仰と文学との明暗あいわかたぬ領域に、それぞれの仕方、通じていたということである。

ことである。その領域で二人がそれぞれに感得したものを、それを言葉によって伝えようとした苦闘の記録が我々の前にあるのだ。キリスト者であり作家であるものが、罪と救済とのドラマの極限状況への危険な進攻を続けるかぎり、キリスト教文学という言葉は、単なる「市場用概念⁵⁰」にとどまることはないであろう。

註

- 1 Hohoff, Curt: „Was ist das Christliche in der christlichen Literatur.“ in: Was ist das Christliche in der christlichen Literatur (以下 WCL と略記) (München, 1960.) S. 80.
- 2 Holthusen, Hans Egon: Der unbehauste Mensch. (München, 1955) S. 80.
- 3 Le Fort, Gertrud von: Gedichte. (Wiesbaden, 1958). S. 11—12.
- 4 Le Fort: Aufzeichnungen und Erinnerungen. (Einsiedeln, 1953) S. 45.
- 5 Le Fort: *ibid.* S. 46.
- 6 Le Fort: Gedichte. S. 7.
- 7 マタイ福音書九章十三節
- 8 Le Fort: Hymnen an die Kirche. (München, 1961), Prologos.
- 9 Le Fort: *ibid.* Heimweg zur Kirche VIII.
- 10 Le Fort: Aufzeichnungen und Erinnerungen. S. 113.

- 11 Grenzmann, Wilhelm: Dichtung und Glaube (Bonn, 1964) S. 327
- 12 Le Fort: Die Frau und die Technik (Zürich, 1959), S. 17
- 13 Le Fort: *ibid.* S. 43.
- 14 Hohoff, Curt: a. a. O. S. 94.
- 15 トクノ聖書學四論十六編
- 16 Holthusen, H. E.: a. a. O. S. 198
- 17 Langgässer, Elisabeth: Proserpina, in; Erzählungen. (Hamburg, 1964) S. 133.
- 18 Langgässer, E.: Das Christliche der christlichen Dichtung (六レ CD ヲ聖配) (Freiburg, 1961), S. 69.
- 19 Langgässer, E.: CD. S. 31.
- 20 Langgässer, E.: CD. S. 51.
- 21 Kerényi, K.: Einführung in das Wesen der Mythologie. (Zürich. 1951). S. 11.
- 22 Langgässer, E.: Sovieel berauschende Vergänglichkeit. Briefe 1926—1950. (Hamburg, 1954) Brief. Nr. 2.
- 23 Langgässer, E.: Proserpina. S. 35.
- 24 Langgässer, E.: Brief. Nr. 21.
- 25 Langgässer, E.: Brief. Nr. 130.
- 26 Le Fort: Gedichte. An die Natur.
- 27 Le Fort: Hymnen an die Kirche. Ostern.
- 28 Langgässer, E.: CD. S. 18.
- 29 Langgässer, E.: Brief. Nr. 132.
- 30 Langgässer, E.: CD. S. 38.
- 31 Grenzmann, W.: Das Problem der christlichen Dichtung.
- Richtung und Motive, in; WCL. S. 32.
- 32 Langgässer, E.: Rechenschaftsbericht an meinen Leser. Briefband. S. 239.
- 33 Langgässer, E.: CD. S. 93.
- 34 Grenzmann, W.: WCL. S. 32.
- 35 Winkhofer, Alois: Theologische Aspekte zur christlichen Literatur. in; WCL. S. 148.
- 36 Boll, Heinrich: Gibts heute christliche Dichtung? (六レ GCD ヲ聖配) (Recklinghausen, 1960). S. 7—8.
- 37 Schaper, Edzard: GCD. S. 74.
- 38 Beckmann, Heinz: GCD. S. 16—17.
- 39 Beckmann, Heinz: GCD. S. 16.
- 40 Maritan, Jacques: Art and scholasticism and the frontiers of poetry. (Translation by Evans, J. W., New York, 1962) P. 71
- 41 キーリマンタク: 小説について。川口龍夫: キーリマンタク (統 藤野 昭 著) S. 194.
- 42 キーリマンタク: 前掲書 1—11 頁
- 43 Maritan, J.: a. a. O. S. 66.
- 44 ル・ノヴァールに關しては、ヴェロニカの聖書、に於いて、幾多の内外の議論がたたかわれ、その論争を集めて一本が上梓をわづらふ。ランゲツァサーの「活きながら印」がインデックスに載せられてゐた(ニューヤーク・リンカーンに於て)
- 45 Langgässer, E.: Brief. Nr. 49.
- 46 Winkhofer, A.: a. a. O. S. 152.
- 47 Langgässer, E.: Brief. Nr. 49.

- 48 ルカ福音書七章四十七節
49 Langgässer, F.: CD. S. 95.
50 Boll, H.: a. a. O. S. 7—8.