

## はじめに

《ヒトラーに対する抵抗》(DER WIDERSTAND GEGEN HITLER)は、統一的な運動として行われたわけではない。それは、さまざまなきっかけから展開され、多様なグループによって担われ、さまざまな時期に、さまざまな形で出現した。その形態は、非画一的行動(Nonkonformität)や命令拒否(Verweigerung)から始まって、抗議(Protest)、謀反(Revellion)および——極端な場合には——陰謀(Verschwörung)や暗殺(Attentat)に至るまで、広範なスケールを動いていた<sup>1)</sup>。そしてまた、抵抗の形態が多様に形成されたのと同様に、その動機や理由もまた多様であった。すなわち抵抗に加わった男女は、彼らの行為をめぐる政治的・法律的議論も行ったし、道徳的・宗教的議論も行ったのである。抵抗集団に加わった人々の議論は、日常政治の検討から憲法や国際法、倫理の問題まで広がった。そこには、ある体制がどのような時に暴君制(tyrannisch)に移行するのか、どのような状況において抵抗が許され、命じられるのか、そして極限の場合には暴君(Tyrann)を殺してもよいのか、あるいは暴君を殺さなければならないのか、という問題も含まれていた。

ナチズム(Nationalsozialismus)に対する抵抗という問題において、キリスト教的な勢力、キリスト教的な伝統や姿勢は、どのように関与し、どのような仕方で促進され、伴われ、正当化され、強化されたのだろうか。こうした問題は近年ますます論議されるようになり、それはやがて研究の周辺的な地位から中心的な地位を占めるまでに変化した。ハインツ・ヒュルテン、クラウス・シヨルダー、ペーター・シュタインパツハ、ゲアハルト・ベジーア、クルト・マイアーなどの研究者たちは、キリスト教会の、抵抗への関わりを問題にしてきた<sup>2)</sup>。ベアーテ・ルーム・フォン・オッペンやクレメンス・フォン・クレンペラーらの文筆家たちは、抵抗における諸個人のキリスト教的動機や、抵抗の《信仰心》(Frömmigkeit)について問題を提起した<sup>3)</sup>。研究者のペーター・ホフマンは、抵抗運動の行為を、全体として、特に戦争末期における外交面・

内政面での絶望的状况の中での《自己犠牲》(Selbstopfer)として特徴づけた<sup>4)</sup>。こうした解釈は芸術作品の中にも見られるものである。たとえばウー・ツィマーマンの歌劇の舞台「白バラ」(Die Weiße Rose)は、ショル兄妹[ミュンヘン大学生]とその友人たちが歩んだ道を、イエス・キリストに従って生きたキリスト教的犠牲の歩み(christlicher Opfergang in der Nachfolge Jesu)として描いている。

以下においては、第三帝国(Das Dritte Reich. 1933-1945年のナチス・ドイツ)におけるキリスト教的抵抗の広大な情景から次のような三つの問題領域を選んで論じたいと思う。

- 1 ナチズムに対する、また抵抗という問題に対するキリスト教会の態度
- 2 個々のキリスト者はどのようにして抵抗を決意したのか、そしてそれは彼らの教会にとって何を意味したのか
- 3 キリスト教的抵抗の動機と根拠

## 1 キリスト教会、第三帝国および抵抗

### (1) ナチズムへの対応方式

ナチズムは、基本的には重大なひとつの革命的運動(eine revolutionäre Bewegung)であった。これは、いくら強調しても、しすぎることはない。政治、報道界、青年組織、学校、大学など多くの面で、ナチズムはまったく斬新な道を切り開いた。1933年以降、つまり《権力掌握》以降、そして全権委任法(Ermächtigungsgesetz)以降になると、もう何者も対抗し得ないほどナチズムは非常に強大に見えた。

勝利したナチス運動に対しては、原理的には三つの行動様式のみが可能であった。すなわち、《参加》(Mitmachen)か、《反対》(Dagegen)か、《引退》(Sich-Zurückziehen)かである。まず、ナチス運動に《参加》した者は、

《途中下車》(aussteigen)することは、もうほぼ不可能であった。彼はナチス運動と結合し、その栄枯盛衰と運命をともにした。彼は大波の中に沈み、自己決定権もアイデンティティも失った。これに対して、ナチス運動と《対立》した者は、身体と生命とを危険にさらすことになった。なぜなら、どの全体主義にも見られるように、ナチズムの支配するところでは、正当な反対派の存在を許容する余地はなかったからである。したがって、いかに小さな批判でも抵抗とみなされ、それに応じて迫害と処罰が加えられた。第三の可能性、つまり《引退》の可能性は、理論的にのみ存在した。ナチズムから身を引いて、《国内亡命》(innere Emigration)をしたいと思う者は、全生活領域を貫徹する政治化の要求と衝突した。この政治化という現象に囲まれてしまえば、自分の中に引きこもること、つまり社会的な離島に移り住むことなどは、ほとんど不可能であった<sup>5)</sup>。

キリスト教会は第三帝国のもとで上記の三種類の危険のすべてと対決した。すなわちアイデンティティの喪失、教会闘争における教会抹殺の脅威の接近、私的な領域(陸の孤島)つまり空想の世界でのみ自由な聖域への引退である。この全体主義国家の攻撃に対して、キリスト教会は実にさまざまな仕方に対応した。その場合、教会組織の相違、神学の相違、職務理解の相違がひとつの役割を演じた。また、より大きくは、ドイツにおけるプロテスタンティズムとカトリシズムとの歴史的非同時性(historische Ungleichzeitigkeiten. 歴史の中の両宗派の政治的・社会的関わり方の相違)がひとつの役割を演じた。

## (2) ドイツ・プロテスタンティズムと政治

ドイツのプロテスタンティズムを特徴づけるものは、長い時代にわたる国家との密着関係(Staatsnähe)である。すなわち、宗教改革によって生じたプロテスタントの領邦国家(Territorialstaat)は、クルト・フォン・ラウマーの言葉によれば、「教会によって豊かに恵まれた」(um die Kirche bereichert)国家でさえあった。宗教は国家の中に織り込まれ、キリスト教的職務(Amt)理念、宗教的な支配(Herrschaft)理解、統治者たちの厳格な義務(Pflicht)感

が公共生活を特徴づけた。それゆえドイツにおけるプロテスタントの思想は、アングロサクソン諸国の場合と異なり、国家から分離するのではなく、国家の方に向かって進んでいった<sup>6)</sup>。こうしたプロテスタンティズムの国家との結合は、第二帝制の時代（1871—1918、ビスマルク・ヴィルヘルムの時代）にも維持された。否、まさにそれは、文化闘争（Kulturkampf）におけるローマ・カトリシズムとの対抗関係の中で、改めて確立されていったのである。

それだけいっそう、1918/19年の断絶は、プロテスタント教会にとって過酷であった。つまり、領邦君主の最高監督制（Summepiskopat）の崩壊によって、ドイツ・プロテスタンティズムは、同時に、自己の公的・政治的代表の中核を失ったのである。それに代わるものを見出すことは、プロテスタンティズムにとってヴァイマル共和国〔1918—1933年のドイツ〕の時代には不可能であった。

### （3）ドイツ・カトリシズムと政治

ドイツのカトリシズムはプロテスタンティズムと異なる展開を示した。19世紀の後半にドイツの国家がプロテスタントを多数派とする国民国家、国民自由党的な国家、文化自由主義的な国家という色彩を濃くするにつれて、それと同じ度合いでカトリシズムはますます国家から離れていった<sup>7)</sup>。それと同時にカトリシズムは少数派としての自己防衛的な姿勢から抜け出して、ますます民主主義の方向へ、そして団体、結社、政党などの自由な自己組織の形成という方向へと接近した。こうして社会的カトリシズム、政治的カトリシズムが、ヒエラルヒー（階層）的な教会を支援する有効な組織として登場したのである。

〔第一次世界大戦後〕ドイツが君主制から共和制に移行したときも、カトリシズムはプロテスタンティズムよりも容易にその状況変化に適応することができた。公共世界におけるドイツ・カトリシズムの三形態である教皇（Papst）・司教（Bischöfe）・中央党（Zentrum）は、脅かされることはなかったのである。確かにヴァイマル共和国においても、カトリック教徒は総人口のやっとなんと3分の1を占めたにすぎない。しかしカトリック教徒は内面的にも共和国に信頼

を寄せ、新しい民主制の官憲との間に条約の締結という合意形成の道を歩むことができた。すなわちバイエルン、バーデン、プロイセンという諸州との間に政教条約 (Konkordat) が成立したのである。

#### (4) プロテスタントの教会闘争

キリスト教会の状態と教会的抵抗の可能性とを考察しようとする場合には、以上のような出発点を押さえておく必要があるだろう。

プロテスタンティズムにとっては、教会と国家との関係が不確かなものとなり、同時に教会が自己の内的形態を模索していたときに、ナチスの革命に直面したのである。教会自身の機構 (組織) 問題と、政治情勢の中での教会のあり方という難題とがあいまって、プロテスタント教会の不安定性を増大させた。

こうした状況の中から、不確かになった自己の形態をナショナルな政治運動と提携して新たに強化し、形成しようという誘惑、よりシャープに表現すれば、教会をナショナルな運動によって補完しようという誘惑が、大きくなっていった。まさにそれが、ドイツ福音主義 (プロテスタント) 教会にとっては、《ドイツ的キリスト者》(Deutsche Christen) の運動という形で生じたのである<sup>8)</sup>。

ドイツ的キリスト者の運動は、1933年、ほとんどの教会選挙において多数派を占めるようになった。彼らは旧来の教会指導部を追い出してしまった。

それに成功しなかったのは、ミュンヘン [バイエルン] のハンス・マイザー監督、シュトゥットガルト [ヴュルテンベルク] のテオフィール・ヴルム監督、ハノーファーのアウグスト・マラーレンス監督という3人の教会監督 (Landesbischöfe) が指導する [ルター派の] 領邦教会 (Landeskirchen) だけである。この3人は [ナチスの時代の最後まで] 教会監督の職務にとどまった。すなわちミュンヘン、シュトゥットガルト、ハノーファーでは旧来の教会指導部が存続したのである。これは《無傷の教会》(intakte Kirchen) とよばれた。

それ以外の大きな領邦教会では分裂が生じた。というのは、ドイツ的キリスト者の領邦教会監督に対抗して、[告白教会によって] 自由な兄弟評議会

(Bruderrat) の指導部が形成されたからである。それらの教会は《破壊された教会》(zerstörte Kirchen) とよばれた。

[もともとプロテスタント教会では] 牧師や教区の信徒たちがどのような教会統治のもとに生きるのかを決めることができたので、今や、教会はひとつの統一的な声で語るができなくなった。すなわち、まず《ドイツ的キリスト者》の教会監督たちの教会があり、次にそれと並んで、順応と抵抗との中間の穏健路線を進む《無傷の教会》が存在し、第三に《告白教会》(Bekennende Kirche) が《破壊された教会》の地域において、より強力に拒絶(Verweigerung)、対抗(Resistenz)、抵抗(Widerstand)を推し進めた。[いわゆる《無傷の教会》も告白教会に所属していた]

#### (5) カトリックの教会闘争

プロテスタントの地域では、ナチズムは教会の両極分解、つまりドイツ的キリスト者の教会と告白共同体の教会[告白教会]との並存という教会分裂を引き起こした。これに対してカトリック教会においては、はじめのうち、ナチス革命に対して教会の自律性と行動の自由とを比較的によく維持することに成功したように思われた。ここでは組織上の問題は存在しなかったし、ナチス運動へのカトリック選挙民の感染度は、最後の数回の総選挙の結果が示すように、ごく小さかった<sup>9)</sup>。教皇と司教を中心とする教会の階層(ヒエラルヒー)的構造は、民主的代表の喪失、つまり中央党[とバイエルン人民党]の消滅や公共世界からの信徒使徒職の排除を補完するのに十分なほど、強力で堅固であるように見えた。

また、カトリック教会はナチ・ドイツとの政教条約(Reichskonkordat)という国際条約の手段によって教会の構造とアイデンティティを維持しようと試み、全体主義的均制化(Gleichschaltung)に対して教会の活動領域を防衛しようと試みた<sup>10)</sup>。すでに破壊されていた社会的カトリシズムと政治的カトリシズムという防壁を、教会は放棄し、自らの中核領域、つまり職務(Amt)と司牧(Seelsorge)という中核領域へと後退した。

こうして第三帝国の全期間にわたって、教会の機能の維持と確保が司教たちの最も重要な関心事となった。その重点は教会の自己主張 (Selbstbehauptung) に置かれた。教会による抵抗は、特に内面的領域への侵害に対して——もっぱらそれのみというわけではないが——展開された。抵抗は教會的に動機づけられたのであって、政治的に動機づけられたわけではなかった。ここではカトリック教会の防衛線はプロテスタントの《無傷の教会》の領邦教会監督たちの行動様式との類似性を明確に示している。

### (6) 両キリスト教会の抵抗における問題点

すべてをおおいつくすように見えるナチス運動の洪水の中で、人々は自分自身の一片の存在、自分自身の統合性を救おうと試みた。教会は《わび住まい》(réduit) となり、避難所、庇護地帯となり、よく行けば別の存在、非画一性の孤島となった。人々は、すべてに充満する国家とそのイデオロギーとの均制化の圧力から逃れようと試みた。それは、全体主義的支配の要求に直面して、小さなことではなかった。抵抗というものは、必ずしも大きな決断によって始められるわけではない。ささやかな非画一的行動、まだ均制化されていない領域や生活形態に固執することから、抵抗が始まるのである。教会の内部にヒトラーの肖像画を飾らず、マリアの絵やルターの言葉を掲げたりすれば、すでにそれは一片の異議申し立て (Widerspruch) を意味した。私自身、今、感謝の気持ちで思い出すのは、子供の頃の説教師たち、宗教教師たちの証言であり、堅信式の主日ミサや、教会での青少年の集会である。どの学校、どの出版社、どの官庁でナチスが主導権を握っているか、逆にどこにナチスとは別の [異端] 思考の《ニッチ》(窪み) があるのか、人々は早くからそれを知っていた。

《白バラ》[学生抵抗運動] のメンバーたちもまた、そうした孤島を発見していた。それは、軍隊の中や、教会のグループ、ミュンヘンの [カトリック系] 雑誌『ホーホラント』(Hochland) のサークル、ゾルンにあるカール・ムート [文筆家] の書斎、ミュンヘン大学のクルト・フーバー教授 [哲学・民俗学] の講義などである。《白バラ》のメンバーたちは、かつては、まさに均制化さ

れた青少年組織の中で、またいわゆる《国粹主義思想》(völkisches Denken)の中で育ったことがあった！だからこそ彼らは、驚くべきことに、潜在的な別の思考の可能性、対案の〔精神的〕兵器庫がどこにあるかを、察知することができたのである。しかし、それは、公共世界の状態に対する対抗重力として十分であろうか。苦しんでいる人々とともに世界に向かって真実をはっきりと訴えることをせず、静かな隠れ家の中で真実を守ることだけで十分なのだろうか。荒廃と暴虐の外部世界から目をそらして、信仰と道徳、教会内部の統合性に固執するだけで十分なのだろうか。

この問いかけは、戦争の時期になって先鋭化した。やがてナチス体制は、周知のように、一切の遠慮を捨て去り、精神病患者、ユダヤ人、体制反対者への絶滅作戦へと突き進んでいった。こうした状況に直面して、かなりの人たちは、引退と静観の姿勢だけではもう十分ではないと考えるようになった。《白バラ》のパンフレットには、行動を求める訴えが叫び声のように貫かれている。外見と実態との間の矛盾が苦痛の感情を呼び起こす。すなわち、一方では古き良き文化民族であるドイツ人が、他方では権力者たちの最も恥ずべき腐敗の泥沼に落ち込み、その犯罪的指導部の後に意思なき群れのように服従している。一方では真・善・美が文学や芸術や音楽に豊かに香り、他方では人間像が破壊され、人間の尊厳が踏みにじられる。一方には無傷のキリスト教的・市民的内面の世界がある。それは、しかし、他方では、外部の世界にどんな影響を及ぼしているというのだろうか。《白バラ》のパンフレットのひとつは、若者らしい預言者的響きで、実に深く真剣にキリスト者たちの証言を要請する。

「……最大の困窮の時代には、いつでもどこでも、自由を保持した者、預言者、聖者が立ち上がり、唯一の神を指し示し、神の助けを得て民衆に回心を促した。人間はたとえ自由であろうとも、真の神なくしては、悪に対して無防備である。真の神なくしては、人間は舵なき船のように、嵐の中で遭難してしまう。そのような人間は母親なき乳児、四散する雲のようなものである<sup>11)</sup>」。

そうした声は司教や教会指導部の耳に届かなかったわけではない。ナチスの時代の初めから、まさにそのような声は存在していた。しかし司教や教会指導部は、すでに述べたように、教会的防衛と自己保存(kirchliche Defension

und Selbstbewahrung) という基本線を積極的に打ち破ることができなかったのである。二つのキリスト教会のいずれも、そのとおりだった。

こうして第三帝国におけるキリスト教的抵抗は、全体としての教会の決起 (Aufstand der Kirchen) とはならず、むしろ個々のキリスト者たちの決起 (Aufstand einzelner Christen) にとどまった。確かに、多くの司教や教会指導者たちは彼らの問題事項のために非常に勇敢に奮闘したし、さらには、もっと前進したいと思う者たちに対して、しばしば援護の手を差し伸べたのであるが<sup>12)</sup>。

全体主義国家における抵抗は、歩きやすい踏みならされた道ではなかった。抵抗に関わる者は、不確かで危険な旅にでかけることを覚悟しなければならなかった。彼らは、何百年もの長い間続いてきた教会の伝統——ローマ書13章 (Römer 13) や二王国説 (Zwei-Reiche-Lehre) ——に配慮しなければならなかっただけではない。彼らは、国家に対する能動的闘争という極限状況に直面したときの指針を、神学的伝統の中に見出すことはほとんど不可能であった<sup>13)</sup>。ドイツの歴史においては、人々は、あまりにも長い間、良き官憲 (gute Obrigkeit) への敬虔な信頼 (gläubiges Vertrauen) に身をゆだねて生きてきた。それが今明らかとなった。正当な支配が倒錯してしまい、不法国家、暴君たち、地底から這い出た怪獣になることがあるなどということは、予想もされていなかった。だから、人々は、そうしたケースに対して防衛することなど、考えもしなかったのである。確かにドイツには勇敢さ (Tapferkeit) を示す多くの人が存在した。しかし、ディートリヒ・ボンヘッファーが嘆いたように、市民的勇氣 (Civilcourage) は少なかった。全体への奉仕という点では豊かでも、自由な責任と勇氣ある自由な信仰的行動という点では貧しかった<sup>14)</sup>。こうした精神風土は、制度としての教会がなしうる抵抗を制限しただけではない。それは、後述のような個々のキリスト者たちの自己責任による抵抗をも、困難にしたのである。そこでいよいよ、以下では、この抵抗について取り上げることにしてしよう。

## 2 個々のキリスト者の抵抗

### (1) 受動的・消極的抵抗から能動的・積極的抵抗へ

第三帝国におけるキリスト教的抵抗に火をつけたきっかけは、たいてい、ごく具体的な出来事であった。たとえば、ヒトラー・ユーゲント [ナチス少年団] の野外競技は、教会のミサや礼拝が行われる時間に設定されていた。また、ナチス党の各支部は、シュラゲーター [ナチスの英雄] の追悼記念日には教会堂に旗を掲揚するように命じた。司牧書簡 (教書) の配布は禁止された。学校から十字架を撤去するように、命令が発せられた。ところが、こうしたナチス側の企てがすんなりとは受け入れられず、迂回されたり、サボられたり、妨害されたりした。とすれば、そこにはすでに、単純な形での受動的・消極的抵抗 (passiver Widerstand) を見出すことができる。キリスト教会に関する保安本部や秘密警察 (ゲシュタポ) の報告書を読むと、ナチス体制がこの種の抵抗を深刻に受けとめ、恐れてさえいたという印象を受ける<sup>15)</sup>。よく知られたウルリヒ・フォン・ヘルの統計によれば、カトリック教会の場合では全聖職者の3分の1がナチス体制と衝突していた。それは戒告や処罰から訴追、勾留、強制収容所送りまで広がっている<sup>16)</sup>。告白教会の場合にも衝突の件数は多かった。国家は教会闘争においてあらゆる抑圧手段を投入した。教会のまわりでは半合法的に、あるいは地下において一連の集団、つまり青少年グループ、キリスト教系の学者たち、[かつての] キリスト教労働組合の人々、キリスト教系の政治家たちが活動していた。

こうした受動的・消極的抵抗を超えるもの [つまり能動的・積極的抵抗 (aktiver Widerstand)] としては、若干の司教・監督や牧師・神父たちがナチス体制の諸命令に対して原理的で公に基礎付けられた抵抗を対置した事例を、あげることができよう。それは、たとえばプロテスタントのマルティン・ニーメラー牧師やテオフィール・ヴルム監督であり、カトリックのミヒャエル・フォン・ファウルハーバー大司教やクレメンス・アウグスト・フォン・ガーレン

司教の場合である。最後にあげたミュンスターのガーレン司教は、1941年の夏、有名な一連の説教の中で精神病患者の殺害〔安楽死作戦〕を非難し、告発した<sup>17)</sup>。これはおそらく最もセンセーショナルで、しかも最も功を奏した事例であろう。そこには十分明確に人権 (Menschenrechte) のテーマがもりこまれていたが、この抗議は、それでもやはり教会の中で行われたものである。それ以外の抵抗のケースは、その枠をのりこえていた。この関連では、たとえばユダヤ人のための教会関係の救援活動を展開した〔プロテスタントの〕グリューパー事務所 (Büro Grüber) や、あるいはフライブルクのゲルトルート・ルックナー〔カトリック系のドイツ・カリタス職員〕の活動をあげることができる。これらの活動は、個々のキリスト者が教会官庁や教会に近い組織と協力したという点で、興味深い。

教会関係者が、自由意思であるにせよ、ないにせよ、転覆計画の関知者になることもありえた。たとえば〔プロテスタント教会の〕オットー・ディベリウス〔総教区長〕、ハンス・アスムッセン〔牧師〕、〔カトリック教会の〕コンラート・フォン・プライジング〔司教〕らである。カトリックの聖職者が告解の席 (Beichtstuhl) でそのことを知る場合もあった。そこには受動的関知から積極的共犯関係に至る境界線が横たわっている。自覚的に、そして熟慮して能動的・積極的な政治的抵抗 (aktiver politischer Widerstand) に踏みこんだのは、二つの集団のみである。すなわち、そのひとつは、《それ以後の日》(der "Tag danach") のために〔将来〕計画を練った集団である (彼らは自身は転覆を実行することはしなかった)。もうひとつは、能動的な陰謀家たちの中に数えられる人たちの集団である。

## (2) クライザウ・サークル

第一の集団の中では、有名な元帥のおいの孫ヘルムート・ジェームズ・フォン・モルトケ伯 [1907-1945, 弁護士] を中心とするクライザウ・サークル (Kreisauer Kreis) が主要な位置を占めている<sup>18)</sup>。ここには東エルベの若い貴族たちだけでなく、カルロ・ミーレンドルフ [社会民主党の政治家]、テオド

ール・ハウバッハ [ジャーナリスト、社会民主党员]、アドルフ・ライヒヴァイン [教育学者]、ユリウス・レーバー [社会民主党の政治家] のような社会主義者たちも含まれていた。両者を結びつけたのは宗教的な絆である。カトリックの側はミュンヘンのイエズス会士アルフレート・デルプ、ロタール・ケーニヒおよび修道会管区長アウグスティン・レッシュによって代表され、プロテスタント側は告白教会の会員であるハラルト・ペルヒャウ (テーゲル刑務所の教誨師)、オイゲン・ゲルステンマイアー [教会官僚] によって代表された。

クライザウ・サークルの協議は、まったくヒトラー以後の時代のありかたに集中した。このグループは陰謀活動や一揆計画からは距離を置いた。モルトケの見解は、災難は完全に展開されねばならないし、性急な行動は新たな七首伝説 [敗戦は国内での裏切りによるとする見方] を生み出してしまう [から、それは避けねばならない] というものであった。クライザウ・サークルの中ではドイツ再建のために二つの基本的前提条件が考えられていた。ひとつは自由を尊重する労働者層の重要性、もうひとつはキリスト教の革新である。クライザウ・サークルの教育構想においては《再キリスト教化》(Rechristianisierung) がひとつの重要なキーワードであった。のちにモルトケとデルプが裁かれた裁判の場で、まさにそれが主要な起訴理由となったのである。民族裁判所 (Volksgerichtshof) の長官ローラント・フライスラーは次のように述べている。「ただひとつの点でわれわれ [ナチス] とキリスト教は同じである。それは、両者とも人間全体を要求するという点である<sup>19)</sup>」。

モルトケは、クライザウ・サークルの他のメンバー同様、ナチズムに直面した印象によってはじめて、決定的にキリスト教的姿勢に到達した。1942年2月、彼はストックホルムから英国の友人リオネール・カーティスに次のように書き送っている。戦争が始まる前は、自分は「神への信仰など本質的なものではない、と考えていた。・・・しかし今や私は、まちがっていた、まったくまちがっていたことがわかった。ご存知のように私ははじめからナチスと闘ってきた。そして、今日も、おそらく明日もわれわれに求められている危険負担と犠牲の覚悟との度合いは、良き倫理的原則を超えたものを前提としている……<sup>20)</sup>」。これと類似の表現はクライザウ・サークルの他のメンバーたちにも見られる。そ

のひとりテオドール・ハウバッハはプロテスタント教会に入信し、他のメンバーたちは勾留中に、あるいは迫害に直面してキリスト教に転じた。

モルトケと同じように、ミュンヘンのイエズス会士アウグスティン・レッシュ、ロタール・ケーニヒおよびアルフレート・デルプ [1907-1945] も、直接的な政治行動を拒否した。1942年秋、クライザウ・サークルの第2回会合の準備段階で、モルトケ伯にあてた覚書の中には、次のように記されている。「教会の意義と目的は政治ではなく、政治的なものでもない。現世における教会の任務は神の賛美、人間への超自然的救済の仲介、神によって設けられた生の秩序への配慮である。教会は、もし直接的政治行動に移行しようとするならば、危険にも自らの限界を踏み越えてしまうことになるだろう」。とはいえ、正しい生の秩序には、被造物の《自然法》(ius nativum) も含まれている。つまり正しい生の秩序には《自然法》、諸個人と自然的共同体との前国家的諸権利、国家の自立的および原初的な法律と権限が含まれるのである。「こんにち現存している国家秩序は《自然法》を破っているから、《自然法》への教会の賛同は、すべて直接の政治的帰結をも伴うことになる」。教会の任務とは、時代にふさわしい生の秩序を《自然法》に基づいて創造するために協力する能力と意欲とを持つ教会員たちを、励ますことである。こうして獲得された秩序像を現実に妥当する政治秩序として実現することが、真の洞察によって行動する政治的人間の任務である<sup>21)</sup>。

これが実際には困難な、否まさにほとんど不可能な企てであるということについては、特にデルプは何の幻想も抱いていなかった。その2年後に彼は獄中で次のように書いている。「こんにちの歴史の時間の中ですべての直接的に宗教的な努力は持続的な実りをもたらさないものだと、私はみなしている。人間が殴られて血を流し、略奪されて道端に横たわっている。その人間にとっては、彼を受け入れ、世話してくれる人こそ、最も近い隣人であり、最も権限を持つ人である。自分にはそんな権限がない、と言って、《聖なる公務》(heiliger Dienst) を口実にして通り過ぎる人は、隣人でも権限ある人でもない<sup>22)</sup>」。よりラディカルにデルプは同じ関連で現代人の神への無能力を語っている。すなわち、現代の人間は事実として「神なし」であるだけではない。現代人は「神

に向かうことができない生の組織の中に陥っている」。「あいかわらず道端には略奪された人間が常に横たわっている。旅人は彼を再び見捨てるべきであろうか<sup>23)</sup>」。

### (3) 陰謀グループの中のキリスト者——ディートリヒ・ボンヘッファー

こうしたデルプの思想をへて、われわれはもうひとりの神学者に到達する。彼こそは、キリスト教的抵抗の証人たちの中で、おそらく最も真剣に現代世界におけるキリスト教の使信のあり方と対決した人物、ディートリヒ・ボンヘッファー [1906—1945] である。彼とともにわれわれは能動的抵抗のいっそう狭いグループの中に入っていくことになる。このグループでは、合法的反対の企てという道がすべて断たれた後で、抵抗は陰謀 (Verschwörung) という形をとった。

ボンヘッファーは職業としては神学者であり、告白教会の助言者でもあった。同時に彼は [国防軍] 情報部の秘密連絡員 (V-Mann der Abwehr) にもなっていた。彼は抵抗運動の中で二重生活の汚名を引き受け、伝記作者エーバーハルト・ベートゲの言葉によれば、「命令・賞賛・世論の支持」を最終的には完全に断念した。政治的意義の点ではボンヘッファーの地位は抵抗グループの中で「高くは評価されえなかった。……だが転覆行動の意義とその精神的浸透という視点から見れば、やはりわれわれは、ボンヘッファーを最も中核的な担い手グループの中に数え入れることができる<sup>24)</sup>」。

1942年のクリスマス、ちょうど《白バラ》がミュンヘンや他の町で活動していた頃、ボンヘッファーは仲間のハンス・フォン・ドーナニー [法律家]、ハンス・オスター [国防軍情報部将校] およびエーバーハルト・ベートゲ [牧師] に「弁明」(Rechenschaft) という文章を届けた。その一部がベルリン・シャルロッテンブルクのマリーエンブルガー・アレー43番地の両親の家の屋根裏に保管されていた。そこから少し引用してみよう。

導入部に当たる文章のひとつには「誰が持ちこたえるか」(Wer hält stand?) という題がつけられている。幻想にとらわれることなく、ここでボンヘッファ

ーは異常事態への伝統的アプローチ、すなわち理性の道、原理・良心・義務・青年の純粋性という道、決断の自由という道を批判する。むしろ彼にとって最後に残された道は、ただ神と結びつく中での信仰、服従的・責任的行為への呼びかけのみである。破壊された世界においては、古い方向定位はもう通用しない。「悪の大仮装舞踏会はいっさいの道徳的概念をメチャクチャにしまった。悪が光と善行と歴史的必然性と社会的正義という形をとって現れるということは、われわれ旧来の伝統的な倫理的な概念の世界から来た者たちにとっては、混乱そのものである。それは、聖書に生きるキリスト者にとって、まさに、悪の計り知れぬ悪性を確認させるものである<sup>25)</sup>」。

もうひとつの章は「市民的勇気とは？」(Civilcourage?)と題されている。ここでボンヘッファーはドイツ史とドイツ・プロテスタンティズムの歴史における一つの中心的要素、つまり《服従》(Gehorsam)を清算する。「われわれは、過去数年間に多くの勇敢さと犠牲心とを発見したけれども、しかし市民的勇気はほとんどどこにも発見しなかった。われわれ自身の間でもそうだった。こういう欠陥の原因を個人的臆病さの中に還元するのは、ナイーヴな心理学であろう。この背景はまったく別のところにある。これまでわれわれドイツ人は長い歴史の中で服従というものの必然性と力とを学ばねばならなかった。…ドイツ人が服従と任務(Auftrag)と天職(Beruf)とにおいて徹底的に勇敢さと命がけの献身とを示したことを、誰が否定しえようか。しかしドイツ人にとって自由(Freiheit)とは何だったのか。ドイツ人は、全体への奉仕の中で自己を我意から解放しようとする中で、自らの自由を保持した。ルターからドイツ観念論哲学に至るまで、ドイツ以外のどこの世界で、これほど情熱的に自由というものが語られてきただろうか。天職と自由とはドイツ人にとって同じ事柄の二つの側面とみなされた。しかし彼はそれによって世界を誤認してしまった。服従への覚悟、任務のための命がけの献身の覚悟が、悪のために誤用されることがあるということなど、ドイツ人は計算にいれてこなかったのである。そのような事態が実際に起きてしまい、天職の遂行それ自身が問題をはらんだものとなるという事態が起きてしまった。そのとき、ドイツ人のいっさいの道徳概念はまったく動揺してしまった。一つの決定的基本認識がドイツ人に

は欠如していることが、明らかとなった。それは、すなわち、時には天職と任務とに抗してでも、責任を負う行為の自由な信仰的遂行が不可欠であるという認識である。……ドイツ人は、こんにちはじめて自由な責任 (freie Verantwortung) とは何かに気づき始めた。この認識は次のような神に基礎を置く。それは、責任を負う行為の自由な信仰的遂行 (das freie Glaubenswagnis verantwortlicher Tat) を要求し、それによって罪びととなる者に赦しと慰めとを約束してくださる神、である<sup>26)</sup>。

ボンヘッファーは別の章で「苦難 (Leiden) について」語っている。「人間による命令への服従の中で苦悩する方が、最も自己固有の責任を負う行為の中で苦悩するよりも、はるかに無限に容易である。共同体の中で苦しむ方が、孤独の中で苦しむよりも、はるかに無限に容易である。公共世界で名誉の中に苦しむ方が、離れたところではずかしめの中で苦しむよりも、はるかに無限に容易である。身体的生命を投げうって苦しむ方が、精神によって悩むよりも、はるかに無限に容易である。キリストは、自由の中で、孤独の中で、離れたところで、はずかしめの中で、体も心も苦悩された。だから彼より後、多くのキリスト者は彼とともに苦悩したのである<sup>27)</sup>」。

最後に総括として最終章の「われわれはなおも必要とされているか」(Sind wir noch brauchbar?) が来る。「われわれは悪い行為の沈黙した証人となった。われわれは世の荒波の中ですれっからしになってしまった。われわれは歪曲の技術、多義的な弁舌の技術を学んだ。われわれは経験によって人間不信に陥り、真実と自由な言葉とを裏切った。われわれは耐え難い衝突によって打ちひしがれ、あるいは多分に冷笑的にさえなった。そんなわれわれが、なおも必要とされているのか<sup>28)</sup>」。

### 3 キリスト教的抵抗——動機と根拠

私は、はじめに、ヒトラーに対する抵抗は統一的な運動ではなかった、と述べた。この運動は、それゆえ、自分たちの行動のために統一した根拠付けを

採用しなかった。そこでは、体系的な、自己完結した暴君放伐論 (Tyrannomachie) も展開されなかった。しばしば、ずっと昔の思考伝統に支えが求められた。かなりの人たちが古ぼけた抵抗権の理論と暴君殺害の理論とを掘り起こそうと試みた。新しい政治秩序を根拠づけるためには自然法の論拠が導入された。その際、カトリック教徒はトマス主義の伝統を、プロテスタント教徒はルター主義、カルヴェン主義あるいは啓蒙主義の伝統を想起した。

国法学における法実証主義全盛の時代には、古い暴君〔殺害〕理論や抵抗権理論の残滓は教科書や大学の授業から抹消されていた<sup>29)</sup>。その結果、抵抗を決意した人々は、ナチズムという途方もない現象に対して適切な哲学的・法律学的案内なしに相対しなければならなかったのである。そこで彼らは、直接に最盛期中世のスコラ学や宗教改革の伝統に結びつかざるを得なかった。抵抗運動の内部では法哲学的・神学的思考のルネサンスが生じた。その場合、現代の暴君制は、古典的理論のような、君主制原理の退廃現象としてはもはやとらえられないということが、明らかとなった。むしろナチズムは大眾運動に基礎を置き、その成功期にはきわめて広範な支持を確保しえたから、そこには、いわば《民主的暴君制》(demokratische Tyrannis) とでもいえる、ひとつの新たな形態が出現したわけである。それに対応して、従来の、支配権の不正な篡奪という特徴づけとは異なる、別の問題が前面に登場した。すなわち、それは、正当な指導の委託から個人的恣意への理解しがたい転落、憲法の空洞化と破壊、党と国家の同一化である。

たとえば暴君 (Tyran) という言葉は、1944年7月20日事件〔ヒトラー暗殺未遂事件〕の陰謀家たちの間でよく使われた言葉であった。それは、たいいていの場合、アウグステイヌス、ルターあるいはカルヴェンにおける場合と同様の意味で、すなわち内面的腐敗、一人の人間の倒錯現象を特徴づけるために用いられた。この暴君像は数多くのニュアンスをもち、まったく一様ではなかった。それは憲法秩序の反対像とよばれたり<sup>30)</sup>、あるいは——近代の発展の頂点として——道徳的拘束から解除された《権力の魔性》(Dämonie der Macht) と名づけられた<sup>31)</sup>。そこにはひとつの終末論的な響きさえ吹き込まれることになった。特にルター主義的な《アノミア》(anomia) という概念が具体的な国家状

況に適用される場合が、そうであった。

抵抗運動に接近したカトリックの神学者たちの間では、トマス主義の出発点を補充して集団的な緊急防衛の権利を展開する傾向が生じた。これは、原理としては、すでに正義の戦争という古い理論（正戦論）の土台となっていたものである。トマス・アクィナス [13世紀の神学者・哲学者] の場合には、暴君に対するいかなる暴力的行動も、厳格に《公共ノ権威》(publica auctoritas)、つまり公式の委任に結び付けられていた。単純な権力篡奪者の場合には、誰が彼を片付けてもよかったが、それはごく限られた場合であった。この思想の更なる発展は、現代の暴君が技術と大衆暗示との手段によって民衆への攻撃者となる可能性が途方もなく高まったということ、計算に入れなければならなかった。行動への委任もまた、現代の、全体主義的手段によって武装された国家においては、暗黙のうちにのみ民衆のよりよい多数派によって与えられえた。しかし、体制側が抵抗の公共的な兆しを弾圧するに十分な力をもっている場合には、殉教の行為 (Akt des Martyriums) もまた、決して輝かしい感動的な力を発揮し得なかった。

そうした極限状況を熟慮して暴君殺害はどのようにして正当化されることになったのか、あるいは少なくとも免責されることになったのか、資料の上では、不明確である。だが民族裁判所の審理についての親衛隊 (SS) の報告が詳細であることは、注目に値する。それによれば、かつてルードヴィヒ・フォン・レオンロート男爵は、暴君殺害は罪 (Sünde) ですかと、ミュンヘンの教誨師ヘルマン・ヴェーアレ神父に尋ねたことがあったという。これに対して神父は熟慮の末、否と答えた。とはいえ神父は彼に、暗殺には参加しないように助言した。ところがこのヴェーアレ神父は、のちに民族裁判所によって死刑の宣告を受けた。その判決理由のポイントは、注目すべきことに、神父が耳にした暴君とはもっぱらヒトラーのことを意味していると、神父は悟るべきだった (!)、というものである<sup>32)</sup>。

プロテスタント、カトリックという両宗派の人々にとっては、ナチズムが教会を迫害しているという事実もまた、抵抗を義務付ける動機となった。実際、とくにプロテスタントの人々にとっては、ここに反対行動へのきっかけがあっ

たように思われる。暴君が人々の神への服従を妨げようとしているというのが、カルヴァンにとってはまさに暴君の基準であった。国家が法治国家から不法国家になったことによって、国家自身が不法状態を推し進めているということも、ますます明白になってきた。プロテスタントのキリスト者にとっては、宗教的なものと世俗的なものとの混同の中にナチス国家の反神的性格が現れていた。すなわち国家自身が擬似宗教的形象になったとき、宗教的抵抗がめざめたのである。その場合、《アノミア》というルターの概念が世俗国家やその可能な退廃形態にも適用できるかどうかについては、ここでは考察する余裕はない（この概念はルターにおいては《暴君的》(tyrannisch) なものと感じられた《教皇教会》Papstkircheについてのみ用いられている）。決定的なことは、プロテスタンティズムが現世からの敬虔主義的逃避以来うしなっていた原初的な抵抗の伝統を、今やこの時期に再発見したということである。

神学的な抵抗の根拠付けという点ではもっとラディカルな芽が、あちこちに生じた。そこではたいい終末論的視点の傾向が優勢となっている。たとえばディートリヒ・ボンヘッファーはすでに1940年、チチェスターの主教 [ジョージ・ベル] に向かって、ヒトラーは「除去」(eliminiert) されねばならないという確信を、表明していたようだ。その会話についてベル主教は次のように報じている。「1940年7月と8月には転覆活動に参加したすべての人々を絶望的の空気が取り巻いていたことを、われわれは知っている。われわれが知っているように、当時、ある会合がもたれたが、そこでは、もしヒトラーが殺されたら、彼は殉教者という性格を与えられることになるから、それを避けるために更なる作戦 [暗殺の実行] は延期されるべきだという提案がなされた。だがボンヘッファーの応答は断固たるものであった。すなわち『われわれが自らに対してキリスト者であることを求めるのなら、言い訳をする余地はない。ヒトラーは反キリストそのもの (the Anti-Christ) である。それゆえわれわれは、彼が成功しておろうとおろうまいと、われわれの仕事を続行し、彼を除去しなければならない』<sup>33)</sup>」。

より能動的な抵抗の姿勢と、より受動的な抵抗の姿勢との相違は、ヒトラーに対する反対派を二つの明瞭に異なる集団に分けるのであるが、この相違は単

に特別な現代史的環境の表現では決してない。それはキリスト教的生活とキリスト教信仰との基本姿勢という原理的問題に関わるものであり、それゆえ、より大きな歴史的関連に属することである。

キリスト教は暴君殺害のギリシア的賛美に対して〔暴君の〕容認 (Duldung) という思想を対置してきた。「すべての人は上なる権威に従うべきである！」〔ローマ書13章〕というパウロの言葉は、すべての権力は神から出たものであるから、抵抗は神への反抗を意味するという指示によって、強められた。もちろん、この命題はすでに古代キリスト教の時代に反論を受けないわけではなかったし<sup>34)</sup>、その数百年後には司教叙任権紛争 (Investiturstreit) における宗教権力と世俗権力の衝突が伝統的な忍耐者・殉教者の哲学を新たな、部分的には非常にラディカルな抵抗理論によって後退させることもあった。この困難を克服するために、トマス・アクィナスは神による支配者の設定と、神による支配者の単なる許容とを区別した。こうして不正な権力に対する抵抗が可能となった。とはいえ、一般的な抵抗の承認は——そして暴君殺害の承認はなおのこと——まだ問題外であった。

こうした種類の問題については、たいていの場合、前もって対応の仕方を確定しておくといったことは行われない。ある行為が非難可能なものか、それとも同意するに値するものかという問いは、ほとんど常に事後にのみ判定することができる。前もってわかっているのは、ただ一定の手がかり、歴史的経験、類推のみである。暴君へと墮落した支配者が神によって容認されているとすれば、歴史的には、まず抵抗は合法的形態で行われなければならない、ということが出てくる。この合法的形態が尽くされて後、はじめて他の手段が考慮されことになる。しかし現代の特徴を持つ全体主義国家では、そのように一歩一歩事を進めていくことは、きわめて困難である。そうしたやり方では抵抗の目的は達成されないであろう。

それでもなお、キリスト教的抵抗に加わった数多くの代表者たちは、キリスト者たちによる抵抗が防衛的形態でのみ遂行することが許されるという留保条件を、自らに課していた。特にモルトケ伯を中心とするクライザウ・サークルは——もっぱらそうというわけではないが——長らくそのような考え方の中で

動いていた。「私は私の行為や陰謀のために死ぬのではなく、私の思想のために死ぬ」。そのようにモルトケ伯は自分と能動的抵抗の闘士たちとの間を分ける線を引きつつ、別れの手紙を書いている<sup>35)</sup>。こんにちではもちろん、われわれは、クライザウ・サークルもまた、原理的には暴力の行使を排除しなかったということを知っている<sup>36)</sup>。この問題をめぐっては、クライザウのメンバーたちの間で激論が闘わされた。だが最大の力点は、はじめからナチズムの精神的克服に置かれていた。クライザウの人々の活動は、破壊された人間像の再建を目標としていたからである。

抵抗運動の闘士たちの中のキリスト者たちにとっては、限界条件のもとでの政治的抵抗は、究極的には、法律的問題ではなく、国法学上の問題でもなかった。それは宗教的問題であった。このことは特に1944年7月20日事件の一群の男女に妥当する。もちろん陰謀家たちの計画と意図とをくわしく分析すれば、非常に多くの政治的動機が浮かび上がってくるかもしれない。だが、戦争の速やかな終結の見込みがなくなり、ドイツの反ナチの反対派への連合国の好意的態度が実際にゼロになった時点で、まさにその瞬間にヒトラーに対する〔国内の陰謀家たちによる〕暗殺作戦が決行されたという事実は、残り続けるであろう。この行動には、すぐれて兆し (Zeichen) という性格、象徴 (Symbol) としての性格が付着しており、そこには現実政治上の意義はごく小さい。つまり、この行動によって、すべてのドイツ人がヒトラーに無分別に従っていったわけではないということ、相当な反対派が存在したのだ、もうひとつ《別のドイツ》 (anderes Deutschland) が存在したのだということ、そのことが目に見える形で示されねばならなかったのである。その場合の陰謀家たちの悲劇は、彼らが両方の側から誤解されたという点だった。すなわち、連合国の指導者たちはドイツの陰謀家たちを反動家 (Reaktionäre) とみなし<sup>37)</sup>、またドイツのナショナリストたちは彼らを裏切り者 (Verräter) とみなした。

抵抗運動に参加したキリスト教的な精神の人々を互いに結びつけたものは、何だったのか。プロテスタントの宗務庁参事官ゲルステンマイヤーをカトリックの農民で兵役拒否者のフランツ・イエーガーシュテッターに、地主貴族のモルトケを社会主義者のハウバッハに、説教師ルーパート・マイヤーを歴史家ゲ

アハルト・リッターに、ゾフィー・ショル [女子学生] をエレオノーレ・フォン・トロット [法律家アダム・フォン・トロット・ツー・ゾルツの妻] に結びつけたものは、何だったか。それは結局のところ、非常に普遍的なもの、人間的なもの（政治的動機は人によってまったく異なってはいたが）であった。すなわち、ナチ体制による犯罪への共通の嫌悪、ナチ体制に唯々諾々として従っていった人々への共通の驚愕であり、そしてまた人格的責任（persönliche Verantwortung）をここで今こそ引き受けねばならないという意識であった。こうしてキリスト教的な諸個人は、その勇気（Mut）と決断力（Entschlossenheit）において、彼らの教会をはるかに凌駕したのである。彼らは共同のエキュメニカル [全キリスト教会的] な——そして政治的な（！）——行為をアピールした。それは当面何の成果もあげなかった。しかしそれは無意味ではなかった。なぜならそれは、戦後において国家、教会、公共秩序の旧来の思考を改めて検討しなおすためのきっかけを [後世の人々に] 与えてくれたからである。そのプロセスは今なお継続している。

## 原 注

- 1) 抵抗概念の分類については、vgl. Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 3. Aufl., 1970, S.890. [訳書=E. ベートゲ著、森野善右衛門訳『ボンヘッファー伝』第4巻(ドイツの運命への参与)、新教出版社、1974年、232頁以下参照。] ベートゲは単純な受動的抵抗 (passiver Widerstand)、公然たるイデオロギー的対立 (ideologischer Gegensatz)、転覆準備への関知 (Mitwisserschaft an Umsturzvorbereitungen)、ヒトラー以後の将来計画への積極的準備 (aktiver Vorbereitungen für das Danach)、最後に積極的陰謀=共同謀議 (aktive Konspiration) という分類をあげている。マルティン・プロシャートは、抵抗の概念を《日常的》拒絶 (“alltägliche” Verweigerungen)、忠誠忌避 (Loyalitätsentzüge)、個々人の抗議 (Proteste der einzelnen) という次元に拡張する。Martin Broszat, Bayern in der NS-Zeit, Bd. 4, 1981, S.691ff. 抵抗の担い手の層や堅固さに着目した体系化としては、Klaus Gotto/Hans Günter Hockerts/Konrad Repgen, Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort. Eine Bilanz, in: Gotto/Reppen, Die Katholiken und das Dritte Reich, 3. Aufl., 1990, S.173ff.
- 2) Heinz Hürten, Verfolgung und Zeugnis, 1987; Klaus Scholder, Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft, 1988, S.113ff.; Aufsätze von Klemens von Klemperer, Peter Steinbach, Gerhard Besier, Heinz Hürten u.a., in: Der Widerstand von Kirchen und Christen gegen den Nationalsozialismus (Kirchliche Zeitgeschichte, 1, 1988); Victor Conzemius, Katholische und evangelische Kirchengeschichtsschreibung im Vergleich. Phasen, Schwerpunkte, Defizite, in: Conzemius/ Greschat/ Kocher (Hg), Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte, 1988; Kurt Meier, Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich, 1992, bes. S.197ff. u. 225ff.
- 3) Beate Ruhm von Oppen, Religion and Resistance to Nazism, Princeton 1971; Klemens von Klemperer, Glaube Religion, Kirche und der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, 28 (1980), S.293ff.; Ders., Sie gingen ihren Weg... Ein Beitrag zur Frage des Entschlusses und der Motivation zum Widerstand, in: Schmäddecke/Steinbach (Hg), Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus, 1985, S.1097ff.; Ders., Naturrecht und der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, 40 (1992), S.323ff.
- 4) Peter Hoffmann, Widerstand, Staatsstreich, Attentat. Der Kampf der Opposition gegen Hitler, 4. Aufl., 1985; Ders., Motive, in: Schmäddecke/Steinbach (Anm. 3), S.1089ff. 「そのような省察と、ほぼ完全に絶望的な状況とに直面しての行動は、ただ戦争と死との終結、ドイツの名誉の残滓の救済を目標とする自己犠牲 (Selbstopfer) としてのみ、なお理解できるものである」(aaO.S.1094)。
- 5) ある地域を例として全生活領域の急激な政治化の進捗を描写したものとして、Peter C. Hartmann, Die Gleichschaltung in Bayern 1933 unter besonderer Berücksichtigung von

- Passau, in: Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch 29 (1987), S.172ff. 第三帝国全体の雰囲気については、今なお不朽の著作として、vgl. Wanda von Baeyer-Katte, Das Zerstörende in der Politik. Eine Psychologie der politischen Grundeinstellung, 1958.
- 6) William O. Shanahan, Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage, 1962, S.118f.; Hans Maier, Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre, 2. Aufl., 1980, S.133ff, 168f., 278 ff.; Michael Stolleis, Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Bd.1 (1600-1800), 1988, S.82ff., 273ff.
  - 7) Margaret L. Anderson, Windthorst. Zentrumsolitiker und Gegenspieler Bismarcks, 1988; Wilfried Loth, Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands, 1984; Ders. (Hg), Deutscher Katholizismus im Umbruch der Moderne, 1991; Wolfgang Altgeld, Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus, 1992.
  - 8) 以下の記述については、Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd.1, 1977, S.124 ff., 277ff., 701ff.; Ders., Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft (Anm.2), S.131 ff., 204ff.
  - 9) Jürgen W. Falter, Hitlers Wähler, 1991, S.169ff., 186ff.
  - 10) Heinz Hürten, Verfolgung, Widerstand und Zeugnis (Anm.2), S.23ff.
  - 11) Inge Aicher-Scholl, Die Weiße Rose, erweiterte Neuausgabe, 1983, Viertes Flugblatt. [訳書=インゲ・ショル著、内垣啓一訳『白バラは散らず——ドイツの良心ショル兄妹』改訳版、未来社、1974年、136頁参照。ただし拙稿は河島の訳文による。]
  - 12) 従来の研究では、抵抗は個別的なキリスト者の側からのみ行われたのであって、教会の側からの抵抗は無かったという見解が優勢であった。しかしこの見解は、その後の諸資料の刊行によって、もはや維持されえない。平信徒の突撃的行動と並んで、疑いもなく監獄や強制収容所での司牧、ユダヤ人救援活動の面で公式の《教会組織》のイニシヤチヴによる活動が存在した。これらはナチ体制の視点からすれば抵抗行動に他ならなかった。たとえばベルンハルト・リヒテンベルク、フォン・ガーレン、コンラート・グレーバー、テオフィール・ヴルム、コンラート・フォン・ブライジング、ハインリヒ・グリューバーら、カトリックの司教、プロテスタントの教会監督、両宗派の聖職者を想起されたい。さらに、教会指導部によって主唱され、始められたわけではないが、のちに教会指導部から支援され、秘密警察や保安部隊に対して擁護された抵抗活動があった。しかもまた、聖職者の指導集団の内部でも、個々人の（あるいは司教協議会内部の修道会委員会などの反対派集団の）突撃的行動が優勢となり、それがしばしば、指導部内の、融和と《穏やかな外交》とを望む多数派の遺憾な頭痛の種となったことは、周知のとおりである。
  - 13) これについては、E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer (Anm. 1), S.889ff. [前掲訳書=E.ベートゲ著『ボンヘッファー伝』第4巻、新教出版社、231-238頁参照]; Hans Maier, Das

- Recht auf Widerstand, in: Rudolf Lill/ Heinrich Oberreuter (Hg), 20. Juli. Porträt des Widerstands, 1984, S.63ff.; Heinz Eduard Tödt, Der schwere Weg in den aktiven Widerstand, in: Gotthard Fuchs (Hg), Glaube als Widerstandskraft. Edith Stein, Alfred Delp, Dietrich Bonhoeffer, 1986, S.194ff.; Roman Bleistein, Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen, 1989, S. 266ff.
- 14) Dietrich Bonhoeffer, Nach zehn Jahren. Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943, in: Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Neuausgabe 1970, S.11ff. (14f.) [訳書=E.ベートゲ編、村上伸訳『ボンヘッファー獄中書簡』(抵抗と信従・増補新版)新教出版社、1988年、3-20頁参照]
- 15) Heinz Boberach (Hg), Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934-1944, 1971; Ders., Chancen eines Umsturzes im Spiegel der Berichte des Sicherheitsdienstes, in: Schmädke/Steinbach (Anm. 3), S. 813ff.
- 16) Ulrich von Hehl, Priester unter Hitlers Terror, 1984. この書物は、個々の行動がどのように処罰されたか、どんな刑罰がどの機関によって下されたか、その処置はどの期間にわたっているか、などについて、詳細に明示している (S.LXXIIIff.)。
- 17) Peter Löffler (Hg), Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933-1946, 2Bde., 1988; Heinrich Portmann, Kardinal von Galen, 1948, 17. Aufl., 1981; Max Biebaum, Nicht Lob, nicht Furcht. Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten 1955, 8. Aufl., 1978; Rudolf Morsey, Clemens August Kardinal von Galen —Grösse und Grenze eines konservativen Kirchenfürsten (1933-1946), in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1990, S. 5 ff.
- 18) 以下については、Ger van Roon, Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung, 1967; Ders., Widerstand im Dritten Reich. Ein Überblick, 5. Aufl., S.141 ff.; Dossier, Kreisauer Kreis. Dokumente aus dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Aus dem Nachlass von Lothar König SJ, hg. u. komment. v. Roman Bleistein, 1987; Helmuth James von Moltke, Briefe an Freya 1939-1945, hg. v. Beate Ruhm von Oppen, 1988; Roman Bleistein, Alfred Delp (Anm. 13)。
- 19) モルトケから妻への1945年1月11日の手紙による。Briefe an Freya (Anm. 18), S.608.
- 20) Zit. von Beate Ruhm von Oppen, Einleitung, in: Briefe an Freya (Anm. 18), S. 52.
- 21) Dossier, Kreisauer Kreis (Anm. 18), S.184 ff. ここに引用したものは、ロタル・ケーニヒが編集した最終稿による (S. 192)。デルブの手書き草稿は次の書物に収録されている。Bleistein, Alfred Delp (Anm. 13), S.270ff.
- 一四二二) Alfred Delp, Gesammelte Schriften, hg. v. Roman Bleistein, Bd. 4: Aus dem Gefängnis, 1984, S. 316.
- 23) Ebda S.321.
- 24) Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer (Anm. 1), S.894f. [前掲訳書=E.ベートゲ著『ボンヘッファー伝』第4巻、239-241頁参照]

### 第三帝国へのキリスト教的抵抗

- 25) Dietrich Bonhoeffer, Nach zehn Jahren (Anm. 14), S.12. [前掲訳書=E.ベートゲ編『ボンヘッファー獄中書簡』4頁参照。ただし拙稿の訳文は河島による。以下同じ]
- 26) Ebda S. 14f. [前掲訳書=E.ベートゲ編『ボンヘッファー獄中書簡』6頁以下]
- 27) Ebda S. 24. [前掲訳書、16頁参照]
- 28) Ebda S. 27. [前掲訳書、19頁参照]
- 29) Hella Mandt, Tyrannislehre und Widerstandsrecht, 1974, S. 105ff., 205ff.
- 30) ここには、ヴァルデマル・グーリアン、カール・ヨアヒム・フリードリヒ、ゲアハルト・リッターにおける——個人的体験に根ざした——全体主義理論の淵源が見られる。
- 31) これは、よく読まれたゲアハルト・リッターの著書の題名でもある [Gerhard Ritter, Die Dämonie der Macht, 1948]。この言葉は、抵抗運動のグループのひとつ、《フライブルク公会》(Freiburger Konzil) における、ある報告講演に由来する。Vgl. Christiane Blumenberg-Lampe, Das wirtschaftspolitische Programm der 'Freiburger Kreise', 1973, S. 19.
- 32) Walter Wagner, Der Volksgerichtshof im nationalsozialistischen Staat, 1974, S. 698ff.; Theo Schmidkonz, Hermann Josef Wehrle—Priester und Märtyrer, in: Georg Schweiger (Hg), Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft, Bd. 2, 1984, S. 227ff.
- 33) Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer (Anm. 1), S.811. [前掲訳書=E.ベートゲ著『ボンヘッファー伝』第4巻、87頁参照。ただし拙稿の訳文は、邦訳書の不適切な部分を訂正した。] なお、ヒトラーを反キリストと呼んでいるボンヘッファーの文章はよく引用されるが、ベートゲ自身はボンヘッファーの思想に関する深い知識に基づいて、この文章の信憑性に疑いをもっている。このこともここで付記しておこう。[前掲訳書『ボンヘッファー伝』第4巻、87—88頁参照]
- 34) 古代のキリスト教徒には一般に《政治的無関心》(politische Indifferenz) が認められるが、その最古の例外をなすものが、皇帝礼拝への抵抗であった。Vgl. Arnold A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. 2 (Die christliche Revolution), 1959, S. 21ff.
- 35) Helmuth James von Moltke, Letzte Briefe aus dem Gefängnis Tegel, 9. Aufl., 1963, S.62.
- 36) これについては、Peter Hoffmann, Widerstand, Staatsstreich, Attentat (Anm. 4), S.457f.
- 37) Hans Rothfels, Die deutsche Opposition gegen Hitler, 2. Aufl., 1951, S.156ff. [訳書=ハンス・ロートフェルス著、片岡啓一訳『第三帝国への抵抗』弘文堂、1963年、252頁以下参照]

## 訳者あとがき

この翻訳は、ミュンヘン大学名誉教授ハンス・マイアーの単行本、Hans Maier, *Christlicher Widerstand im Dritten Reich*, Akademie Bibliothek Bd.12, Katholische Akademie, Hamburg 1994 の全訳である。文中の [……] は、河島が補足説明のために挿入した。原書はわずか26頁の小冊子であるが、1994年7月11日にハンブルクのカトリック・アカデミーで行われた彼の講演を基にしている。この講演は、まず週間雑誌“Rheinischer Merkur” (ライン評論 *Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft, Kultur. Christ und Welt*, Bonn 1994) に原注なしで掲載された。その末尾には、第二次世界大戦以後のドイツにおける政党形成、中でもキリスト教民主同盟 (CDU) とキリスト教社会同盟 (CSU) の結成に対して、反ナチスのキリスト教的抵抗が影響を与えたことが、付け加えられていたが、後に発行された単行本の小冊子 (本邦訳) では省略されている。

私がこの小冊子にはじめて触れたのは、10年ほど前のことである。私は以前から「ドイツの政治と宗教」を研究テーマとし、特に「ナチズムとキリスト教」の関係の研究に重点を置いてきた。その場合、私の守備領域はもっぱらプロテスタントイズムと政治のかかわりであった。そして十数年前に主著である『戦争・ナチズム・教会』(新教出版社、1993年。3刷、1997年)の刊行を終えて、それ以後の研究計画を思案していた。そこで気になってきたのが「カトリック教会と政治」という問題領域である。というのは、「ドイツの政治と宗教の関係」をより深く理解するためには、プロテスタントイズム研究だけでは不十分であって、カトリシズムのことも調べる必要があると思われたからである。特に第二次世界大戦終了までのドイツでは全人口の約3分の2がプロテスタント教徒、約3分の1がカトリック教徒であった。カトリック教徒は少数派であったが、団結心が強く、政治や社会の面でも少なからぬ影響を与えてきた。そこで私は、いよいよ1990年代おわり頃から「ナチズムとカトリック教会」の関係についての研究を始めたのである。

そうした時に目に入ったものの一つが、ハンス・マイアーによる本講演であった。この講演の原題を直訳すれば、「第三帝国におけるキリスト教的抵抗」となる。本講演は、プロテスタントとカトリックという両宗派のキリスト教による反ナチ抵抗の問題を概観したものであって、詳細で包括的な論文というわけではない。しかし、「抵抗」という概念の内容についても必要最小限は触れた上で、プロテスタントとカトリックの抵抗を位置づけ、比較しながら考察している点で、本講演は、ナチス・ドイツ＝第三帝国に対する《キリスト教的抵抗》の全体像を理解する手がかりとして、けっこう有益な論文ではなからうか。従来の先行研究の中には、「ナチズムに抵抗したのは個々のキリスト者であって、組織としての教会は抵抗をしなかった」とする見解を主張するものも、けっこう見受けられる。これに対してハンス・マイアーは、教会がイニシャチヴをとった抵抗を検証した資料集、諸論文、単行本を援用し、そうした主張を退けている。とはいえ、彼もまた、教会の抵抗が十分ではなかった点を認めるにやぶさかではない。すなわち、「第三帝国におけるキリスト教的抵抗は、全体として教会の決起とはならず、むしろ個々のキリスト者たちの決起にとどまった」。しかも「キリスト教的な諸個人は、その勇気と決断において、彼らの教会をはるかに凌駕していた」のである。また、ナチズムに対するカトリック教会の防衛線がプロテスタントのルター派の領邦教会（いわゆる《無傷の教会》）の抵抗路線と類似している、と彼が指摘しているのも、興味深い。

さて、私がハンス・マイアーの名前を知ったのは、今から約40年前にさかのぼる。その頃、彼の処女作の著書、*Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, Freiburg i. Br. 1959; 5. neubearb. u. erw. Aufl., 1988（『革命と教会—初期キリスト教民主主義研究』フライブルク、初版1959年。増補第5版、ヘルダー出版社、1988年。邦訳なし）が世に出て、版を重ねていたのである。それに続く彼の研究業績はまことに膨大であって、その分野もまた、政治学、哲学、思想史、国制史、文化史にまたがっている。こうした広範で多彩な働きを内面的に特徴付けるものが、開かれた学問的姿勢と敬虔なカトリック信仰との総合であろう。

そこで私自身、政治学徒として、政治と宗教の関係、中でも私にとって近年

の新しい課題である「ドイツ政治とカトリシズム」の関係を研究するには、実際にハンス・マイアー教授の下で研究してみたいと思うようになり、彼に私の願いを伝えたのが、10年ほど前のことである。幸い彼から快諾の返事を頂いたのであるが、肝心のマイアー教授自身（1931年6月18日生まれ）が、ミュンヘン大学の政治学教授、バイエルン州の文部大臣、ミュンヘン大学のキリスト教世界観・宗教文化論教授を歴任して、1999年に定年を迎えられた。そのために私は、彼の推薦を得て、2006年4月から9月までの半年間、ミュンヘン大学のハンス・ギュンター・ホッケルツ教授（ドイツ現代史）のもとで、「ナチス時代のミュンヘン大司教ミヒャエル・フォン・ファウルハーバーを中心とするドイツ政治史とカトリシズム」という研究テーマに取り組んだ。このあたりの状況については、私のドイツ語による論文、Mein zeitgeschichtlicher Forschungsweg vom Protestantismus zum Katholizismus in Deutschland（『西南学院大学法学論集』第39巻3号、2006年11月）を参照いただければ幸いである。この半年間のミュンヘン滞在中に、しばしば研究上の事柄についてマイアー教授と歓談する機会を与えられ、彼の深く広い学識と豊かな教養、温厚な人柄に接することができた。本邦訳の申し出についても、大変喜んで、すぐOKの返事をしてくださった。特に私のミュンヘン滞在中、2006年6月17日には「ハンス・マイアー教授75歳祝賀記念シンポジウム・音楽会」がミュンヘン大学で開催された（その内容記録は下記のChrist und Zeitに収録されている）。世界各地から集まった研究者や音楽家たちとともに、この記念すべき催しに参加できたことは、私にとって何よりも印象深い思い出となっている。本邦訳は、以上のようなマイアー教授の学恩に対する私のささやかな感謝の印であるとともに、西南学院大学からの派遣によるミュンヘンでの在外研究の成果のひとつでもある。

なお、ハンス・マイアー教授の著書・論文を中心とする研究業績はあまりに多いので、ここでは、とりあえず著作目録、最新の業績案内（75歳祝賀記念シンポジウム記録）、刊行が始まった著作集、そして邦訳書を紹介するにとどめたい。

Hans Maier: Bibliographie 1950—1990, hg. v. Gertraud Jonas und Angelika Mooser, Herder, Freiburg i. Br. 1991.

Hans Maier zum 75. Geburtstag. Christ und Zeit, hg. v. Hans Otto Seitschek, Akademischer Verlag, München 2007.

Hans Maier, Gesammelte Schriften,

Bd. 1: Revolution und Kirche, Beck, München 2006.

Bd. 2: Politische Religionen

Bd. 3: Kultur und Politik

Bd. 4: Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre

Bd. 5: Die Deutschen und ihre Geschichte

ハンス・マイアー著、野村美紀子訳『西暦はどのようにして生まれたのか』教文館、1999年（Hans Maier, Die christliche Zeitrechnung, Herder, Freiburg i. Br. 1991）

ハンス・マイアー著、森田明編訳『基本的人権論』信山社、2002年（Hans Maier, Die Grundrechte des Menschen im modernen Staat, A. Fromm, Osnabrück 1973; Nach dem Sozialismus. Eine neue Ethik des Sozialen, in: Neue Hefte für Philosophie, H. 34, 1993）

ハンス・マイアー教授の更なる文献紹介については、次のインターネット情報を参照されたい。

<http://www.hhmaier.de/>

なお、前述の拙著『戦争・ナチズム・教会』刊行以後、私が「ナチズムとキリスト教」に関して著した著作は次のとおりである。本邦訳にあわせてご参照頂ければ幸いである。

「ナチスの政権掌握とカトリック教会」『西南学院大学法学論集』第32巻2・3合併号、2000年2月

- 「ピウス11世回勅『深き憂慮に満たされて』——翻訳と解説」同、第33巻1・2・3合併号、2001年2月
- 「ナチズムとカトリック教会——回勅《深き憂慮に満たされて》を中心に」宮田光雄・柳父閑近編『ナチ・ドイツの政治思想』創文社、2002年
- 「年譜・ドイツ政治史とカトリック教会」『西南学院大学法学論集』第34巻4号、2002年3月
- 「回勅《深き憂慮に満たされて》の背景と意義——教皇ピウス11世のナチズム批判」同、第34巻2・3合併号、2002年2月
- 「ナチス優生政策とキリスト教会——遺伝病子孫予防法（断種法）への対応」山崎喜代子編『生命の倫理——その規範を動かすもの』九州大学出版会、2004年
- “Mein zeitgeschichtlicher Forschungsweg vom Protestantismus zum Katholizismus in Deutschland”『西南学院大学法学論集』第39巻3号、2006年11月
- 『政治と信仰の間で——ドイツ近現代史とキリスト教』創言社、2005年
- 『ナチスと教会——ドイツ・プロテスタントの教会闘争』創文社、2006年

本邦訳は、本来もっと早く清書を終えて公表する予定であったが、思いがけず昨年晩秋に交通事故にあい、左肩の骨折と入院治療のため、大幅に遅れてしまった。その間に多くの方々から慰めと励ましを頂いたことに、心からお礼申しあげるしだいである。

最後に、マイアー教授夫妻が私たち夫妻のミュンヘン滞在中に示された暖かい友情と交流に、改めて深く感謝申し上げて、訳者あとがきを閉じたいと思う。

福岡にて 2007年6月18日 ハンス・マイアー教授の76歳の誕生日に

訳者 河島幸夫  
(かわしまさちお)

連絡先 814-8511 福岡市早良区西新 6-2-92 西南学院大学法学部内