

終末への巡礼（承前）

——エリーザベト・ランゲッサー『消えない印』——

横塚 祥隆

(一)

第二部で舞台はフランスのサンリスに移されていて、誘惑者の言にさそわれて家郷を捨てた主人公ラーツァルス・ベルフォンテヌはそこで年若いシュザンヌと結婚しているのだが、ここには全く登場せず、ドノソ・コルテスの救済史観が展開されるカテドラルの場面、シュザンヌの友人で神父リュシアン・ブヌワに思いを寄せるオルタンス・ド・シャマンの破滅をめぐる出来事、そしてリジューの聖テレジアとサタンとの対話から成り立っている。以下において

はそのドノソ・コルテスの救済史観をめぐる検討することとする。

時は一九一四年九月、クルツク將軍に率いられるドイツ軍が進駐し、パリ攻撃の機をうかがっている。二人のドイツ人將校がまちのカテドラルを訪れ、その一人フォン・ファルケンベルクは堂守フランソワと一緒に塔に登り、その間E男爵と呼ばれる一人は下でドノソ・コルテスの文書を読んでいる。塔に登った二人の会話から、シャールリス、エルムノンヴィル、つまりイル・ド・フランスと呼ばれる一帯の森、更にはかつてベルフォンテヌ Bellefontaine と呼ばれた泉が、今では枯渇してモルトフォンテヌ Mortefon

tainie と呼ばれる場所にある城館や、それらを舞台として展開された様々な歴史的、精神史のあるいは文学史的出来事への展望が与えられ、一方「ドノソ文書」からは、二月・三月革命の、だが決してそのみにはとどまらない、精神的一般状況、すなわち洗礼という消えない印を押され、恩寵と救済への期待を抱きながらこの世を旅して行く人間の世俗世界における孤立無援の状況に対する展望が与えられている。この二つの事柄が、交互に提示され、それによつてたがいに重なり合い、補い合いつつ現実世界とここには登場しない主人公ベルフォンテヌとが置かれた救済史的現況を眼前させる。イル・ド・フランスが歴史の集約された世界舞台であるとすれば、そこには時間的、水平的視野が、「ドノソ文書」に上からの介入による善 \parallel 神の最終的勝利を期待する姿勢を見るとすれば、そこには超時間的、垂直的視野が与えられていて、それら二つがここで交差しているとも言えるだろう。更にベルフォンテヌおよびモルトフォンテヌという本来は泉の名あるいは地名である言葉が、主人公の名を呼び起こし、同時に彼と彼の置かれた時代の精神的状況、すなわちその泉と同じく、救いの水、洗礼の水が枯渇し、それが忘れられ、救いの源から離れてい

ることを暗示し、そのことによつても彼の運命、彼の理性信仰が一般的状況と符合し、融合していることを見てとれよう。このカテドラルの場面のみならず、第二部全体が暗い雰囲気におおわれているが、それは「ドノソ文書」あるいはオルタンスの運命、またテレジアとサタンとの戦いによつてのみかもし出されるのではなく、その背後にあり、それをとおして語られるランゲツサーの現実認識——彼女をとりまく一九四〇年代の日常とそこに至つた近代ヨーロッパの歴史に対するそれ⁽²⁾——が生み出す暗さにもよつているのである。作者自身が「塔の章」と呼んだことのあるこの第二部、なかならずくドノソ・コルテス文書の挿入に関して否定的な見解があるが、この一九世紀中葉のスペインの外交官であつた人物の世界観はランゲツサーのそれと決して無縁ではないことはもちろん、またこの作品にとつても邪魔な夾雑物でもない。

(二)

この「ドノソ文書」、作中では「わが友ドノソ・コルテスの手紙と講演からの抜粋——預言者的展望からの歴史観察

の見取図」と題された、ドノソ・コルテスの親友であったプロイセンの外交官ラチンスキイ伯の編纂になるとされて、⁽⁴⁾ある文書の成り立ちについてはレイ教授による報告があつて、筆者はそれによつてランゲツサーがこの文書を構成するに際して参照したと見られるドノソ・コルテスの著書『神の国——カトリックの歴史哲学』の独訳版が複製されているのを知つたのだが、この「ドノソ文書」の構成はレイ教授の指摘するようにほぼ全面的にルートヴィヒ・フィッシャー訳編による『神の国』の編者の序文に依拠している。それでもなお多くの個所でランゲツサーがこの序文に引用されたり、註として加えられているコルテスの講演記録や書簡を、かなり自由に裁量し、配置しているのが見られる。ここではそれらの詳しい比較対照の作業は省略し、二、三の例をあげるにとどめるが、それでもランゲツサーの意識的操作が汲みとれよう。

元来、ドノソ・コルテスの発言は彼が外交官であつただけにすべて時局的なものと言つていい程にその時代と密接に結びついていて、たとえば、この「ドノソ文書」のモットーとされている「血で書かれた文字が行進している」(三三四)という言葉もフィッシャーの註によれば「祖国スベ

インに対して暴力革命が切迫していることを告げた」ものであつて、『神の国』の本文にすら、プルードンおよび彼に代表させられた社会主義や自由主義に対する攻撃が満ちており、ドノソ・コルテスにとつて焦眉の問題であつたのはヨーロッパを席捲しつつある革命の波から如何にしてヨーロッパを、なかなんぞく祖国スペインを救うかにあつた。

彼のそのような時代を背景にした時局的発言、あるいはスペイン固有の問題をうかがわせる言葉、また彼の敵対者に向けられた polemical な言辭、更には友人宛のプライベートな色彩を帯びた文章などは、この作品では「ドノソ文書」に欠落があると見て、あるいは読み手である若いドイツ人将校が単に数頁「読み進んだ」としてまたフランスワとフォン・ファルケンベルクの会話を挿入したりすることによつて、たくみに省略されたり、結びつけられたりしている。そこにランゲツサーが単なる時局的発言をその時代の枠から解放してより普遍的なコンテクストのなかに置くうとして意図が読みとれる。二、三の例をあげてみる。

三一五頁三三行目から三一七頁七行目までの「人々はいまだにヨーロッパの救いを信じているのでしようか」にはじまり「デモステネスの雄弁もキケロの弁舌もいまだ魂を

救ったことはありません」に至る文章は『神の国』への編者の序文四三頁から四四頁にかけて引用されている一八五〇年四月六日付の友人宛の書簡によるものである。それに続く三一八頁一八行目から三一九頁二〇行目までの「スペイン国家は失われる」にはじまり「聖人だけが諸国民を滅亡から救うことができる」に終わる文は、右の書簡と同じく序文の一〇五頁から一〇六頁にかけて引用されているスペイン女王の母マリア・クリ스티ナ宛の文書によっているが、この両書簡の間にフランソワがフランス革命に言及している場面が挿入されているので、後者が前者にいわば包含されて、女王の侍従でありその母の助言者であったコルテスの個別スペイン女王に対する親身な教育者の発言は、その色彩を残しながらも、より一般化されている。

ドノソ・コルテスが一八四九年一月四日に行なった独裁制についての演説は、その一部が、すなわち「自由は死んだ」にはじまり、途中の省略を伴いながら、「私はサーベルによる独裁制を選ぶ、それがより名誉あるものであるから」に終わる部分⁽²⁾が、フィッシャーの序文のなかに約二頁にわたって引用されているが、この「ドノソ文書」でもそれが、語句の置き換え、文章の書き変えなど若干の変更を伴

いながらもほぼ忠実に再現されている。その引用がはじまるのは三二五頁二行目からであるが、それに先立って三二〇頁及び三二二頁に「自由は死んだ」の部分だけが置かれており、そのあとにはこれもフィッシャーの序文の註にあるコルテスの二つの書簡⁽³⁾が、「ドノソ文書」が風にめくられてとまった所を読むという形をとってだが、一方はほぼ忠実に、他方はかなりの変更を伴って再現されていて、ここではコルテスのプロテスタントのプロイセンに対する嫌悪が表明されている。そしてその直後にこの講演が紹介されているのだが、コルテスの本来の講演においては、フィッシャーの序文に引用されている部分に見るかぎりでは、自由の死及び独裁制とプロイセンとは直接的には結びつけられていない。しかし右のような構成を見れば、ランゲッサーがプロテスタントのプロイセンと独裁制を結びつけて考えていることは明らかである。

「ドノソ文書」の最後(三三一—三三三)はドノソ・コルテスの著書『神の国』の本文から自由に、しかしあるかぎられた部分から圧縮されながら引用された文章によって構成されているが、その冒頭に置かれた「すべての大きな政治的問題は偉大な神学を含んでいる。神学は諸国民の歴

史に対する魔法の鍵である」という文と、最後に置かれた「神の愛と人間の意志の自由の間に時間の糸がゆれ動き、我々が歴史と呼ぶ自然の環をつくる」という言葉に見られるように、彼の歴史観を集約的に示している。また彼がカトリシズムおよびその教会を指して呼んだ「壮麗なシステム」という言葉が、カトリシズムには言及されずに、あたかも救済史そのものを指すかのように用いられている。そのような配置を見れば、ここでランゲツサーが「ドノソ文書」という仮空の文書を構成することによって、みずからの歴史観を展開し、更には『消えない印』の主人公ペルフォンテヌとその置かれた時代の救済史的位置づけを試みたことが明白である。

(三)

この章の核をなしているのは、啓蒙主義とプロテスタントイイズムに象徴される近代に対する批判と、その批判を裏打ちしている地上の歴史は神とサタンとの闘いの場であるという終末論的色彩の濃い救済史観であり、「ドノソ文書」はそれを直接的に提示するために挿入されていると言え

よう。

「ドノソ文書」に見られるプロイセンへの批判と反感は、そこにプロテスタントイイズムが集約的に体现されていることによつていられる。「プロイセンはプロテスタントイイズムによつてのみ生きていたのであり、そこにプロイセンの名声の秘密がある。しかしプロテスタントイイズムはまたプロイセンの死の神秘でもある」(三二三)。また「その国は生まれた時から、私の信ずる所によれば、サタンに捧げられ、この秘密によつてサタンに永遠に結びつけられている」。更にこの手紙の受け取り手であるラチンスキイ伯は余白にこう書きつけている。「プロイセンの偉大さ——神の凋落の代償——恐ろしいフリートリヒのプロフィールはヴェオルテルの戯画に覆われている」(三二四)。このようなプロイセン、プロテスタントイイズム、啓蒙主義に対する否定的見解はここにだけ、つまり「ドノソ文書」にだけ見られるのではなく、第二部、第三部すべてを貫いている。

伝道の旅から帰りサンリスの修道院病院で疲れを癒しているリュシアン・ブヌワの祈りには、「誰と私はたたかっているのでしょうか——略——ルター、彼こそそれです。あなたの黒い息子、彼はアウグスチヌス会の修道服を投げ

捨て——略」(五六一)とあり、この作品の最後にはベルフオンテヌとも思われる「祈る乞食」が「叛逆の發生地へ続く、プロイセンとヴェッテンベルクへ……ドイツ宗教改革の核心地へ続く道のほとりに立っている」(五九〇)とある。ドノソ・コルテスによればこの否定的見解の根拠はプロテスタンティズムが思想の下剋上の状況を、それによって社会全般の無秩序と混乱とを結果したことにある¹⁰。それがここでは「ドノソ文書」への書き込みとして、「プロテスタンティズムの思想の自由、民衆のいつわりを考える自由……大衆による国家と権威の凌駕」(三二四)とされており、「判断の自由を始め、その民を四方の風に散らせたルターをあわれみ給え、彼は屠殺人のようにヨーロッパをバラバラにし、それから父と父の家とを奪い、神秘のバラからふところと休らぎを、叡智からその憩いの座と場所とを奪った」(五六四)というブヌワの祈りやベルフオンテヌの友人ド・シャマン氏の反啓蒙主義的言辞(五三九)に直線的に結合している。

ところでエルンスト・トレルチによればルター派の「古い生粋のプロテスタンティズムは、組織全体として見れば、救いに関する反カトリック的教義にもかかわらず、完

全に中世的文化¹¹」であった。元々ルター自身の関心事はなによりもまず自己の罪の深さ、重さへの自覚から生じた絶望から如何にして脱却し、救いを確信し得るかという自分一個の救いの可能性にあり、彼のその後の行為は「原始キリスト教の説教の神秘を、根源的な力をふるって革新すること」¹²であり、それはすなわち宗教的な意味での保守主義乃至保守革命であった。しかしまた同時にたとえルター自身は政治的にもきわめて保守的且つ權威主義的であり、民衆の政治的自由の獲得とその拡大に否定的であったにせよ、「宗教改革は宗教戦争をもたらし、それが世界を混乱に落とし入れる契機を与え、人々をして教会の真理、教会の現世判断から目をそむけさせ、あらゆる種類の改革のための自由な領域を開き、いっさいの改革を自由に実施することを得さしめた」¹³とすれば、そのことが今日から見れば好ましいことであっても、それまでの世界をそれとして成り立たせていた教会の權威の否定であって、教会の權威が確固不動のものと思われたところにそれまでのすべてを律する道徳が成立していたのだから、教会の權威の否定は權威一般の否定であり、普遍妥当する秩序の破壊にほかならなかった。そのことが後に触れるように教会とそれに支えら

れた世俗權威とに、秩序の回復とヨーロッパの救いを可能にする唯一の拠り所を見ていたドノソ・コルテスにプロテスタンティズムに対する反感を抱かせたのは無理からぬことであつた。

また一方で「キリスト教の教理を、歲月や蒙昧な人々の信じやすさによって聖化された寓話と看做し、神聖ローマ帝国、すなわち当時のハプスブルク家の政治を崩壊させる大岩に自分をなぞらえていた」⁽¹⁴⁾と言われるフリートリヒ二世に代表されるように、国家は「あらゆる機会をとらえて政治的利益関心を教会に優越した地位に置き、教会の力をうち破つてしまった」⁽¹⁵⁾とすれば、歴史批判の規準を中世的原理に置き、神聖ローマ帝國的統治を、たとえ現実的な国家形態としてではなく、国家乃至君主の世俗世界における救済史的意味および役割の反映としてであれ、⁽¹⁶⁾世界の破局への急傾斜に歯止めをするものとして思い描いていたドノソ・コルテスによってプロイセンが目の敵にされるのも故なしとしない。

(四)

そのような背景を持った「ドノソ文書」の挿入はランゲツサー自身のプロイセンないしプロテスタンティズムに対する見解があるいはまた現実の政治や社会に対する見解が、そこに見られるそれらと無縁ではないことを思わせる。たとえば、ドノソ・コルテスが否定する盲従的な大衆の姿には、大戦中のヒトラーを熱狂して迎えたものたちへの苦々しい思いが密接につながっていたであろうし、更に敗戦後のベルリンで「ヒトラーの一日より今の百年のほうがましだ」⁽¹⁷⁾というものがいる反面、「我々に腹いっぱい食わせる、さもないとヒトラーを忘れられない」と首相官邸広場に書きつけた「野卑で残忍で恐ろしく無節操な民族」に対するランゲツサーの失望の念と案外深くかわりを持つものがあるかも知れず、「プロイセンとベルリンは幸いにもドイツではありません」⁽¹⁸⁾という言葉にも、彼女のプロイセンとそれに象徴されるプロテスタンティズムと啓蒙主義への並々ならぬ反感が裏打ちされていないとは言えない。しかしロマン派が求めたような中世的な「理性と心情と

の素朴な調和⁽¹⁹⁾」の回復をランゲツサーが期待していたとは思われない。まして彼女は中世を黄金時代のように憧れることはなくて、神聖ローマ帝国という政治的ヴィジョンとしての中世も彼女にはおそらく関心を抱かせてはいない。したがってロマン派の影響に無縁ではなかったであろうドノソ・コルテスが「神の命令に従うことが、直接的にも間接的にも神権政治的な支配を要求しないように」⁽²⁰⁾と言いながらも、「問題なのは自由と独裁の間の選択ではなく、下剋上の独裁と權威による独裁の間のそれであり、それは即ち上からの独裁と下からの独裁、サーベルと短剣の独裁である」⁽²¹⁾(三二六)として、彼がサーベルすなわち上からの独裁を選ぶ点で、ランゲツサーは必ずしもドノソ・コルテスと一致してはいない。政治的にばかりではなく、教会に關しても両者の相違は明らかで、ドノソ・コルテスが教会にだけ正当な權威と秩序ある社会の存在を認め、それに学ぶことを説くのに對して、⁽²²⁾ランゲツサーにおいては政治的にはもちろん、宗教的にも教会の權威の存在すらきわめて不明確で、事実ベルフォンテヌの救いも教会によつてもたらされるものではない。

そのような相違があるにもかかわらずランゲツサーが

「ドノソ文書」を敢て挿入したのは先に触れたような意図があつたからであるが、同時にそこに展開されるドノソ・コルテスの時代と密接に結合した発言、そこから生まれた歴史觀に對する基本的な共感と、それらによつて彼女自身の時代の眞の相貌を照射しようとしたことによつてゐる。

思想家ドノソ・コルテスが「あらゆるものが憂慮すべき危機の接近を、人間がまだ見たこともないような崩壞の接近を告げている。あらゆるきざしが恐ろしいカタストロフィーを告げている」⁽²³⁾と言つたその背景になつてゐたのは二月革命や三月革命であり、また「とほうもなく大きな世界的規模を持つた独裁的支配のための道が平坦にされた」⁽²⁴⁾と予言した革命と独裁の実現はロシアにあつたが、それらがここで「世界はひと跳び七マイルの長靴をはいて專制政治に向かつてゐる、人間達がいまだかつて見たこともないほど強力で破壊的な体制へ……世界は破局へ急いでゐる」⁽²⁵⁾(三二四)というふうにかえられてゐるのを見れば、たとえそこに一八四九年という日付が付加されていても、ランゲツサーがドノソ・コルテスの歴史觀を自分の生きてゐる時代に引きつけて考へてゐるのは明白である。しかし宗教改革と啓蒙主義が大衆の下剋上の台頭を生み、デマゴギ

によるその煽動を使賊し、そこからヒトラーが生まれる土壌が培われたとするのは、あまりに短絡的で、単なる運命論に陥っているとも言え、ランゲツサーにその傾きが全くないとは言えない。だが彼女がおそらくここで真に意図したのは「近代」批判であつた。ここに見られるルター批判は、たぶんルター個人やその信仰に向けられていたと言ひよりも、むしろ彼は時代の象徴であり、彼に対する批判は彼以後の時代全体に向けられていと言えよう。ここにおいてルター個人ないしプロテスタンティズム、あるいはプロイセンという一国家は、個別特殊な人間あるいは現象としてではなく、全体的普遍的なもの、つまりは「近代」の典型として問題となつて来ている。ランゲツサーは「近代」を神への叛逆の時代と見ているのである。その近代批判に関して浮かび上がつて来るのが彼女のロマン派に対する見解である。

「歓喜」 それをはじめに約束するのはこの悲し気な大衆の主人となり、偶像となる。彼らはシンバルと笛を持ち、瘦せこけた腹に太鼓をのせて、考えもなしに、それが彼らをどこへつれて行くのか問うこともせずについて行く。磁石のようにそれは歓喜を無数の群集のなか、灰色の

鉄粒のもとへ投げ込む。鉄粒は集合し、様々な形をとり、新しい図型をつくる。サタンの秩序。どんな自由もない厳密できわめて堅苦しい秩序をつくる」(五六三)。ここにあるのはあの民族の指導者とニーチェの言う「畜群人間」²⁶の姿である。彼らは一九世紀がそれまでのヨーロッパの歴史に対して打つた終止符である「神の死」の宣告にも驚かず、かえつて響き渡る太鼓とシンバルの音に追隨して行つた。彼らはそれが終末的世界にひびくラツパの音につながるものであるのを知らなかつた。鉤十字の旗を高くかかげるものの中は浮かんでいたであろう。彼らはもはや如何なる希望も喜びも、新しい生の原理もみずから生み出すことはできず、ただ他から与えられるのを待つていただけである。だが歓喜は「この火を天から奪いとれると高慢にも思つた時に聳にされた民族の息子の第九交響楽」(五六二)から来るわけではないとランゲツサーは言う。人間的な歓喜のなかからは、いかにそれが高らかにうたわれ、希望にあふれ、力強くかつやさし気に思われても、もはや真の歓喜は生まれぬ。

そのことは『マルク地方のアルゴ号巡礼』で一層強調

されている。その眞の歡喜は、ソロモンの雅歌にうたわれたそれであり、キリストの花嫁のそれである。「堅忍と清貧、貞節と従順の誓いのなかに私たちは歡喜のほかに何を持っているでしょうか。いとも繊細で永続する歡喜、もはやいかなる変移も触れ得ない歡喜」と修道院長デメトリアが語る歡喜であり、「理念でも『神々の火花』 Götterfunken でもなく——略——またたんに詩人の紡ぎ出した好まし気な織物、『理想郷の娘』 Tochter aus Elysium でもない——略——想像の産物ではなく掛値なしに最高で不壞の現実であつた歡喜——略——創造のエッセンス」と神父マメルトウスの語る歡喜である。それは創造の源との人格的なつながりによって得られるものである。シラーやベートーヴェンが歡喜をうたいあげた時、たとえそれがいかに「想像の産物」であり、人間のいわば歡喜への意志から生まれたものであつても、その時代がそれを創造の源とのつながりの文脈のなかに受けとらなかつたとはかぎらない。しかし今日では全ヨーロッパがニヒリズムの本質である憂鬱によって覆われていて、「歡喜と愛ほど教えるのが困難なものはない」ともデメトリアは言う。それ故にこそ大衆は見せかけの歡喜につき従つて行く。

ところで「ドノソ文書」には「理性は人間を救いの問題へ向けることはない」(三一七)という反啓蒙主義的言葉があり、それとは裏腹にランゲツサーは『消えない印』に關して、理性批判とは受け取られたくない旨の発言をして³⁰⁾いる。ドノソ・コルテスが理性と言う時、そこには理神論からついに唯物論、無神論へと人間を導いた合理主義が暗示されているのであり、それは同時に理性主義的な主人公ベルフォンテヌをはるかに指示していた。しかしランゲツサーは『アルゴ号』で「だが理性の同意なしに罪は成就しない」といわば理性の安全弁としての機能を認めている。だがその言葉に続けて「我々は神に願う、恩寵が我々の内なるアダム——理性・筆者註——を強化しそれにうち克たしめよ」とあるのを見れば彼女が第一に願っているのは理性の回復と言うより、恩寵の回復であることが明らかである。

(五)

その恩寵の回復に關してランゲツサーは、そしてドノソ・コルテスはかなり悲觀的である。なるほどここでは以

下に見るようにフランソワによって救済への人間の協力の必要性が説かれてはいる。しかしこの章を全体として眺めた時に、そこに「ドノソ文書」やフランソワの言辞によつてもかもし出される暗い雰囲気は覆うべくもない。そこには明らかに、ドノソ・コルテスとの多少の相違はあるにせよ、ランゲツサーの現実認識の暗さが影をおとして、それが彼女の救済史観にまで尾をひいており、恩寵の回復の困難さを思わせている。

そのことを最も明白に表現しているのが「ドノソ文書」の以下のような言葉である。「時間性のなかでは常に悪が善に対する勝利を占め、悪に対する最後の勝利は神のためにいわば個人的に上からの介入によつて留保されたままなのにながいがいない。それ故破局によつて終らないような歴史的時期は存在しない」(三二六)。この言葉は先に引いた独裁制についての演説に触れられている部分の直後に挿入されていて、そのことから独裁制といういわば限定された歴史的時期内の現象を救済史的観点から眺めようとする意図が汲みとれる。実際ランゲツサーは右の言葉を自分の時代に結びつけて受けとめながら、第一次大戦と第二次大戦の間にある決定的転回が行なわれ、「悪への決定がなされた」

と言ひ、且つその決定は「神の恩寵によつてのみ防がれる」⁽³³⁾と言つてゐる。歴史的現象ないしはその限定された時代に制約された決定は単にそれが生じた、時代の枠内にとどまるものではないことが、まさにその枠を離れた所からも眺められてゐる。

ところでアウグスチヌスによれば「悪はただ善の欠如であつて、実体ではない」⁽³⁴⁾のだから、悪が善と同じように存在するわけではなく、自存的悪というものはあり得ない。したがつて悪とは「最高の実体から、すなわち神である汝から離れて——略——外面へ膨れ上つた意志の悖戻に外ならない」⁽³⁵⁾のであり、とりもなおさず善を選択しない人間の自由意志の所産にほかならない。堂守フランソワの「人間の悲劇の世界劇場は神とサタンの間でだけ演じられており、我々は立場を選ぶだけ」⁽³⁶⁾(三三〇)という言葉も結局はそのことを示している。それはまた歴史が神とサタンの間のたたかひによつて決定されるにせよ、人間にとつて無関係であるわけではなく、たとえ「それらが必要とするかぎりにおいて」(三三〇)であれば、人間は歴史に責任がないわけではないことをも示している⁽³⁷⁾。そして「神は我々の愛を、サタンは我々の憎しみを必要とする」(三三〇)と

いう言葉は第三部ではもつと直截に人間は自然の救済のために「創造主に協力する」(五二八)というふうに置きかえられている。

「救われていない自然」という自然観はランゲツサーの初期の作品から見られるもので、そこでは十字架と奇しきバラの花Ⅱマリアに示される恩寵による救いが探求されていて、そのことはこの作品でも変わらない。この救われていない自然観の根拠になっているのがロマ書第八章二二節の「すべての被造物は今なお嘆きつつ、陣痛の苦しみにあっている」という句³⁹⁾で、それを彼女は遺稿となつた『変容詩集』、殊にその中の「回帰線上のダフネ」でも扱つたが、そこに見られる彼女の救済史観は中間点ないし転回点という言葉に要約されて、アポロとダフネの間に介入する洗者ヨハネがそこに立っている。しかしもとよりヨハネはあくまでも中間の時間の領域に立つものであるので、その介入によつて永遠回帰的な魔術的循環が断ち切られるとも言えず、キリストの十字架すらランゲツサーにとつては「冬至」に見るかぎり、その循環を脱出し切つているとは言えない。その意味でランゲツサーにとつて「キリストは古典古代の最後の神秘神であつた」という見解もなり立ち得る

のだが、とにかく『消えない印』においても、聖人ベネディクト・ラブルとそれに連なるリュシアン・ブヌワ及びベルフォンテヌと思われる巡礼者がすべてこの転回点に立つものとしてあらわれている。その際その転回点というのが現実の歴史のなかでの、ドノソ・コルテスの言う「諸民族の改宗」(三二五)とまでは行かずとも、「聖人のみが諸国民を滅亡から救いうる」(三一九)という彼の言葉が著者の念頭にあつたであろうことに疑いの余地はない。

(六)

先の「人間は神に協力する」というフランソワの言葉もそのような転回点でのことであつて、それに対する「神がほんとうに創造主であるならば、どうしてそんなことが考えられるのか」(五二七)というベルフォンテヌの問いは痛烈なひびきを持っている。「神は被造物を必要としな⁴¹⁾い」という神の完全性そのものへの疑問であつて、合理主義的無神論の立場からする典型的な反論である。しかし被造物の不完全性は神によるのではなくて、墮罪の結果であり、神に帰せられるのではなく、まさに人間の自由意志に

よる選択によつてゐる。そしてランゲツサーの言うように「悪への決定」がなされたとすれば、善と悪との、あるいは「神とサタンとの闘いの現状は——略——最後の審判にいたるまでそうであるように、神に不利でサタンに有利」(三三二) という言葉は、おそらく現実の出来事と、作中では第一次大戦になつてゐるが、著者にとつては同時に第二次大戦下の日常と無縁ではなく、まさにそのなかにあつたからこそ、フランソワをして言わしめたと言つて過言ではなからうが、同時に罪に堕ちて以来の被造物界全体の運命をさしてゐて、フランソワが「救われていない自然」と言い、人間の「創造主への協力」を言う時に、彼には明らかに救済史への参画の意識がある。しかしもちろん「不完全である被造物は神によつて完成される」⁽⁴³⁾のであつて、フランソワも人間が創造主に協力すると言つても、それは、「自然が再びもとのようになり、楽園を回復し、創造主がかつて望んだように欠点も欠陥もなくなるのを助けるのは違う」(五二八)のだと言ふ。彼によればその協力は庭師のする接木のようなものであり、そのことを彼はパウロの言葉「私のからだをもつてキリストの苦しみの欠けた所を補う」によつて基礎づけてゐる。この言葉はコロサイ書

第一章二四節の後半分であり、コメンタリによれば、キリストの神秘体たる教会はそのかしらであるキリストの苦難の生活をつづけることを述べたものである。⁽⁴⁴⁾しかし同時にそれは教会に対するパウロの使命を、あるいは宣教にたざさわる彼の覚悟を表明してもいて、⁽⁴⁵⁾フランソワはこの言葉を洗礼によつてキリストの神秘体の一部となつたキリスト教徒各々の使命を告げるものとして受け取つてゐる。つまり彼はキリストの苦難にあずかることが救済の業に協力することだと言ふのであり、神は人間の協力を求めているばかりではなく、みずから身を低めて人となつたというのがベルフォンテヌの問いに対する彼の直接的な答である。

しかし庭師の接木という比喩によつてあらわされる人間の創造主への協力にはもう一つの側面がある。そこでの中心問題は「奇しきバラの花」に象徴される聖母マリアの救済史における仲介の働きと贖いへの協力である。

「罪との戦い、神の国と闇の国の対立を直接的に述べてゐる」⁽⁴⁶⁾と言われるヨハネ黙示録第一二章には、赤い大きな竜、その竜に追われる婦人とその婦人が生む子が登場する。竜はそこでも言われているように「悪魔またはサタンと呼ばれ、全世界を迷わす古い蛇」であり、悪の勢力全体

を、婦人はシオンすなわち神の民や教会を、その子は信徒の共同体を表わしている。⁽⁴⁷⁾しかしまたこの婦人がエマヌエルと呼ばれるひとり子を生む処女⁽⁴⁸⁾につながるるとすれば、そこにマリアを重ね合わせることもゆるされようし、更に創世記第三章一四節および一五節にも、女とその子、そして蛇が登場し、黙示録と同じたたかについて述べられていて、特に女は「神の敵と戦い続け、ヤハウエの約束を実現する忠実なイスラエルの母、シオンであり、同時にマリアをも指している」⁽⁴⁹⁾と考えられている。ランゲツサーはこの竜と婦人とのたたかいを、すでにその最初の散文作品『プロゼルピナ』において、支那人形の服の装飾に描かれた銀の竜と三日月のマドンナの対立のうちに含蓄的に描いたが、そのような両者の対立を彼女はこの作品においても意識していたと思われる。⁽⁵⁰⁾このようなマリアが何故バラと結びつけられるようになったか詳らかにすることはできないが、バラの繁殖が主として接木によって行なわれることと無縁ではないだろう。そのことをフランソワは「奇しきバラの花の奇蹟のうちに自然は浄化される」(五二九)と言い、ランゲツサーは『葉人とバラ』へのコメントのなかで「そのバラは——繁殖の継続と結実の強制を免れて——純

粋な存在となり、息吹き、香氣、ロゴスとなっている。この『奇しきバラの花』はマリアである。それは処女のままであり、花粉の掬をまぬがれており、ひとえに充溢であり、ロゴスのない手である」⁽⁵¹⁾と言っている。これらの言葉はマリアのいわゆる「無原罪の御宿り」と「処女母性」とを指し、同時に「ロゴスのない手」としてのマリアの救済への協力をも言っている。

ところでマリアは「教会において弁護者、扶助者、仲介者の称号をもって呼ばれて」⁽⁵²⁾いるように、キリストによる贖いへの協力者として、また恩寵の分配における仲介者として古くから崇敬と嘆願の対称とされて来たが、贖いへの協力者としてのマリアの姿は受胎告知の時の彼女の「フィアト」⁽⁵³⁾に象徴されている。しかしそのマリアの従順な態度には、ゲルトルート・フォン・ル・フォールが『永遠の女性』のなかで指摘したように、「人間の側からの救済の秘儀がかかっており」、この一見受動的、受容的な態度は「能動的、決断的なもの」としてあらわれており、同時にそれは「人間一般における宗教的なもの啓示」⁽⁵³⁾となっていて、そこでマリアは全被造物の代表者としてあらわれている。すなわちマリアの「フィアト」には贖

いへの人間の自由な協力の可能性と必要性とが含蓄的に示されている。⁵⁴しかし「マリアの『フィアト』」は十字架のわたわらに立つまで続く⁵⁵と言われているように、マリアの贖いへの協力は「フィアト」にばかり示されているわけではなく、十字架につけられたキリストの足下に佇むマリアに、絵画的表現を借りれば「ピエタ」にも象徴されていて、そこでも吾が子の苦難の死に耐えて、その苦しみを分かち合う聖母マリアが、全人類を代表してキリストの犠牲を受諾しているのである。

神と人間との間の仲介者はキリスト以外にないが、マリアは、たとえばカナの婚宴に見られるように、「新しい契約のブドウ酒を象徴するブドウ酒を、キリストから手に入るの役を託されて」⁵⁶いて、キリストと人々とをとりなす者となつてゐる。更にこのマリアの恩寵の仲介はキリストの贖いへの協力と関連していて、「母マリアは、おん子の悲しみと苦しみにあずかったので、マリアはおん子のみ前で全世界のためにとりなす力ある仲介者、和睦をもたらす者となつた」⁵⁷と言われる。

フランソワの言葉から救済への人間の協力をめぐって話をかなり先取りしてしまつたが、ともあれ、「私が接木し

ようと骨折つてゐるバラはどれもあの救済の業を押し進めている」(五二一九)というフランソワの言葉はそのようなマリア像と結びついている。そして庭師としての人間の接木の業には、先に触れたパウロ的な苦難の継承と十字架にまで続くマリアの「フィアト」の継承の二つの側面があり、そこにフランソワは救済への人間の協力を象徴的に語つているのである。その接木を続けるか否か、すなわちキリストの愛とマリアの慈悲を受けつぐか否かに、フランソワの言う、神とサタンとのたたかひにおいて、人間が神によつて求められている愛をもつて応えるか否かがかかつてゐる。フランソワの「この地上の恵まれたものたちは愛の焦点から離れている」(三三三)という言葉はそれに関わり、そのことをまたドノソ・コルテスは「神の愛と人間の意志の自由の間に時間の糸がゆれ動き、我々が歴史と呼ぶ自然の環をつくる」と言つたのである。

(七)

ランゲツサーのプロイセン、啓蒙主義、ロマン派への批判はたしかにこの作品が執筆されつつあつたナチズムの時

代に結びついていて、あるいはむしろそこからふり返って生まれたものとも言えて、ルターからロマン派へとナチズムの系譜をたどる点ではトーマス・マンなどにも見られるドイツ精神史批判に通じていて、ナチズムを歴史的にとらえようとすると屢々そうなるように、一種の運命論におちいる傾きなしとはしないが、一般の運命論的ナチズム理解と明らかに相違しているのは、マンの場合にもそうであるが、ランゲツサーがナチズムをドイツ民族の一時的な迷いとして、そこに免罪符を見いだそうとはしていないことである。もし反省という言葉を用いるならば、彼女の反省は徹底的かつ根源的であり、彼女がここでしているのは単にナチズムの原因を求めるのではなくて、ナチズムを人間の神への叛逆とそれからの離反の歴史——それこそが彼女にとって地上の歴史であったのだが——のなかにとらえることであり、ヨーロッパの歴史がドノソ・コルテスが「血で書かれた文字が行進している」と書きつけたその道を行んで来たことを確認することであった。

「ドノソ文書」とフランソワの言葉は常にわれわれを過去へといざなうが、それを読み、それを聞くのが現実に進攻して来ているドイツ軍の将校であるので、同時にたえず

現実の世界へも引き戻され、またこのモットーと、ドイツ人将校を案内したフランソワの義理の息子がドイツ軍によって射殺された市民の一人であったという出来事とが、いわばこの部分の枠になっているので、そのドノソ・コルテスのモットーが第一次大戦の現実のなかでも有効性を失っていないことが暗示されている。ランゲツサーもドノソ・コルテスあるいはフランソワと同じように歴史を善と悪、神とサタンとの間に演じられる世界劇場として眺望していて、それは単なる運命論とは程遠いものである。

ドノソ・コルテスは現在を起点として将来を眺め、ランゲツサーはこの仮構した文書を過去を起点として現在を眺めるために置いている。ドノソ・コルテスの将来への展望は絶望的なまでに暗く、最終的勝利への希望や確信もその暗さを明るく照らすことはできないし、彼が説いた国王の聖人的な愛の実践も、仮りにそれが可能であるとしても、大衆の覚醒と悔悛をもたらすとは思われていない。彼は歴史の節を明らかに人間の罪と結びつけていて、ノアの洪水はもとより、十字架すらも彼にとってはとりなしの時というより罰の時であり、最後の審判は救いの時というより、文字通り裁きの時である。彼にとって血で書かれた歴史は

そのまま終末の時まで拭い難く書きつがれるはずである。しかしランゲツサーは宗教改革以来、血で書かれた文字が行進して現在に至ったことを認めつつも、その現在を転回点とし、その血文字の行進を止めるものとしての聖人と、それに連なる個人の魂の転回に一筋の希望を託した。とは言え将来は彼女にとっても全く明るいわけではない。「今日ではキリスト教的世界像は存在せず、理性と正義とがキリスト教的慈愛にとつてかわっている」(三一九) という「下ノソ文書」に書きつけられたラチンスキイ伯の言葉は、「この章と『消えない印』全体のエッセンス」とも言うべきもので、ニヒリスムの憂鬱という「サタンの網」をかぶせられた世界の救いは、もはやそれを破って介入する恩寵によるしかないからである。(未完)

〔註〕

(1) 一例をあげれば、「公園はあらためて植樹されました。切られた木々はジャン・ジャック・ルソーが望み、絶対主義が禁じていたような自然な形に従って育った。修道会の建物は城になり、合唱祈祷文はジェラルド・ド・ネルヴァルの愛の詩になった……」というようなフランソ

ワの説明があり、その他にも彼によってさまざまな歴史的形象が、たとえばタツソーとその「破壊されたエルサレム」やラーレーの洗礼盤などに言及されている。Langgässer, Elisabeth: Das unaufrichtige Siegel (Hamburg: Classen Verlag, 1959), S. 319. 以下テキストからの引用は本文中に所在頁を示した。

(2) ランゲツサーが『消えない印』についてはじめて触れているのは一九三九年七月三〇日の書簡においてである。その中で彼女は身重でありながら八人家族の主婦としての家事に追われていることを述べた後に、自分の仕事はすでにタイプ用紙にして約三〇〇頁(出版社に渡された時には六五二頁)におよんでいることを記している。この第二部、特に「下ノソ文書」の部分の成立の時期について、リレイ教授は、それが全体の完成後に付け加えられたものとする一部の根拠のない推論を否定して、第二次大戦の初期に書かれたとし、更に一九四四年四月二六日付ウィルヘルム・レーマン宛の未公表書簡に、この作品が約三分の二乃至四分の三仕上がっていると書かれている所から、その時期を一九四四年四月より遅くはなかったはずであるとしている。Langgässer, E.:……soviel herauschende Vergangenheit. Briefe 1926—1950 (Hamburg: Classen Verlag, 1954), Brief Nr. 57.

Riley, Anthony W.: Elisabeth Langgässer and Juan Donoso Cortés. A Source of the 'Turm-Kapitel' in "Das unauusische Siegel". PMLA 83 (1968), S. 358, S. 361, Footnote 24.

- (3) Langgässer, E.: Grenzen und Möglichkeiten christlicher Dichtung (1949), in "Das Christliche der christlichen Dichtung. Vorträge und Briefe". (Ofton u. Freiburg in Br., 1961) S. 38. 以下この講演書簡集はCDに略記する。

- (4) この報告の所在は註(2)に記した。ランゲッサーは一九三七年パリで開催された万国博を訪れた際にサンリスに立ち寄ったが、そのことは彼女にその地を作品の舞台に選ぶことを思いつかせたものの、ここで披露されているような文書が実際には存在しなかったことを、リレイ教授はドノン・コルテスの生涯と業績に関する彼女の残されたメモと教授宛の彼女の夫の書簡から推論している。 Riley, A.: *ibid.*, pp. 360~361.

- (5) Juan Donoso Cortés: Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie. übers. u. Hrg. u. eingeleitet von Ludwig Fischer (Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966).
- (6) Fischer Ludwig: Einleitung zu "Der Staat Gottes",

S. 51, Fußnote 3. なお以下においてこの序文からドノン・コルテスの言葉を引用する場合はDEと記し、フィッシャー自身の記述を引用する場合はFEと記す。

- (7) DE, S. 29—31.
- (8) DE, S. 31, Fußnote 3. ただしこの註は独裁制についての演説に関して付されているのではなく、コルテスが一九四九年二月にベルリン駐在臨時公使兼全権大臣に任命されながらわずか九ヵ月しか滞在しなかったことを説明(当時ベルリンの雰囲気はカトリック的でなかった)した文に付せられている。それに対してここではあきらかにこの演説の内容そのものと結びつけられている。文書のページがたまたま風にめくられて、読み手はそれに逆らわず書簡の部分を読んだことになっているが、常に指を演説の記録の所にはさんでいて、書簡を読み終わってから再びそこに戻るといふ組み立てに、作者の意識的操作が働いていると思われる。

- (9) ここに引用した二つの文のうち前者の前半をなす部分は『神の国』本文第一部第一章の表題であり(三頁)、後半はその章のなかの一節の見出しである(八頁)。後者は同第二部第一章の最初の節の末尾をなす文「自由と摂理との協同から歴史の豊かで多様な織物が生まれる」(九七頁)に依ると思われるが、これら二者の間には更に八

頁、一一頁、二六～二八頁の記述によると思われるものが挿入されている。

(10)

ドノソ・コルテスは自著『神の国』に対する批判に答えて以下のように言っている。「私は周囲を見わたした。そして市民社会が病み、脆弱になっているのを見、あらゆる人間的な事柄が紛糾し、混乱しているのを見た——略——護民官が王冠をいただき、王たちが玉座から追われていたのを見た——略——そこで私は自問した、この混乱、このアナキー、この分裂はイエズス・キリストの教会が静かに守り、ひとり保持している道徳と秩序の根本原理が忘れ去られた故に起こっているのではないかと——略」DE, S. 58.

(11)

Troeltsch, Ernst: *Protestantism and Progress A historical Study of The Relation of Protestantism to The Modern World.* tr. by W. Montgomery, B. D. (Boston, Beacon Press, 1958), P. 45.

(12)

リッター、ゲルハルト『宗教改革の世界的影響』西村貞二訳(新教出版社・一九六七年)三四頁。

(13)

トレルチ、エルンスト『ルネサンスと宗教改革』内田芳明訳(岩波書店、一九六二年)一五九—一六〇頁。

(14)

Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen.* (Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1953), S. 99.

(15)

トレルチ、エルンスト『ルネサンスと宗教改革』九四—九五頁。

(16)

ドノソ・コルテスの影響を受けたカール・シュミットはコルテスの国家哲学に触れて「コルテスにとつては、教義の展開がではなく、途方もない現実性をもった宗教的および政治的決定こそが問題であった」(『政治神学』田中浩・原田武雄訳「未来社、一九七二年七四頁」と言っている。それに対してカール・レーヴィットは「ヘーゲルからニーチェへⅡ」柴田治三郎訳(岩波書店、一九七〇年)二五—二八頁において、コルテスの上からの独裁を選ぶと言う言葉に解說的に触れて、この上からの独裁の実施に際してキリスト教的君主の介入する余地はないかのように、あるいは両者は無関係であり、ただ教会のみが社会的政治的救済の力を持っているかのように述べているが、コルテスは時代のしるしを見ない王制の現況を悲観してはいるが、国王が率先して愛を示すことを説いており、更にコルテスの中世観については、すでに当時教会内部から彼が社会に中世の回復の必要性を教え込もうとしていると批判を浴びせられ、それに対して彼が自分が回復を願うのは、特殊個別的文明としての中世ではなく、「永遠に真であり、中世においても真理と考えられていたもの」であると答えていつ(FE, S. 59—

60)、彼に於いて必ずしも「キリスト教を信する国王の時代は終わる」(「バーツィット」)となつてゐたとは思われなから。なお註(25)参照。

- (17) Langgässer, E.:……soviel herauschende Vergangenheit. Briefe 1926—1950 (Hamburg, Claassen Verlag, 1954), Brief, Nr. 90.
- (18) Langgässer, E.:以十三の言葉はさすれば Brief, Nr. 91.
- (19) Dru, Alexander: The Contribution of German Catholicism (New York, Hawthorn Books, 1963), P. 52.
- (20) zit. nach Gisbert Kranz (Hrg.) "Europas christliche Literatur von 1500 bis heute" (München, Verlag Ferdinand Schöningh, 1968), S. 215.
- (21) 権威に従うという点でドノン・コルテスは奇妙にもルターと相通じる所があり、彼は大衆の台頭に恐怖感とも言える程の危機を感じている。その彼が「国家権力と階級秩序のもつとも完全に完璧な典型」と考へたのは世襲君主政体であつた。彼はそれに対立するものとしての議会主義、彼が「議会における革命的精神」と呼んだ議会主義とたがはつた(FF, S. 60)。そして今や優勢になつた自由主義を最も実りのない、最も無知な、最も利己的な
- (22) 一八三四年のスペインにおける騒乱の後で彼は書いてゐる。「野蛮なヨーロッパにおいては教会だけが統一ある社会であつた。——略——教会の外側にあるのはただ孤立した人間であつた」(DE, S. 12—13)。また註(10)の文に続けてこう述べてゐる。「この疑念は私が今日では教会だけが秩序ある社会の姿を提示していることを認識した時にたしかなものとなり——略——教会においてのみ下級者が正当な権威に愛をもつて従ひ、権威みずからはその命令において正しさと柔和さに満ちてゐることを——略——教会だけが偉大な国民を生み出す唯一の学校であることを認識した時にたしかなものとなつた」(DE, S. 65)。また彼はカトリシズムを人類の学校とも呼んでゐる。(Donoso Cortés: a. a. O., S. 20)
- (23) zit. nach G. Kranz: a. a. O., S. 215.
- (24) zit. nach G. Kranz: a. a. O., S. 216. ドノン・コルテスの独裁制についての演説によつてゐるが、この部分にはフィッシャーの『神の国』への序文での引用では省略されてゐる。

(25)

ドノン・コルテスがおける革命を予見していたことについては以下のような言及がある。「社会主義はまず当時およそもっとも保守的と看做されていたロシアに起こるのである」といふ彼の言葉はまさに予言的なひびきがある」(P. Jostock, zit. nach G. Kranz, S. 215) また一八五〇年一月三〇日の演説「ヨーロッパの一般的情况」において「ドノン・コルテスは予言者的洞察をもってロシアから迫り来る革命的共產主義的波動を前にして、ヨーロッパに警告を与え、保守的で王制をしきカトリックになった英国にヨーロッパの救いを見ていた」(FE, S. 37)

(26)

ニーチェは今日という瞬間にのみ生き、誘惑者に誘われ易く、力あるものに従いがちな人間を die Herden-Menschen と呼ぶ。Friedrich Nietzsche: Werke, Bd. II (München, Carl Hanser, 1955) S. 57. なおカール・レーヴィット前掲書三七—四〇頁参照。先の引用と同じブヌワの祈りの中にはサタンの秩序にのみこまれ、自由を失った大衆について以下のような記述もある。「盲目の言葉で失った愚かな力がゆっくり凝集して一つの筋肉に、まるめられた一片の肉となり、ああ神よ、あなたの似姿であることをもう思い出さない。刺の生えた毛むくじやらの毛虫のように数万の足で、その力はおとなしく

希望もなしに這い進み——略」(S. 564)

(27)

Langgässer, E.: Märkische Argonautenfahrt (MA) (Hamburg, Classen Verlag, 1957), S. 102.

(28)

Langgässer, E.: MA, S. 120.

(29)

Langgässer, E.: MA, S. 102.

(30)

「宗教が存在するのは理性にとつてかわつたり、それを止揚するためだとは思っていません」Brief. Nr. 77.

(31)

Langgässer, E.: MA, S. 99. 次の引用も同所。

(32)

ドノン・コルテスの友人宛書簡によつて(DE, S. 33—35)。そこで彼は歴史を第一天地創造からノアの洪水にいたる時期、第二キリストの十字架に終わる時期、第三最後の審判に終わる時期と三つの時期に区分し、それぞれ最後の出来事、すなわち洪水、十字架、審判を破局 Katastrophe と呼び、それらはいずれも善に対する悪の自然的勝利と悪に対する神の超自然的勝利、しかも神の直接的、個人的、絶対的介入による勝利をあらわしていると主張し、それが自分の歴史哲学、人間社会を養い保持するカトリックの原理についての見解のすべてであると云つてゐる。なお彼の歴史区分に関しては Donoso Cortés: Staat Gottes, Kap. 3, besond. S. 120—124. 参照。

(33)

Langgässer, E.: CD, S. 69.

(34) アウグスチヌス『告白』服部英次郎訳(岩波書店、一九六五年)上巻、八二頁および中巻、三〇頁。

(35) アウグスチヌス前掲書中巻、三五頁。

(36) キリスト教文学の使命はそれが神とサタンとの関心の交点に立つこと、すなわち「人間の心のなかでの神と敵対者とのたたかい」の交点に立つことであるというランゲッサーの主張(CD, S. 37)は明らかにこのフランソワの言葉や「ドノソ文書」の記述に結びついているが、このような善と悪、神とサタンとの対立的、二元論的とらえ方にはマニ教的、グノーシスの趣きがあり、その点に關しても批判が投げかけられている。たとえばホルトフーゼンは彼女の心情が改宗者のそれに非常に近いことを指摘したあとでこう書いている。「神的な力も反神的な力も同じようにきわめて強調されており、そのために意識の根底が二つに分裂せしめられているように見える——略——この女流詩人のカトリシズムはグノーシス的なものへと移行しており、改宗の多くのケースに見られるような異端への親近性が殊更に明らかである」(H. E. Holtusen: Der unbehauste Mensch, Motive und Probleme der modernen Literatur. München, dtv, 1964, S. 154) 参照 Riley: ibid., p. 358. 参考 Footnote 6, 7, 8 参照。

(37) ドノソ・コルテスは善と悪とのたたかいにおいて中立

はないことを言いこう書いている。「このたたかいに加わらないような人間は存在しない。その理由を知っている方がいいが、敗北か勝利への責任に積極的に加担しないものは存在しない」(Donoso Cortes: Staat Gottes S. 125)

(38) これらの言葉は創世記第三章一四—一五章およびヨハネ

黙示録第一二章などに関わりを持っていると思われる。たとえば創世記当該箇所については「神が人間をこの神と悪の勢力との戦いと勝利に参加させるために招いている」とする見解がある(エバン・ヘリスタ『マリア論入門・主の母、教会の像』(中央出版社・一九七一年)。

(39) ティヤール・ド・シャルダンはこの同じ句に創造の営みの

継続を見て、「われわれは、われわれの手になるもつともつまらない仕事によってさえ、この創造の完成に仕えている」(『宇宙のなかの神の場』三雲夏生訳「春秋社、一九六八年」四〇頁)のどと言う。ただシャルダンの場合には独特の進化論的立場に結びついているので、この解釈がフランソワの見解を支えているようにには思われるが、そのこととただちにこの句に對するシャルダンとランゲッサーの解釈を同じものと見るわけにはいかない。しかし両者とも最終的救済を念頭に置いている

ので、同じ言葉をネガティブな観点から見ると、ポジティブな観点から見るとの相違だと言うことはできて、全く異なるものと言いつけるものでもない。だが全宇宙は究極の点をめざして精神的に収斂していると考えるシャルダンにとって、キリストの受肉以後の自然はそれ自体ですでに救済史に参加しているのであって、自然はアポロに追われるダフネのように、いまなお魔術的、異教的世界の呪縛を脱し切っていないとする作品に見るかぎり、ランゲッサーとシャルダンは必ずしも等しい立場にはない。

(40) Hohoff, Curt: Schnittpunkte (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1963), S. 308.

(41) アウグスチヌス前掲書下巻、一二五頁。

(42) ランゲッサーは一九三六年 Halbjüdin のかどですべての Berufsausübung を禁止され、一九四四年には強制労働につかされた。書簡にはたとえ以下のような不安を述べている「当地にはその後また黒雲が湧き上がっています。昨日ゲシユタポとユダヤ人の連行係の乗ったトラックが乗りつけて、コーデリア、私の兄(弟)、私の子供たち、そしてたぶん私を、『登録のために』連行しようとした」(Brief, Nr. 70)なお Brief, Nr. 56 参照。ちなみに『消えない印』自体が象徴的に戦時中のユダヤ人間

題に触れていると言えるが、直接的にはそのエピソードで言及され、『トルソ』のなかの短編、また最後の長編『マルク地方のアルゴ号巡礼』がそれを扱っている。

(43) アウグスチヌス前掲書下巻、一二五頁。

(44) キリストの苦しみへ何か欠けた所があるのではなく、キリストの神秘体たる教会においてそうなのだとする。

「フェデリコ・バルバロ『幽囚の手紙』エフェソ・フィリッピ・コロサイ・フィレモン注解(中央出版社、一九六七年)一八二〜一八四頁」。

(45) パウロの苦しみはしかし使徒や聖人の特権ではなく、すべての信徒に関わることであり、その苦しみによって信徒はキリストの協力者とされる。それ故、パウロにとって苦しみはただ耐え忍ぶものではなく、キリストの贖いに協力する活動的男性的たたかいであり、それ故にまた喜びの因でもある。Bibel Lexikon (Einsiedeln, Benziger Verlag, 1968), S. 1035.

(46) エバンヘリスタ前掲書一三六頁。

(47) エバンヘリスタ前掲書一三五頁。フランソワは先のパウロの言葉の引用にも見られるように、また「私のように司祭になれなかったものは、少なくとも庭師にならなければならぬ」(五二九)と言っているように、バラハリアに教会を重ね合わせているように思われるが、ラ

ンゲッサーにはその意識は稀薄である。

(48) イザヤ書第七章一〇節以下。

(49) エバンヘリスタ前掲書一七七頁。

(50) 無原罪の御宿りの聖母は一八世紀の美術では雲または地球あるいは三日月の上に立ち足下に蛇を踏みしめている処女の姿であらわされている。この作品との関連については拙稿「終末への巡礼」(『成城文藝』第62号)三二頁参照。

(51) Langgässer, E.: Brief vom 30. Oktober 1947, CD, S. 111—112.

(52) 第二バチカン公会議『教会憲章』日本司教団秘書局訳(中央出版社、一九六六)九九頁。マリアはカトリック教会内ではこの外に協贖者という称号を与えられていた(ピオ十一世)が、この話は今回の憲章では除かれている。しかしそれが不適切であるからではなく、エキュメニズムのために省略されたと言う(エバンヘリスタ前掲書三一八頁、三三三頁注一七)

(53) le Fort, Gertrud von: Die ewige Frau (München, Kösel-Verlag, 1960), S. 15.

(54) エバンヘリスタ前掲書三二四頁には以下のようにある。「あがないが神と人との唯一の仲介者であるキリストのわざであることは啓示にも明らかである。しかしこれは

人間が参与しなくてもあがないが実現するという意味ではない。」

(55) エバンヘリスタ前掲書三二八頁。

(56) エバンヘリスタ前掲書一六八頁。

(57) ピオ十一世・エバンヘリスタ前掲書三四一頁による。

(58) Riley, A.: *Ibid.*, p. 364.