

夜を通る暗い道

——ライnholt・シユナイダーの闘い——

横塚祥隆

(一) はじめに

ラインホルト・シュナイダーの晩年に書かれた三つの回想的手記のうちもつとも早く成った『おおわれた日』⁽¹⁾が出版されたのは、一九五四年、彼が五十一才の時であった。その前書きには、自伝が意図されているのではないと明言され、「時代について語りたい」⁽²⁾と言われている。しかしそこでまた「歴史的な事と主観的な事との境界はないことを私は証明したい。時代は我々の内面において生まれ、それ故我々は、その時代に対して自己のもつとも切り離し難い関心事として責任がある」⁽³⁾と言われているのを見れば、シュナイダーが語る時代とその出来事の中に、彼自身の姿を見出そうとしても、あながち著者の厭うところとはならな
いだろう。

ヘルマン・ブロッホは、ジェイムズ・ジョイスの生誕五十年記念講演の冒頭で、作家が五十才に近づけば自分と自分の生きている時代との関係を顧みざるをえないだろうことを言っているが、⁽⁴⁾シュナイダーが五十才になって、自己の半生をふり返ってみようと思ひ立つたのにも、そうした文学者としての自己と時代との関わりを検証しようとする意図があつたのであろう。しかし彼の『おおわれた日』をはじめとする回想的手記によってなされた検証は、同時に将来への展望を与えるようなものであつたのだろうか。あるいはそうしたことが目論まれていたのだろうか。

シュナイダーは新しい時代が始まっていることを明確に自覚していた。しかし『おおわれた日』の中から

は、その新しい時代、即ち自分が生きている時代との調和を得た安らぎ、あるいはそれを獲得しようという自信と希望を持った彼の姿は浮び上って来ない。「時代について語る」とは、新しい時代を歓迎することではなく、むしろ一時代の終りを、彼が生まれ、彼を育て、彼の運命となったひとつの時代の終りを確認し、納得することにほかならなかった。「終った伝統に最後の価値を与え、そして少くとも焼失した家々の鍵を保存し、しるしを救い出し、それらと共に内面の形象への働きかけを救い出す試み⁽⁵⁾」と言われているような時代の終焉を象徴的に語っているのが『バルコニー』⁽⁶⁾である。「バーデン・バーデンののらくら者の手記」という奇妙な副題のつけられたこのエッセイは、その副題が想像させるような奇矯な雰囲気包まれたものではない。おそらくシュナイダーは自己を「のらくら者」と呼ぶことで、自己及びここで語られる対象との距離をつくり出そうとしたのである。その距離の存在が一時代の相貌をいつそうはつきりと浮び上らせ、それだけにまたその時代の終焉が明確になる。

バーデン・バーデンにある生家のホテル・メスマーが取り壊されるのを機会にこのヨーロッパの保養地を訪れたシュナイダーは、この地に置かれたプロシア皇帝のレジデンツにある「皇帝のバルコニー」にまつわる人々、皇帝ヴィルヘルム、宰相ビスマルク、あるいはナポレオン三世などのヨーロッパの歴史に大きな足跡を残した人々の運命に思いを馳せる。シュナイダーは生家の破壊の中にそうした人々が活動した時代の崩壊を、また同時にキリスト教によって基礎づけられ、キリスト教的使命を負った、しかも彼が生涯それへの畏敬と愛着を捨てたことのない君主制を支えて来た伝統の終息を見出し、語っている。そこでは『おおわれた日』に言われた「終った伝統に最後の価値を与える」意図は、「別離の幸福」⁽⁷⁾を語ることに代り

れている。しかしその別離の想いは、シュナイダーの最後の著作となり、彼がその出版を待つこともなく逝った『ウイーンの冬』においてより深まる。

『バルコニー』の終り近くにウイーンへの旅立ちが予告されている通り、「若い頃から魅惑的な星であった」にもかかわらず、それまでむしろ避けていた「測り知れぬ現象」⁽⁹⁾としてのウイーンをはじめて訪れる。大学ノートに書かれたこの手記では、読書や観劇を通しての先人との交りが、またマックス・メルをはじめとする詩人たちや哲学者ガブリエル・マルセル、物理学者オットー・ハーンなどとの出会いが語られている。しかしそうした交流や邂逅の重なりと深まりは、彼の別離の想いをいっそう強めているように思われる。「別れと同じように、孤独もまた結びつけるものである」⁽¹⁰⁾と言う彼にとって、その結びつきは、なによりもまず孤独を基礎とし、別離を前提としていたのである。「自分の切符の分は充分に見た」⁽¹¹⁾と書きつけざるをえなかった彼は、しのび寄る死の足音を聞きつけていたかのようなのである。

四ヶ月のウイーン滞在後、一九五八年三月六日にフライブルクに戻ったシュナイダーは、四月五日聖土曜日、住居近くの通い慣れた教会から帰宅途中の路上に倒れ、頭骸骨骨折と脳内出血の為に、翌六日復活祭の日⁽¹²⁾に亡くなった。五十五才だった。詩人としてはこれから円熟し、完成へ向う年令であると言えよう。しかし彼が道半ばにして倒れたという印象はない。彼の生涯はむしろ見事に完結しているように思われる。その完結性を彼の生涯のはじめと終りにある二つの体験、いわば「深淵体験」とでも言える体験に窺うことができる。その間によこたわる道、長いとは言えぬまでも、決して平担ではなかった道、「自分が生きた苦難多き時代のあらゆる苦難を共に苦しみ、あらゆる時代に課せられた苦難を自分自身のそれとして受けとめた」⁽¹³⁾

とベルゲングリューンが言うラインホルト・シュナイダーの歩んだ道を、以下において跡づけてみたい。

(二) 歴史 または没落の克服

幼い頃「底なしの深みへ落ち込む思いに脅かされて目を覚めた⁽¹⁾」という言葉で記されている彼の第一の「深淵体験」は、シュナイダー自身が言っているように、その死に至るまで彼から離れることはなかった。ただ離れることがなかっただけでなく、彼の一生はその「底なしの深み」の意味、奈落の暗闇の意味を探求することに費されたと言えよう。

そのような奈落の闇への志向が「夕方になるとわけのわからない悲しみに襲われて泣くことがよくあった⁽²⁾」気弱な彼の生れつきの憂鬱的な気質に結びついていたことはたしかである。それが彼の体験と呼応し、その運命を形づくっていくのである⁽³⁾。幼い日の彼はこの窺き見た深淵にただ怯えるのみで、それがやがて彼の生涯のテーマになるとは、当然のことに、思ってもいなかった。しかし彼が後年「ドアが閉められることなく、壁が厚くない所に家庭は存在しない⁽⁴⁾」と言わざるをえなかったような人の出入りの激しいホテルを両親の家として——「ホテルは故郷ではない⁽⁵⁾」とも言われている——過した幼時、実科学校時代及び卒業後の実業界での生活を通して、彼は知らず知らずのうちにその深淵に落ち込んでいたのである。

シュナイダーの父はプロテスタント教会に属し、母はカトリックであり、子供たちはカトリックとして育てられた。「母方のカトリシズムは自然に身についたものだったが、まったくリベラル⁽⁶⁾」であり、クリスマス

スには父と一緒にプロテスタントの教会へ行くのをならいとしていた。⁽⁵⁾ また母が国民学校を嫌って一時シュナイダー兄弟を通わせた私立学校の女校長は、プロテスタントもカトリックもユダヤ教も、一切区別なしに宗教教育を施した。⁽⁶⁾ そうした「リベラルな」、というより子供の宗教教育に真剣な配慮がなされていたのかどうか疑わせるような環境のなかでのキリスト教との接触のうちに、「信仰は知らぬ間に両掌のうちから消えてなくなつて」⁽⁷⁾ おり、形式的にも内面的にもシュナイダーは宗教や信仰とは縁遠い所にいた。実科学校に入つてから、はじめて告解の機会に直面させられた時、「どうしていいのかわからなかつたし、それを口にする勇氣もなかつた」とシュナイダーは告白している。

すでに文学に深くとらえられていた彼のギムナジウム進学の志望に反して実科学校へ入れられたことも父の意志によつていたが、若い頃のシュナイダーの身の上にはこの父の影響が色濃く落ちかかつているように見える。彼の憂鬱症的気質は、決して若い頃にとどまるものではなく、彼の運命そのものようにすら思われるものであるが、ほかならぬその気質こそ彼が父から継いだものだった。父の死後に書かれた「父に」と題された二篇のソネットのうち後半をなす一篇の第一節を散文的に紹介すれば、そこにはこうある。「憂鬱の後継ぎにさだめられたこと／それが私の没落と報酬である／私はそれをすでに幼い日から感じていた／だがそれはもつと前に、最初の夜にはじまつていた」⁽⁸⁾ この父から受継いだ憂鬱な気分こそ、先に触れたように彼の運命だった。そのことが一層明らかになり、シュナイダーの生涯の一転機にもなるのが、ドレスデン時代である。

一九二二年実科学校を卒業し、ボーデン湖畔の農場で実習をはじめたシュナイダーは、自分がそれに適応しないことをはっきり意識していた。一時は書物を離れ、都会を離れた自然のなかでの生活を求めたものの、⁽⁹⁾彼が拠り所にできたのはやはり書物の世界であり、ただヘッセの『데미アン』に慰めを見出すのみの生活は⁽¹⁰⁾半年で破綻した。一時両親のもとで過したのち、兄ウィリーのいたドレスデンに移って印刷会社に勤めはじめた。しかし冬のさなかにマントを売り、わずかなソーセイジを買い、温かいものをほとんど口にできないような生活⁽¹¹⁾のなかで、シュナイダーがいかなる精神状況にあったか、次のようなソネットの一節に垣間見ることができよう。

へばりつき、からみついている　いのちのきわみに

みじめな青春の乏しい残骸が

背をかかめ　色蒼ざめて機械の轟音に

黙りこんで　泥と砂に埋もれた海生物のように

私にはわからない　いのちは消えてしまったのか

残骸の外見の下に　まだ耐えているのか

死んでしまったような存在が　まだ血が通っているのかそれらの中に

日はまた昇るのか　夜はまだ燃え上るのか⁽¹²⁾

そうした状況のなかで父の突然の死に遭遇する（一九二二）。第一次大戦後のインフレーションによってホテルを手離し、財産を失った父の自殺は、シュナイダーの当時の鬱屈した精神に大きな衝撃を与えたにちがいない。先に触れたソネット「父に」の前半の終り二節は、おそらく当時の彼の父への思いをあらわしていると同時に、彼自身の精神の方向を示している。

そのようにあなたは くもった道をひとりで行かれました

わたしたちの世界や行いとは無縁に

あなたの上に忍びおりた暗闇の中を

しかし私の全身に流れる血はあなたのもの

かつてあなたが おぼつかない足どりで

踏跡をのしした道を 私は歩む⁽¹⁴⁾

この詩は父の死後四年たつて書かれたものであるが、父の死を知った時、ここに見られるように、おそらくシュナイダーはもっとも強く父との結びつきを感じたにちがいない。「自殺への傾向は生れつきの誘惑であり、解決不能の問題である⁽¹⁵⁾」とする彼は、ほかならぬ「自殺への傾向」によって父と結びついていた。「青年の憂鬱は底なしの死のなかへ落ちこもうとする⁽¹⁶⁾」と彼が言うその憂鬱に彼も捕えられていた。幼い日の

奈落への転落の夢は、ここでは死への意志となつて現実化する。「問題なのは神ではなく——略——ただ存在の燃えるような痛み」⁽¹⁷⁾を感じていた彼は、その痛みを耐え切れず自殺を試みる。しかし「生を死によつて欺くことはできなかつた」⁽¹⁸⁾

そうした絶望的な生活のなかでもシュナイダーはスペイン語やポルトガル語など外国語を独修し、勤めのかたわら引受けた簡単な翻訳から得られる僅かな収入を、シヨウペンハウアー、ニーチエ、カント、キルケゴール、シェイクスピア、ホイットマンなどの書物の購入に当てた。その読書遍歴のなかで出会い、彼のその後の運命を決める契機となつたのがスペインの哲学者ミゲール・デ・ウナムーノであつた。

若い頃信仰に疑問を抱き「信仰そのものを合理化せんとの無謀な試みのすえ、ついに信仰そのものをも」⁽¹⁹⁾失つてしまい、「神は余分である」⁽²⁰⁾と考へたウナムーノの虚無は、おそらく当時のシュナイダーにもつとも身近かに感じられたにちがひなく、彼はウナムーノにあてて、返事はもらえまいと覚悟しつつ、手紙を書き、「私の生のもつとも深奥にある秘密に触れることのできる人がこの書物（『生の悲劇的感情』筆者注）の背後に」と感得した⁽²²⁾ことを告白している。

このウナムーノのポルトガルのコインブラについてのエッセイによつて、シュナイダーは、はじめてポルトガルの問題、即ち「没落の克服」という問題に突き当たつた。そこに彼は「魂の風土、表現の可能性を見つげられるかも知れない」⁽²³⁾ことを予感した。

だが「没落の克服」は、ただ歴史的現象としてのポルトガルの課題にとどまるものではなく、この当時の

彼自身の切迫した問題であった。「ポルトガルは国家としてはスペインの武力の下に没落した。しかし民族のなかに体现されたポルトガルは、その没落を克服した」とシユナイダーが言うポルトガルの運命を、彼はその民族を代表する詩人、カモンイスの生涯をたどることによって描こうとした。シユナイダーによれば、「カモンイスは広い意味での歴史的现象である。何故なら歴史は出来事や状況を包含するばかりではなく、内的世界、その具体的なあらわれがそれらの出来事や状況である内的世界のあらゆる動きや流れをも含んでいるからである」⁽²⁴⁾ ここにはシユナイダーの歴史の出来事と主観的な事柄との間に境界はないとする先に触れた歴史観があらわれている、と言うよりこの時はじめて彼はそうした歴史と歴史的人物の内面への洞察を獲得したのである。

勿論それまでの彼とても歴史の出来事の真空地帯にあったわけではなく、すでに幼い日に、召集令状を受け取ったボーイが一日中部屋に閉じこもって泣く姿に戦争の現実を見出し、「戦争には負けるだろう」と予感したことすらあった。しかしそうした事どもはあくまでも彼の外側の出来事であって、過ぎ去る時を「歴史として感じ取ることはなかった」⁽²⁵⁾ ののである。

そうしたシユナイダーにとって『カモンイス すなわちポルトガル権力の没落と完成』⁽²⁷⁾ (一九三〇) は歴史発見の書となり、「自我は歴史のなかに織り込まれてはじめて耐えられるものになる」⁽²⁸⁾ ことを知った彼は、彼自身も歴史のなかの存在にほかならないことをはじめて悟ったのである。『カモンイス』はこの詩人に捧げられた墓碑銘であり、同時に奈落に転落したシユナイダー自身の墓碑銘でもあって、それはまた新生の書となった。

シュナイダーは『カモンイス』に続いてこの詩人と同時代に生きたスペイン王フェリペ二世を取り上げた。『フェリペ二世 すなわち宗教と権力』(一九三二)と題されたシュナイダーの第二の歴史的著作は、フェリペ二世とその対立者オラーニエンを同時に自分の内面にかかえていた彼が、その対立を通じて「スペインの世界に対する遺産にほかならない断末魔^{アゴニ}における完成⁽³⁰⁾」を描こうとしたものである。先にウナムーノによってアヴィラのテレジアやカルメル会のことを知る機会をえたシュナイダーは、この『フェリペ二世』についての取材と執筆を続けていた頃、それらにつながる十字架の聖ヨハネの存在を知る。彼はその出会いを「十字架のヨハネの暗い夜が、即ちあらゆるものへの否、しかもそのなかであらゆるものが獲得される否が、私の心をよぎった⁽³²⁾」と表現している。

十字架の聖ヨハネは、同じくカルメル会の修道女であったアヴィラのテレジアに協力してカルメル会の改革を推進したが、その際、改革に反対するものたちによって捕えられ、トレドの修道院の一室に監禁された。わずかな隙間からかすかな光が洩れて来るだけの身を横たえるにも足りないほどの小さな穴蔵のなかでの彼の体験から後年生み出されたのが、『カルメル登山』や『暗い夜』などの神秘的著作であった。それらにおいて彼は神秘的な個人的体験を、非個人的、普遍的なものへと高め、彼が体験した「暗い夜」はすべての魂が神へと至る道で通過しなければならぬ「暗い夜」であることを語っている。

その穴蔵のなかで「私の生によつて示したいのは、ただ静かな模範、真理のほんの小さな断片、闇のなかの火花のようにわずかにきらめくことが許されるなら、それで充分⁽³³⁾」と思いつつ、「なんの助けもない人々

の為に祈る」ヨハネの姿を、そしてそのヨハネの体験、「光は闇であり、神の光は闇としてあらわれる」⁽³³⁾という体験を描いたのが、シュナイダーの『十字架の聖ヨハネの暗い夜』(一九三九)であった。

そのヨハネの闇は、自殺の試みによって窺きこんだ奈落の闇とは違うものだった。しかしシュナイダーがヨハネの暗い夜にはじめて出会った時に、その違いがただちに認識されたとは思えない。彼はなお奈落の闇のなかにおり、「神は余計なもの」であるウナムーノの虚無の近くにいた。ウナムーノは先に触れたように理性の光によって信仰の合理化を企てたが、その理性の光こそ十字架のヨハネにとっては、諸々の欲望とともに奪い取られなければならないものだったのである。またシュナイダーがヨハネの夜に出会った時にはもちろん、この短篇を書いていた時にも、そのヨハネの闇がやがて自己のものとなるべきことを予感していたとも思われない。ただシュナイダーとヨハネの結びつきは強められ、深められ、彼の実存の深みにヨハネの足跡が消えることなくしるされ、彼がその晩年に「出口の見えない岩の谷、解消し難い痛みが埋めている〈暗い谷〉」⁽³⁵⁾へと近づいた際に、彼は再びこの十字架の聖ヨハネの暗い夜に出会い、自己の置かれた闇が神の光の闇であることを願ったのである。

『フェリペ二世』のちにもシュナイダーは『ホーエンツォルン家』(一九三三)などの歴史的著述を通して、歴史の中の存在としての自己を回復していった。しかしまだ「信仰なしにもやって行けた」⁽³⁶⁾状態を脱してはいなかった。

一九三三年頃インゼル書店から『ドイツ史の十字架の道行』⁽³⁷⁾という題で、ドイツの諸都市について書くよ

うに提案されたのを断つたことに關して、シュナイダーは「ドイツ史を十字架の下に置くことは私には受け入れられないことだった。自分をその下に置くこと、キリスト者であることを望まなかった」と述べている。⁽³⁸⁾このような見解は彼が後年多くの歴史的短篇やエッセイで展開した史観、たとえば「ヨーロッパは十字架の旗の下で偉大な歴史を歩みはじめた」⁽³⁹⁾というようなヨーロッパ史観と真向から対立している。そうしたいわばキリスト教的ヨーロッパ史観とそれを基礎づけている信仰へと彼を導いたのが大著『島国』(一九三六)である。

英国史上の様々な出来事と人物とを「今日と明日の英国の歴史を通して叙述される生の全体像の象徴」⁽⁴⁰⁾として描き出したこの書を執筆することによって、シュナイダーはこの島国帝国の歴史のいたる所にキリストの姿を見出し、同時に英国史が「反対王国」⁽⁴¹⁾の歴史であることを見た。

そのことは教皇レオ十世によって信仰の守護者という称号を与えられながら、ローマと袂別したヘンリー八世の例にもっとも顕著に見られる。彼は世継ぎを生まない王妃アラゴンのカタリーナを離婚し、アンナ・ボレーンを正妻の座に据えようとして、教皇に破門され、それを契機としてドイツのプロテスタンティズムに近づいた。しかしプロテスタントとカトリックの教義をめぐる争いによって人々は分裂し、「その間に国家はその形態を失って」いるドイツの有様を見て、ヘンリー八世は「自分による法以外にはいかなる法も認めまい」⁽⁴²⁾と決断し、ローマと袂別する。しかし彼はローマと袂を分つことによって「イギリス文化の決定的土台となっていたキリスト教と離別した」⁽⁴³⁾のであった。彼の改革は、シュナイダーによれば、ヨーロッパ大陸で進行していた宗教改革の持っていた「心の奥底から生れ出る革命的なもの」⁽⁴³⁾とは無縁であった。彼

にとつて問題だったのは信仰ではなく「権力だけ」⁽⁴³⁾であり、かくして「人間のもつとも内奥にあるもの、もつとも聖なるものは——略——ヘンリー八世によって国家の監督下に置かれた」⁽⁴⁴⁾のである。しかしそのような恐ろしいほどの権力への意志によって克ち取られた彼の王国の王杖の下には、魂の王国はなく、彼が無視し掌中に収めたと思つたこのもうひとつの王国によって、歴史の現実はたえず揺り動かされている、そのことをラインホルト・シュナイダーは『島国』の執筆によって見出し「もうひとつの王国」を見出したのである。

ここにおいてシュナイダーは奈落の底から脱出し、彼の「没落の克服」は完成した。『島国』はまさに「彼の人生における決定的転回」⁽⁴⁵⁾をしるすものであり、そこに至る彼の歩みは「回帰」の道であつたと言えるだろう。ウナムーノは、虚無の天使にとらえられた死の恐怖の体験のなかに、彼自身のキリスト教信仰への回帰の契機を見出したが、⁽⁴⁶⁾シュナイダーは歴史の中にキリストを見出すことによつて信仰を回復したのである。

「三七年か三八年の元旦、私はポツダムでおそらく二十年ぶりにミサにあずかった。私は故郷に帰りながらも、その土地の言葉を忘れてしまつてゐる者のようだった。だが私はその言葉をかつて習ひ覚えたことはなかつたのだ。そしていまや——略——ゆっくりとそれを覚えようとしていた」⁽⁴⁷⁾

そのようにしてシュナイダーは「毎日教会へ通ひ、日曜日ごとにミサにあずかる」⁽⁴⁸⁾生活をはじめた。「キリストと真理の間の矛盾は不可能であること」を知り、「御言葉が真理であるなら、秘蹟も真理である」⁽⁴⁹⁾ことを悟つた彼は、やがてフライブルクに移つてからのある夜（一九三八）郊外のフランシスコ会修道院に知

人の修道士をたずね、幼い頃どうしたらよいかわからず、それを口にする勇氣もなかった「告解の手助けをしてくれるように頼んだ」のである。⁽⁵⁰⁾

ところでシュナイダーにとって信仰上の転機となった『島国』は、また別の転機をもたらした。歴史を超える王国の発見は同時に現実世界に対しても彼の眼を向けさせたのである。

『島国』に対して、戦後西ドイツの初代大統領になったテオドル・ホイスが、「数世紀にわたる途方もない素材を摺み取り、土地と国家と国民の運命を代理し」て示している時代と人物を呼び起しているこの書の「大きなテーマはローマと英国」であると、著者の意図を的確に受けとめ、かつ好意的な書評を行ったが、三六年九月に出版されると間もなくナチによって差し止められた。⁽⁵¹⁾ また三七年十月にはすでに七年前に発行されていた『カモンイス』について、ナチ党の文芸審査委員会が「ドイツ民族を貶める」記述を含んでいるとして変更を強制し、更に『島国』に続いて三七年に発行された『皇帝ロータールの王冠』に対して、ナチの新聞「民族の監視兵」はシュナイダーが中世的教条主義によって精神の眼をくもらされ、歴史の進歩と変革を見ていないと非難した。⁽⁵²⁾

こうして時代の支配的勢力とシュナイダーとの対立がはじまったのであるが、そのようなことを彼は予期していた、というよりナチに対する彼の批判的、対決的態度は意識的なものであって、たとえば『島国』に続いて彼は「良心の国」⁽⁵³⁾であるロシアを取り上げて、目の前にある帝国に反対形象を示そうとした。⁽⁵⁶⁾ 彼はまたこの頃すでに、戦時中有名になった「祈るもののみ」(一九三七)などのソネットを書いていて、以後彼のうちでナチとの対決姿勢は一層強化されていった。『島国』以後の十数年間、殊に第二次大戦中はライン

ホルト・シユナイダーの精神がもつとも高揚し、詩人としてももつとも実り多い時期であつたと言えよう。

(三) 現実 または良心の抵抗 (一)

かれは主の布をまとい

聖なる言葉を語り

主の裁きのつとめを汚し

民を支配する強権を手にする

かれの叫びが轟きわたると 司祭たちは

祭具をかれの足元に碎き

芸術家や賢者たちは かれとともに宴につらなり

詩人は口々に かれへの頌歌をひびかせる

だが気づくものはいない かれの口からサタンが語り

壮麗な神殿建立の代償に

かれの捕えた魂を 強要しているのに

かれが這いあがり 光をめざすとき はじめて

至高の圏から稲妻がきらめき 撃ち落す

かれを その生れ出た暗闇へ⁽¹⁾

一九三八年に書かれた「アンチクリスト」と題されたこのソネットは、支配者を大胆にアンチクリストと
きめつけ、同時にそれになびき屈服する聖職者や文学者たちの姿を的確にとらえている。青少年をヒトラー
ユーゲント入団へと説得した聖職者たち、民族の指導者を英雄として描き、詠いあげた芸術家、詩人たちが
少くなかった。また反対にその反ナチ的姿勢のために生命の危険に曝されて亡命するものが多くいたなか
あつて、「国民とともにあつてのみ生きることができると感じるシュナイダーは「一度たりともドイツを
離れよう⁽²⁾」とはしなかった。

この時期に書かれた『慰める人』(三三三)『ラス・カサスとカール五世』(三八)『惨事の前』(三九)『克服者
たち』(四一)などの歴史に取材した短篇、数多くのソネット、『権力と恩寵』(四〇)『主の祈り』(四一)な
どのエッセイは、時代と人々に対する警告の書、告発と慰めの書として広く知られていた。⁽³⁾そして更に多く
の宗教的文書や小冊子がフランスのコールマールで印刷され、人々の手から手へと渡されて、その力づけと
なっていた。いつゲシュタポによって召喚されるか、家宅搜索されるかわからない状況で、⁽⁴⁾そうした活動を
続けるシュナイダーを支えていたものを、リカルダ・フーフの「詩人」がおそらくもつともよく現わしてい
る。その冒頭にはこうある。

詩人はみずから語るのではなく、聖なる意志を告げるために

神が遠くひびきわたる声をかれに与える

「吾が民を導け」と神は語る、「民が吾が掟を離れるなら

それを罰し、それに教え、永遠の星々へ連れもどすがよい！」⁽⁵⁾

シユナイダーはこのような詩人の使命感、責任感を抛り所としていたのだが、その際は彼は自己の活動を「看護活動」と呼び、みずからは「看護兵」⁽⁶⁾を称していた。それは「忠告を与え、助けることができるのは個人だけである」という孤独な闘いへの決意と、この病める世界へ医師として来たキリストの業に協力することを意味していた。そうした使命感が現実化された時、看護兵としての彼のなかに「ささやかであっても、支配権力に抵抗する感情」⁽⁸⁾が生まれ、その「ささやかな抵抗」を示しているもののひとつが『ラス・カサスとカール五世』である。

この作品は十六世紀スペインの膨張政策によって植民地化された西インド諸島のインディオの悲惨な有様を訴え、彼らを人間としてまたキリスト教徒として扱うことを説いたドミニコ会士ラス・カサスの孤独な闘いを描いている。それによってシユナイダーが何を意図したかは、「ユダヤ人迫害と人間の尊厳をラデイカルに貶めることに対するプロテストの言葉であった」という彼自身の説明を待つまでもなく明らかである。⁽¹⁰⁾

一五五〇年ヴァリャドリのカール五世の面前で、ラス・カサスは当時のスペインの高名な学者セブルヴェ

だと、スペインのインディアス政策及びインディオの処置をめぐって、対決する⁽¹¹⁾。セプルヴェダは、アリス
 トテレスとプラトンを拠り所にしながら、優れた民族と劣った民族、「高貴で高度に進歩した民とおくれた
 程度の低い民」⁽¹²⁾を区別し、キリスト教の福音に従わせる為には、優れた民族が劣った民族を武力によって制
 圧し、または抵抗があれば徹底的にこれと戦うことがゆるされると主張する。これに対してラス・カサス
 は、キリスト教徒の、そしてまたキリスト教国スペインとその皇帝の眞の使命を説き、インディオの人権を
 主張する。そのラス・カサスこそは「神の声を聞き、みずから歴史の錯綜した出来事に関りつつ、それを永
 遠なるものに結びつけ、たとえそれが望まれていない時にあつても、人間の運命を証言する時代の証人」⁽¹³⁾で
 あるべき聖職者の典型であつて、支配者の足元に「祭具を砕く」司祭たちの反対形象を提示している。この
 ラス・カサスの口を通して、ラインホルト・シュナイダーは「神の前に人間はすべて平等であること」⁽¹⁴⁾を、
 「剣を持ってこの世に踏み入るものは、その世界を見ず、すでに神の世界を失っている」⁽¹⁵⁾ことを説いている。
 「誤った考えが人間のうちに巢喰つていて——略——権力欲に憑かれた剣と欲望という墓掘り用の鶴嘴で、
 神の顔をうつしている人間のなかの鏡を打ち壊している」⁽¹⁶⁾というドミニコ会士の言葉は著者自身の日々の体
 験にもとづいているにちがいない。人間は「常住坐臥永遠の前に立つており」⁽¹⁶⁾歴史の日々を審判の日と考え
 ることで、シュナイダーはラス・カサスと完全に一致している。また決断を下すのをためらうカール五世に
 向つて、「誰にも問わず、陛下の愛と良心にお問ください」⁽¹⁷⁾と説くラス・カサスの言葉は、そのままシュ
 ナイダーが当時のドイツの同胞に向けたものと言えるだろう。戦後になつてだが、エーツアルト・シャーパ
 ーが「ラインホルト・シュナイダーが生きてあるかぎり、ドイツには良心がある」⁽¹⁸⁾と言つた時に、彼はおそ

らく『ラス・カサス』をはじめとする戦時中のシュナイダーの活躍をも念頭に置いていたであろうし、また東ドイツにおいても、歴史観の相違にもかかわらず、「現実的な概念や語法を利用してドイツの現況を暗示し」⁽¹⁹⁾反ファシズム的抵抗の効果をあげたと評されている。そのようにこの書はシュナイダーの、あるいは戦後様々に論議されることになった「国内亡命派」の抵抗のあり方を示す代表作のひとつであるが、同時にここに描かれたカール五世の姿には、権力の悲劇、権力の座にあるものの悲劇がうっし出され、ラインホルト・シュナイダーの歴史観をうかがうことができる。⁽²⁰⁾

自分が「歴史を体験できるのは、召命された力が彼岸にぶつかって碎けるその場においてである」⁽²¹⁾と言うラインホルト・シュナイダーをもっとも強くとらえ、関心を抱かせるのは「不可能なことを実現しようとする壮大な試み」⁽²²⁾であり、ラス・カサスのカール五世に対する要請はまさにそれであった。神聖ローマ皇帝でありスペイン皇帝でもあるカール五世は二つの相矛盾する力、つまり宗教的権威と世俗的権力とを体現している。言い換えれば、スペインあるいはヨーロッパの世界政策という世俗的使命と世界のキリスト教化という宗教的使命を負っている。しかしここに描かれた皇帝の姿はこれら二つの権威を英雄的に担い駆使するようなものではなく、「世界はひどく暗くなってしまう。私の父祖たちの生涯と活動はもっと明るいものだった」⁽²³⁾という皇帝の述懐は、むしろそれらの矛盾とせめぎ合いに耐えられず、動揺する姿を示している。

皇帝はそのキリスト教徒としての使徒的使命をはたすべきであるとするドミニコ会士ラス・カサスの要請は、セプルヴェダによって代表される独善的な信仰とそれに支えられた植民地主義的世俗的権力にぶつかっ

て破綻しているかのように見える。しかし敗れ去ったのはラス・カサスでもそのキリスト教的要請でもなく、それに応えられず、キリストの福音的要請を支えきれなくなった権力であった。

ラス・カサスの姿がシュナイダーの眼前に浮び上って来たのは、彼が『島国』に取組んでいた時であり、その時彼はラス・カサスのうちに、先に触れたようにユダヤ人迫害に対するプロテストの可能性を見たのであるが、同時に「ヨーロッパそしてキリスト教の世界に対する罪という古くからのテーマ、即ち膨張の悲劇」⁽²⁴⁾が彼をとらえていた。その悲劇を彼はカール五世の姿に具体化したのである。

解決不能な、あるいは調和し難い矛盾、いわば聖と俗との両面からの要求という二律背反にシュナイダーは歴史の悲劇を見出している。そのような悲劇は、彼によれば、キリスト教と矛盾しない。⁽²⁵⁾「キリスト教的悲劇においては、キリストが世界にぶつかって破綻しているように見える時、世界がキリストにぶつかってもう一度破綻している」とシュナイダーは「ドラマの神学」⁽²⁶⁾で述べているが、この言葉は単に彼の演劇論であるばかりではなく、キリストの悲劇、同時にキリスト教的使命を持った世俗的権力者たちの悲劇の秘密をあかしている。シュナイダーにとって歴史はそのような二重の悲劇の舞台であり、「聖人、英雄、詩人たちが身を焼かれ、王たる炎のマンントに身を包まれた過程」⁽²⁷⁾であって、彼の視線は、そうした見解の当然の帰結として、歴史的な出来事それ自体ではなく、好むと好まざるとにかかわらず歴史的な決定の場に立たされた個人に向けられている。しかし彼とても個人が歴史を容易に変えられるとは考えていない。「個人は世界をさがせる精神的、社会的、政治的問題を甘んじて受け入れなければならぬ」⁽²⁸⁾しかしその現実に対して個人は「是」^(ヤ)あるいは「否」^(ナン)を言うことはできる。勿論その際問題なのは言葉のみではなく、個人がその

「是」あるいは「否」を自己の全存在を賭けて生きるかどうかにある。その決断の自由は個人にあり、人間にある。

ゲルトルート・フォン・ル・フォールは『不壊の塔』でフランスのエグモルトの塔に幽閉されたユグノーたちの毅然とした態度を描き出しているが、そのユグノーたちに触れてラインホルト・シュナイダーはこう述べている。彼らは時代が投げかけた恐ろしいほどの試練、言いかえれば、時代を通してなされる絶対者による問い、即ち「人間によってつくられたあらゆる要求や価値に対する絶対的なるものの優越を、全人生を通じて証言する用意があるかという問い」⁽²⁹⁾にもう一度直面させられ、それに対する「是」と「否」に直面させられながら、「自由人として勝利した」⁽³⁰⁾その彼らの自由は、「上から与えられた主への自由な献身の可能性であり略—不壊のものである」⁽³¹⁾シュナイダーにとって自由とは良心の行為、倫理的な人間の良心の決断であり、みずからが現実に対して与えた「是」あるいは「否」を「全人生を通じて証言」しなければならぬひとつの冒険、敢行である。そうした敢行を不可避的に伴うもの、それを迫ってやまぬものが、シュナイダーにとって聖書であり、主の祈りであった。

聖書との出会いをラインホルト・シュナイダーは、ポツダム時代（三七・八年）のあるクリスマスマスの夜にさかのぼって『おおわれた日』の中で語っている。そこで彼は「この書物を読むことはできない——略——できるのはそれを実践することだけ——略——そしてただの一行たりとも、それを完全に実践する決心なしには、理解することはできない」⁽³²⁾と記している。彼にとってキリストは「生きた言葉」であり、彼はその言

葉を、即ちキリストの生を生きるといふ決断に直面させられた。そのような敢行をもっとも強く彼に迫ったものが主の祈りであり、「主の祈りを唱えることは、ひとつの冒険、敢行である」と彼のエッセイ『主の祈り』には言われている。

『主の祈り』(四一)はラインホルト・シュナイダーが戦時中に書いた代表的な宗教的文書であるが、そこで彼は主の祈りを逐条解釈的にたどりながら以下のことを説いている。「罪の根は我々のうちに深く入り込んでいる」⁽³⁴⁾、「歴史の戦場において、個人と世界の救いについての決定が下される」⁽³⁵⁾、「罪の時は約束の時である」⁽³⁶⁾、「それ故我々は奈落の底から祈らねばならない」⁽³⁷⁾のである。他の宗教的エッセイにおけると同じように、シュナイダーはここでも日々の出来事のうちに人間の最終的決断を見ている。歴史の戦場におけるいかなる決断も彼にとっては終末論的性格を帯び、それ故「歴史の日々は審判の日」⁽³⁸⁾なのである。彼は歴史を救済史とみなしているのであるが、その過程は決して楽観的ではなく、暗く苦しみに満ちている。「我々の祈りは深い暗闇から生まれる。しかしこの暗闇の危機を担い上げる力はない」⁽³⁹⁾という一種の危機意識がこの書全体を貫いている。こうした危機意識に貫かれた戦時中のシュナイダーを支えていたのは、先に触れた自己の「是」あるいは「否」を生きる自由な決断であり、詩人としての全体への責任感、全体へ奉仕する使命感であった。

医師としてのキリストの業に協力する看護兵であるシュナイダーは、パスカルと同じく「病氣はキリスト教的状況」⁽⁴⁰⁾であると考えていた。世界は病んでいて、それを癒すことは罪を赦すことと一致し、それ故「罪の時は約束の時、救いの時」といふキリスト教的パラドックスが成立する。世界が病んでいるからこそ神

なるものが、人間の歴史の中に歩み入ったのである。シュナイダーはそのキリストに看護兵として協力することに自己の生を賭け、使命を見出していた。

シュナイダーが多くの所で言及し、またエリーザベト・ランゲツサーにもかなりの影響を与えたと思われる人物に十九世紀スペインの外交官、政治家であったドノソ・コルテスがある。彼はその書簡や主著『神の国』において、人類の救いに関与してきわめて悲観的見解を展開しているが、その彼の「ひとたび信仰を失った国民が、再び信仰へ回帰した例を知らない」という悲観論をシュナイダーは正当として受け入れている。⁽⁴³⁾

しかし戦時中の彼の発言や活動には、彼が国民全体の改心は可能であると信じていた少からぬしがある。当時彼はナチの時代を、人間の神からの離脱、逃走によってもたらされた必然的帰結であるとみなしていた。しかし同時にこの危機のさなかにあつて「ひとつの国民が神への帰路にある」⁽⁴³⁾ ことを見出していた。自身も信仰へ回帰したように、諸国民もその牧者から完全に離れることはできず、「個人が生において起ることは、諸国民の生においても起りうる」⁽⁴⁴⁾ ことをシュナイダーは確信していた。そうした信念のもとに彼は叛逆罪というゲシュタポの脅迫にもかかわらず、「時の暴力のもとで祈りを心のうちで失ったものの為に祈る⁽⁴⁵⁾」と同胞に呼びかけた。

我々が主の祈りを「父よ」と呼びかけによつてはじめられるのは、大きな慰めであると言ひ、⁽⁴⁶⁾ その主の祈りを唱えるという冒険を敢て身に引受けることができるのは、主への信頼においてのみであると言ひ⁽⁴⁷⁾ シュナイダーの姿は確信に満ちている。日夜ドイツの上に降りかかる炎も、その確信をゆるがすことはなく、「業も町々も茨の繁みのように燃える時／あなたの御顔は近く、あなたの粉碎する御言葉は近い」⁽⁴⁸⁾ ことを疲れる

ことなく人々に説き、新たな生へと呼びかけた。それ故ロンドン放送は彼を「荒野に叫ぶ者」と呼んだのである。⁽⁴⁹⁾

しかしこの「荒野に叫ぶ者」の姿を晩年のシュナイダーに見出すことはできない。『主の祈り』から十六年後、そして死の一年前の一九五七年に新しく書き添えられたその「あとがき」には、「祈りに何ができるであろうか、人間を焼く炉の前で無力であった、自由をもたらしはしなかった、しかし祈りは捕われた人々を何年も慰め——略——殉教者たちの最後の道に付き添った。だが夜の中へ祈った母親、花嫁、父親、友人たちは応答を聞くことはなかった」と書きつけ、自分がもはや「父よ」と唱えられないことを痛々しくも告白している。⁽⁵⁰⁾

(四) 現実 または良心の抵抗 (二)

その時ラインホルト・シュナイダーは、彼の晩年を完全におおった深い闇のなかにあった。かつてドイツの慰めであり良心であった彼が、そうした暗闇に落ち込んだ最大の理由は、彼の生得の憂鬱症的気質にあると言えようが、同時に毀誉褒貶さだまりない評価にさらされた戦後のシュナイダーの全活動を、ドイツ戦後史の全体的視野のなかに捕捉して検討しなければならぬ。筆者はその作業のなかばにも至っていないが、戦後のシュナイダーの活動を考える際に見逃してならない出来事のひとつである所謂「ラインホルト・シュナイダー事件」⁽¹⁾について若干の整理、紹介をしておきたい。

ナチ政権の崩壊後しばらくは、亡命文学者と国内に残った文学者の間に対話が交され、亡命非亡命を問わず、かつてナチという共通の敵に対して協同して闘った文学者、政治家、労働者たちの間にも、なお新生ドイツの建設という共通の目的があるかのように思われた。しかし所謂「国内亡命論争」は、双方の努力にもかかわらずある種のしこりを残し、また「東西間の見解の相違は一致が得られるにはほど遠いものになってしまっている」とソヴェト政府高官が語るをえなかつたヨーロッパの政治状況を反映して、かつて人道主義の旗のもとに結集し、協力し合えたものたちの間にも、次第にその立場の相違が鮮明になって行つた。

そうした文学的状况と冷戦のはじまりのなかにあつて、ラインホルト・シュナイダーはペンクラブの再建に際してはその委員としてベツヒャーなどと共に力を尽し、『戦争の責罪』をあらわしたヤスパースなどと並んで、ドイツの責罪の淵源を探ろうとしていた。また『平和の思想』（四六）などで「平和はなによりもまず我々の内面生活において成就されなければならない——略——もし我々が平和の思想を追求する決心をしないなら、世俗的権力が我々に平和を与え、我々を守ることはできない」ことを説いていた。したがつて、西ドイツの再軍備が、朝鮮戦争勃発を背景にして西側連合国によって提示され、アデナウアー政権がそれに向つて進みはじめた時に、シュナイダーがそれに対してキリスト者として反対の論陣を張つたのは、そのような彼の戦後の活動の当然の帰結であり、むしろそれはかつてナチによる戦争遂行と闘つた彼の抵抗精神に密接に結びついていたものだった。

所謂「ラインホルト・シュナイダー事件」は、シュナイダーが五一年四月に東ドイツの雑誌「アウフバウ」の求めに応じて「吾らの責任」⁽⁵⁾と題する一文を寄稿したことに対して、ベルリンの大司教区新聞が、

「シユナイダーは自分の文章をコミュニニストの宣伝に利用させ、その文化政策のコーラスに声を合わせることで、教会に奉仕し平和に貢献していると思っているのだろうか」と攻撃したことに端を発している。

しかしシユナイダーはすでに四九年にも二回にわたって「アウフバウ」に寄稿していて、そのうちの一篇「平和に対する責任」⁽⁷⁾では、先に触れたように「平和は我々一人々々の心の奥底に生まれる」という立場から精神と政治との関りを論じている。だが決して精神を政治に優先させようとするのではなく、精神によって政治はただ準備されるだけであり、精神のなすべきことは正しい見解を代表し、良心の目を覚まさせることであり、決して政治の領域に踏み込んではいられない、とむしろ精神の役割を明確に限定して説きながら、同時に真正な政治はつねに国民の倫理的、精神的生活の表現にほかならず、それを世俗勢力の内部で遂行することが政治家の役割であると説くことによつて、政治と精神の接点を見出そうとしている。

それに対して攻撃の契機となった「吾らの責任」では、より具体的な問題、つまり軍備とそれを多数決によつて決定する可能性、妥当性を取りあげながら、それらをやはり精神に関することとして論じている。直接的責任は政治家の手中にあるが、完全な責任を負えるのはドイツ国民全体であり、その全体を正當に代表するものたちであつて、もしその全体が自由な状態になく、その自由な政治的表現を獲得していないなら、今日ドイツが世界に対して負っている歴史的責任がはたされることはない。問題は選択に際しての良心の自由とその自由にもとづく行動にある、と言われている。

たしかにこれらの論文ではキリスト者という言葉もほとんど使われず、文学という精神文化に携わる一知識人が一般論的に見解を開陳している趣がある。しかしシユナイダーがキリスト者として、キリスト教信仰

にもとづいて語っていることは、四九年十月の「アウフバウ」に載せられた編集者ポード・ウーゼにあてて書かれた弁明「良心の力」のなかで、「私が擁護できるのは党派ではなく、キリスト教的良心のみです、それはもはや党派ではなく、人類全体にかかわる事柄なのです」と言われていることにも明らかである。更に五一年七月にシュツツトガルトの放送を通じて行われた講演「戦争と平和」の冒頭では、「今日戦争と平和について発言しようとするものは、まずその立場を明らかにしなければならぬ。私はキリスト者としての信念からのみ語ることが出来る。キリスト者は世界と生を、時代をゆるがしているあらゆる問題をへキリストの心」をもって把握しようとする必要がある。キリスト者は自分の眼で見ようとしてはならず、啓示によって照らし出された眼によって見なければならぬ——略——それによってキリスト者は現代史のドラマのなかで第三者となり、どちらの側にも属さず、全体に、ひとつの国民に属するのである」と述べられている。

こうしたシュナイダーの発言に、彼の政治的判断の甘さを衝くことは容易である。たとえば「キリストの心」を拠り所にしてであれ、個人が歴史の中で純粹に「第三者」でありうるか、殊に彼が現実政治の焦眉の問題について発言する時、そしてその現実政治の世界には様々な党派が存在する時に、中立乃至第三者的立場は可能なのか。現実に向つてなされた彼の発言は、彼の意図とは関りなしに、ある党派によって宣伝に用いられることはありうる。また別のある党派が、彼は宣伝に用いられることを知りつつ進んで自己の発言を利用させたと、受け取り宣伝することもありうる。シュナイダーとベルリン大司教区新聞の関係はまさにそのようなものだったと言えらるだろう。

しかし彼の発言がなされたその立場の問題は別である。シュナイダーがキリスト者として発言したか否かを、その発言内容によらず、ただその発言の場によってのみ判断し、その発言の場が共産主義陣営の雑誌であったことをもって、彼が共産主義の側についたとみなすことはゆるされぬ。だがシュナイダーはそうした誤解や宣伝のための利用の危険を充分に知っていた。それにもかかわらず「二つの世界の間の対話を心から」願っていた彼は、「語られなければならない多くのことが、悪用されることもありうる」ことを承知のうえで「アウフバウ」にも寄稿し、可能なかぎり至る所で発言を続けたのである。

しかし一方一九四九年の教皇庁告示は、共産主義的政党とのいかなる常態的協同作業をも禁止していた。したがってベルリン大司教区新聞は、シュナイダーの行為はこれに抵触し、その結果としての破門もありうるとしたのである。四九年から五一年の間になされたシュナイダーの「アウフバウ」誌への前後五回の寄稿と投書が、この常態的協同作業に該当するかどうかはまた別の考察の対象とすべき事柄である。

とまれシュナイダーは親しい友人や一部の論者を除けば、教会側からはわずかにフライブルク大司教区新聞が「キリスト者ラインホルト・シュナイダー理解のために」と題した論説において、「彼の発言は彼の信仰の証であり、たとえ多くの点で見解を異にしようとも、真剣に受けとめるべきである」としたのを例外として、「街へ出るのに隠れ蓑がほしい」と言わざるをえないほどの激しい中傷と誹謗にさらされた。そうした状態をシュナイダーは次のように記している。

「私は自分の本で食べていくことができません——略——私の宗教的政治的信念にもとづいた再軍備の拒否、戦争を正当化しようとする神学との論争、信仰の敵対者に対する人間関係をあらゆる掟の上に保持し、キリ

スト教言葉が語られない所で、それを語ろうとする私の苦心は、激しい敵意によって報いられた——略
 ——私の存在が明らかに意図的に破壊されようとしているのです⁽¹⁵⁾

このシュナイダーの状況を「宗教的な破綻⁽¹⁶⁾」とする見方がある。しかしはたして彼が破綻したのであるか。破綻したのは彼の要請に応えられなかった現実政治であり、教会ではなかったのか。シュナイダーはこの時、彼が現実に対して発した「否」を全人生を賭けて生きたのであり、かつて彼が描いたラス・カサスの立場にあった。彼は「望まれていない時にあっても、人間の運命を証言する時代の証人」であろうとしたのではないか。しかしそれが彼にもたらしたのは、ラス・カサスと同じように失意であった。五二年以後再び彼に榮譽と成功の時が訪れ、プール・ル・メリット勲章を授与され⁽¹⁷⁾、ドイツ書籍商組合の平和賞を受け⁽¹⁸⁾、四巻本の著作集が出版され⁽¹⁹⁾、ヘッセやトーマス・マンの手紙にひと時の励ましと慰めを与えられた。しかし同時に住居の一部がフランス軍に接収された不自由な生活⁽¹⁸⁾、戦時中コールマールで『主の祈り』をはじめとして数々の彼の著作を出版したヨーゼフ・ロッセの獄中での死⁽¹⁹⁾、すでに戦時中からはじまっていた健康の悪化⁽¹⁹⁾、母の死⁽¹⁹⁾、両親の家の取り壊し⁽¹⁹⁾などが重なるなかで、しだいに生得の気質である憂鬱症が再び頭をもちあげ、かつてウナムーノが示した「ポルトガルのメラコ⁽¹⁹⁾リー」⁽¹⁹⁾がシュナイダーをその深い闇に包んでいったのである。

(五) 彼岸 または暗闇の神学