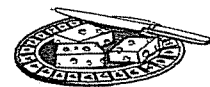


ソビエト型システムにおける宗教の正当化と国家統制⁽¹⁾

ポーランド、チェコスロバキア、ハンガリーのカトリシズムを例として

パトリック・ミシエル



宗教の根絶を目指したソビエト的試みは、そのシステムの正当性を確立するはずであった。この試みは根底から見直されねばならなかった。地位についた諸権力は、宗教を削除することができないのでそれを利用しようと努力し、その結果、教会との複雑な取引に入ってしまった。教会の中のあるものは、そこで妥協によって評判を落とした。反対に他の教会はそこで、威信と影響力を増加することができた。

しかし、実際には権力が、宗教の道具化のこうした努力の諸結果を制御したというわけにはいかなかった。す

なわち、宗教領域は完全な自立を失って、再構造化に努めている政治領域に溶け込んでしまった。権力を再審するという特権を制度的に与えられた媒体としての宗教を創設することによって、おそらくソビエト型のシステムは、政治的なものによる宗教的なものの「再生」という新形態を創造することができたのだろう。しかし、権力によって法的に承認され、その上政治的に奨励された教会の制度化は、唯一の公式的な領域——そこでは、国家が宗教をより良く管理するために隔離しようと望んでいる——から逃走するという宗教的なものの能力を

掩蔽することはできず、宗教的なものは社会的なものと政治的なものと分節しながら、到るところで再涌出してきている。さらにそれによって教会は、社会的組織の再構成の極として、また政治的なものの再定義化の審級として、自律的形態で創り出され始めている。

たしかに進行中である進化の最終的な結果を評価するにはあまりに早いとしても、しかしソビエト型システムのひとつの歴史的形態が終息しつつあることは真実であるように思われる。宗教は、こうした結果に導いた緩慢な風化過程において重要な役割を演じた。機能してきたシステムは、一挙に全体主義的であることが明らかにされ、それ故直接に宗教と競争しつつある。宗教についても同時に、それによって自己を活気づけていると非難された特権化が反対に問題提起されている。たとえば、権力を取得した後の共産主義者たちが、善や悪のある種の観念を自己の利益に利用しようとしたり、さらに軽蔑的な意味での個別利害に直面して、公益に責を負うものとして自己を提示しながら、福音書からの引用部分を利用したりしたことは疑いない。しかし現実との直面と感覚

の抑圧に関して宗教よりも格段に感受性豊かな、進歩的な体制不信は、理性に訴えることで、結果としてこうしたアプローチを逆転させた。私生活が道徳性の行使される領域になるのに対して、あらゆる妥協とあらゆる虚偽の場である公的な領域は、悪の特権化された領域になったからである。

ソビエト型システムに直面して教会は、組み合わせられることで相互に支え合う三つの戦略を使用した。この戦略のそれぞれは優先順位に対応している。「生き残り」は妥協あるいは妥協を公言する意思を意味する。「抵抗」は教会を道徳的証しの場とするものであり、教会はそれを強制される場合もあれば、自分で選択する場合もある。最後の「攻撃」は、しばしば、権力の脆弱状態を糧にしている。しかしこれら三つの態度についての、またそれらの基礎にある意味の諸関係と意味の諸関係の網の目についての、さらに教会と国家の間で遣り取りされた取引についての唯一の説明が、政治と宗教の間の包括関係の複雑性を、早すぎた範疇化によって、解消させてはならない。ボヘミアにおいては、システムは「チェコの歴

史の意味」とカトリシズムとの奇蹟的和解に成功したように思われる。また非常にカトリック的なポーランドにおいても、立場をはっきりさせないままの教会はその政治的役割に関して批判されている。

通過してきた多様な形態の危機によって発生させられた変動のなかであって、体制は教会と宗教にかたくなに抵抗するという反作用——しかも全く逆の反作用をも含んだ——を起こした。指導者の最近の多くの声明、チェコスロバキアで起きた「政治犯の」逮捕や精神病院への監禁、ポーランドでの多くの聖職者の疑わしい死、がそれを証明している。ソビエト型権力のこうした硬直的抵抗は「はつきりと色を出す」といういい点もある。アラ・ブサンソンが書いているように、「あえていうなら、無神論とはおそらく、レーニン主義にもより良い点やより悪くない点がある、ということであろう。実際には、それが導くことのない唯一の場所である」⁽²⁾

実際、マルクス主義とカトリシズムがアイデンティティの危機に陥っている危険性は存在し、その結果必ず、ユーゴスラビアの社会学者ヤコブ・ユキックの言葉を借

りるならば「イデオロギーの風化に特徴的な空白形態」に変形するであろう⁽³⁾。

・ハンガリーほどこの危険性が明確なところはないが、それは教会と国家が選択した戦略のせいである。だから、一九八六年にカトリックの神学者・哲学者とマルクス主義知識人との間で組織された出会いの場所としてブダペストが選ばれたのも、偶然ではない。しかし、この宣言にコメントしてジャン・イーブ・カルベ神父は「ブダペストにおいて、我々は信頼が減少した人々と対面していた」と述べていた⁽⁴⁾。

いかにしたら他の方法が可能だったのだろうか。確かに、チェコスロバキア首座大司教のトマシク枢機卿は一九八六年現在、カトリック聖職者の七〇%が聖職者としての職務の執行を禁止されているか、逮捕されていると不満を述べていた。それでも、七月にはそれ以後の年と同様に、スロバキアのルボカの巡礼に十万人以上の人が参加するのを妨げなかった。さらに、その大司教の説教の聖句が野党の新聞に転載されたり、信者たちはその態度によって、抑圧に対する恐怖の減少を示している。

抑圧策の停止と宗教的自由を要求する請願が、オーギュスタン・ナブラツナイの主導のもと、約五十万人によって署名された。チェコスロバキアの場合が特別なのではない。変化の程度と意義は当然それぞれの国によって異なるとはいえ、同様な変化は東欧の全体においてみられる。

ポーランドの指導者に宛て一九八六年に牢獄で認められ、「宗教を野党の同義語とするな」と題された重要な公開書簡において、アダム・ミフニクは次のように書いている。「政治とは当然ながら妥協の領域なのだから、現実の闘争は対話へと変えることができる。反対に、宗教的闘争は道徳的証明の場である。だから妥協は困難なものとなる⁽⁵⁾。」実際、宗教はもはやその本来の場所に囲い込まれ、局限されない程度にに応じて、直接に政治的な領域での権利要求や熱望を運搬したり、それらに加わったりすることのできる自律性を獲得する。こうして、ミフニクによれば七〇年代の中頃から、確かな事実によって宗教の意味が明らかになってきた。つまり、宗教的自由のために戦うことが全ての自由のための戦いとなっ

たから、宗教は自由の同義語になったのである。

ポーランドで大きな反響を呼んだテクストにおいて、ジェルチー・ツロヴィックはそれに関して、「世俗社会に関する批判的機能は世界における教会の使命の本質ともいえるものであるから」教会がその遂行を断念したことは一度もなかったと書いている。「この機能の遂行において教会は、政治生活の諸問題についての意見を提出し、請願を表明し、抗議しさらに非難し、あるいは告発する権利と義務を有している⁽⁶⁾。」政治領域において生み出されるものについての不関与が教会には不可能であることは、必ずしもこの領域への参入を教会に余儀なくさせるわけではないことを示そうと努力しつつ、チェック・パトックが強調する点がここに見出される。万人に課せられた価値の保証人かつ番人としての教会の役割は、限界がどこにあり、政治はどこで止まるかを示すことである。ポーランドやチェコスロバキアの公職にある人々の中での、こうしたテーゼへの荒々しい攻撃は、反対に、自律的空間、権力が覆っていない領域、従属せねばならない価値が存在しうること承認することの権力

にとつての不可能性を証明している。だから、宗教領域と政治領域との混交を導入しているのは教会ではなくて、むしろ国家であることは明白である。国家こそが、教会への不関与や宗教と世俗との間に明確な分離を適用することを拒絶することによって、ミフニクが言及したように、教会の使命には確実には存在しないような方法、妥協の場に教会が入らざるを得なくしている。だから宗教的諸問題が必然的に政治的問題にもなっている。もはや宗教的特殊領域は存在しない。政治的なものと同様に社会的なもの、経済的なもの、文化的なものを含む統合する包括的権力の領域に参加することによって、宗教は潜在的対抗ベクトルとしてと同時に、この対抗の表現と増大の場として現出している。さらにこの対抗ベクトルは、非常に複雑な相互作用のなかで動きをとる教会自身に対立し、そこでは教会も前進したり後退したり権力と戦ったり妥協したり、市民社会を利用しまたそれに利用され、諸シンボル——については部分的にはそれから逃れてしまう——を提供し、宗教的価値の名のもとに体制に異議申し立てを行い、自分自身の生き残り、

ンガリーの状況はそれを証明しており、一九八六年六月三十日に死亡したルカイ枢機卿の後継選びは、新大司教には、より「攻撃的」であつてほしいと望む信徒の声を基に——また特に「基礎共同体」⁽⁹⁾によって——形成された批判に敏感に反応し、権力やローマとの関係における教会の独立というテーマに基づいてなされた。

しかし、東ヨーロッパと中央—東ヨーロッパの状況と同様に複雑多様化している状況について、ヴァチカンによる管理に一義的に形容することは不可能である。標準的な外交的強制力とヨハネ・パウロⅡの指導する精神的攻勢の要求との間で、ローマの態度は直接的な懸念から決定されているわけではない。ヨハネ・パウロⅡがその先驅をなした企図は、いずれにせよ、政治的であるが、その理由はメシア的であることと、包括的な提案を提案しているからであり、その提案の引力は、カロール・ヴォジュラの出身が示している意味とともに中央—東ヨーロッパの諸社会の進歩自体にもかかわっている。破裂した全体性を再合成する過程で、宗教は新たな統合の創出と、歴史的過程から生じた差異の超越と、より深層での、だ

将来においてこれらの価値の勝利を名目として、体制を強化し、この同じ価値の名のもとに再審にかけられたりしている。

中央—東ヨーロッパにソビエト型システムが創設されたからの四十年に明らかだと思われることは、宗教を絶滅ないしは操作しようという権力の抱いていた夢想のすべてが、予期しなかったところで再涌出する宗教の能力という事実によって、その実現の端緒をも見出せずにいるということである。したがってソビエト型権力の深層での動機づけが問題とされよう。宗教と教会に関するあらゆる抑圧的な意向を放棄することは、その権力にとつてもはや単純なことではないのだろうか。ミフニクはその公開書簡において、次のように問題を提起し回答を提案している。「重要なことは、ポーランドにおける唯一の独立的制度に対する警察の攻撃を許すような口実を見つけ出すことである」⁽⁸⁾。

もちろん、警察は権力の意のままになる唯一の道具ではないが、確かに外見上完全な自律を保持している教会を厳格に管理しようとする観念が権力には存在する。ハ

がしかしより深層での凝集的な継続性のなかへ切り込みを挿入することによって、その切断の偶発化を可能にしている。そこでは宗教は現在へのラディカルな批判であるとともに、歴史によって仮定された意味の重苦しい歴史的厚みへの指向であり、またそれを通じて言表され生み出される社会的企図の運び手でもある。成就された仕事もまず時間の上においてそうである。

生き残り、抵抗、攻撃がソビエト型システムによる教会への挑戦に対する三つの対応形態であるとするなら、宗教の再全体化が平行する政治の再分配を伴えば伴う程、宗教と政治は、権力故に、混じり合ってきた。二つの現象間の関連は、宗教的なものによる「政治の再生」という仮説の提起を可能にするが、逆のしかしその性質上同一の過程、すなわち迫害することによってコミュニケーションは教会を再—正当化し、忘れられていた以前の形態の編成と、その再生の上演において教会を「助ける」という仮説をも可能になる。事実上、宗教は、東側ではその存在自体によって、三重の過程の潜在的ベクトルになっている、すなわち脱疎外化（個人の段階）、脱全体化（社

会の段階）、脱ソビエト化（国家の段階）である。しかし明らかに、国によって状況は極めて異なっている。チェコスロバキアの教会は一九四八年以降続いている疑似抑圧に曝されており、ヒエラルキーは不完全なままで、聖職者の三人に二人はその職務の行使を妨害されているとトマシェク大司教はみている。反対にハンガリーの教会はかなり制度化されているようで、かなりの特権を享受している。最後にポーランドの教会は国の社会的・政治的運営の中心的な位置に置かれており、カール・ヴオイティウアが法王の座にあるという事実によって、カトリック諸国全体のモデルにまでなりつつある。

これら三つの状況は相違点というよりは、システムと教会・宗教との間の同一かつ不可避な闘争の変種でしかない。二つの制度間の関係において発生しているある種のノーマライゼーションに、眩惑されてはならない。中央―東ヨーロッパでの諸権力の教会に関する全体的な態度が、深層において変容したと結論することは誤りだろう。一九八六年においてもなお、ポーランドのグレンプ大司教は、チェストシヨワで、教会の破壊を望んでい

る当局を非難した。同年七月にはチェコスロバキアの大司教も、政府が「教会を奴隷状態に陥れ」とうと画策していると断言した。簡単にいえば、宗教に関わる政治はより巧妙になり、同一の目的を保持しながらも、国によって多様化している。ハンガリーで選択されたノーマライゼーションによる抑圧は、対立モデルとしての、チェコスロバキアで現在まで実行されている物理的強制による抑圧に対応しているのである。どちらのテクニックもポーランドには適合的ではなく、そこでは権力は偉大なプラグマティズムであることを示しながら、革新の義務を負うように思われる。

実際、ソビエト的権力の眼には、教会がその担い手であるシンボリックな充填を自己の利益のために利用することは好都合なことだと了解されているから、教会の存在そのものが、権力を脱正当化しているのである。なぜなら、政治的境界の独占を主張しながら、あらゆる意味で、それをからっぽにしているのがソビエト型のシステムだからである。政治的境界線の固定を拒否することによって、ソビエト型権力は、宗教が空間的に政治の再定

義を自任するようになる危険を冒すが、それは宗教が、墮落した政治を拒絶し倫理、道徳、さらには国民的伝統の真正さ、あるいはより単純に真実、の名のもとに審判にかけることによってである。これこそが、憲章77の原点となった、チェコ人の哲学者バトカの方法の意味である。また当局に対するアダム・ミフニクの、既に喚起した、儀礼的な警告を置き直すのが相応しいのも、こうした視角においてである。しかし権力は正当化するイデオロギーを放棄することなしに、宗教に関して中立であることと自認することはできない。宗教を廃棄することができないので、その統制を確保するのに必要なあらゆる努力に同意するであろう。また宗教は、さらに社会―政治領域からの宗教の駆逐化ではないにしても、周延化を目指している権力に操縦された敵意を含んだ政治、という事実の下で、システムが信仰の統合を要求できなければできない程、それだけシステムにとって受容不可能な基礎に基づいて、意識と社会とを再構成するシンボリックな紐帯として自認するに至っている。

権力と、もはや意味をもたない現実への宗教的立場か

らの異議申し立ては、おそらく、日常的精神分裂病から免れることを個人に許すような個人意識の獲得から生じている。しかしこの意識の獲得は社会的なるものの再分節化を予示している。この点でハンガリーの基盤としての共同会は、相互的信頼の基礎に造られ、「下から」生じた共同会的教会に緊張感を示しながら、名声を保持している。

特に信者たちは、政治的なるものは精神的なるものに従属しうるのみという視点に、当然立つので、社会についての政治的なるものの独占を再審にかける準備をしている。チェコスロバキアの野党のなかでの信者の大量の存在は、そのことを充分に示している。しかしこの過程は、政治的なるものが道徳や法に従属するという点では、非信者にも同様に関係する。

権力はこの発展のなかでそれ自身の責任で支えられていく。キリスト教徒を第二地帯の市民として扱うことで、権力はかれらを周延化するのに寄与している。抑圧を行使することによって、かれらを犯罪者に行っている。生きられた信仰の選択がほとんど自動的に権力との対峙を余

儀なくしている。しかし教会自身の立場も矛盾を免れてはいない。信者や一般の社会は、政治から逃れたり、それに従属しない領域があることを、教会がその存在自体で証明するよう、要求している。従って教会が構成しているシンボルの名のもとに、政治家の役割を領導すべき権利を僭取するならば、誤解を生じさせる危険も大きい。教会本来の目標の追求は、制度である以上、上位のものとしての一定の道徳的要求に、権力に対してと同様に、従属せざるをえない。教会制度はポーランドのようなどころでは優勢であり、ハンガリーのようなどころでは妥協的であり、チェコスロバキアのようなどころでは抑圧されているように、目標追求も状況次第である。実際、こうした誤解を解く必要性が大きくなればなるほど、教会が宗教的正当性についての管理的制度である以上、その影響力は弱くなる。こうした誤解を維持しておく必要性が増すにつれ、その理由が純粹に戦略的なものであれ、その状況が要因のより複雑な組み合わせから生ずるのであれ、社会に対する教会の影響力は重要になる。自由に処分しうる世俗のあらゆるシンボルを押収する

会的なるものであることを説明している。なぜなら、社会こそが、制度的行為者が道具化しようと努めているシンボリックな諸力の現実における刻印の水準を、最終審級で決定するからである。

実際、その力をもつことによって、教会はシンボリックに真実の保証人として虚偽の告発者の役割を果たしている。あるいはノーマライゼーション（標準化）によって過ごされた長期間の選択は教会を制度化の論理自体のなかに閉じ込められ、潜在的な反権力の役割を犠牲にして安定装置としてのその役割に特権を与えることを余儀なくしているように思える。しかしそうすることによって、教会は威信と社会に対する影響力を失い、結果として権力に圧力を加える能力を失った。すなわち、決定的状況など存在せず、社会—政治的シーンでのその他の行為者は獲得したと思えるものを永久に再審にかけることができるといふ意味で、教会は、制度化と非制度化、ノーマライゼーションと非ノーマライゼーションとの間の均衡の瀬戸際での定義の問題に永久に直面している。パラドックスの形に言い換えれば、教会が制度化さ

ことに専念し、それらを墮落させていた権力と直面して、その自律性を誇示するために宗教的シンボルを選択すること、市民社会は国家を脱正当化し、教会を正当化するが、しかしこれは、市民社会が教会の要求する価値の総体を受け入れることを必ずしも意味しない。おそらくポーランドでは多くの明らかな矛盾点を含んだ説明がみられるが、そこでは、カトリック的な道徳規範は、司教の認めるところでもほとんど尊重されていないのに、あるいは若者を中心にますます多くのポーランド人が教会は「政治をすべきではない」と考えているのに、諸教会がミサの時には人で溢れている。また、ハンガリーにおけるように、教会の行動が権力によって操作され、安価で権力を正当化していると、信者の基盤のある部分が少しでも判断すれば、教会は本来自分のものであるシンボルを自分に対して振り向けられることもありうる。

一定の時点での社会的現実の状態を規定する流量と調整が自己組織するのは、このシンボルの領域においてである。シンボリックなもののこの永続的循環が、政治と宗教との関係において最も重要な役割を果たすものが社

れ、ノーマライズされればされるほど、その能力は減少する。あるいは教会が制度化され、ノーマライズされることが少ないほど、その能力は増加する。この矛盾から抜け出すために、教会は制度化と非制度化、ノーマライゼーションと非ノーマライゼーションとをなんとかして組み合わせ——国によってその程度は異なるが——ねばならなかった。

この矛盾の運営は、もちろん様々な理由からだが、社会や権力にも関係しているので、部分的にのみ教会に属する。実際、社会は、教会が制度化され、受容の構造に役立ち、社会に欠けているシンボルを提供できることを必要としている。同時にこの構造とシンボルが魅力的であり続けるためには、教会は権力と妥協していると認識されてはならない。権力の方としては、当然、制度化とノーマライゼーションの過程を手段として教会を中立化することに利益をもっている。しかし、もし教会がもはや、権力が期待するような安定装置としての役割を果たす状態ではないとするなら、操作する利点はすべて失われることになる。状況は何か異にかけられたかのよう

あるが、それは民族的、宗教的、社会的動機が非常に強固に互状に絡み合い、それらの各々に固有の論理が与えられており、相互にその目標を最終的な目的として他に押しつけようとしているからである。この主題について、第一の動機は、国民国家の存在の不安定さの認識を理由そのものとして、他の動機が優位に立つことのできない緊急性と優先性を主張しつつ、最も頻繁に持ち出される。ポーランドのように、「国家の神聖化」を代償とした「宗教の国家化」といった、上手なごろ合せの起源もそこにある。宗教と教会は、人間的期待の支えとしても、また継続性の証拠と永遠性のしるしとしても、実際には政治的利用の企てから逃れることは出来なかったし、出来ないであろう。

特に東側では、一度は物理的根絶の試みの段階を経過しているのに、教会を道具化することに熱心なのは権力にとつての当然の事実である。ハンガリーの場合はこの点で模範的であり、四十年間のソビエト型権力の後で、共産主義者たちが時代とイデオロギーを越えてハプスブルグ家から後を引き継いだ、ヨーゼフ主義的モデルの再

創設に帰着した。しかしこれは市民社会についても全く同様に事実である。「連帯」の時代を思い起こさせながら、レフ・ワレサは教会に対する敵意をほとんど疑わず、「連帯」について次のように語ることを躊躇しなかった。「多数の要素、すなわち宗教、愛国心、『労働者階級』というステレオタイプの混合から生じた……革命のチャンス。これは祈り、ロザリオ、ミサを伴った『跪いた革命』の方法であった。祈りが我々を護っていたし、我々もその大切さを賞賛したが、それは信心によって見るべき何ものも、もはや持っていなかった。」⁽¹⁾ポーランド社会における、さらにはソビエト型政治システムの文脈のなかでの、カトリシズムの地位の曖昧さを、これ以上にうまく如何に言えるだろうか。アダム・ミフニクによれば、全体主義的構造の廃止のみがポーランドの世俗化を可能にするであろう。

この点に関して西側との比較は明らかである。中央―東ヨーロッパにおけるキリスト教の発展の大きな傾向は、西ヨーロッパで観察される傾向と全体的には一致する。したがって東欧のキリスト教の特殊性は、政治的

社会的システムとのその関係において探究されるべきであり、社会的動員装置としてのその特性は、システムに対してオルタナティブ（代案）を提案するその使命によって説明される。明らかに、社会運動によって利用されている言語と宗教的シンボルは、宗教的領域に固有の懇望であるとともに、政治的領域での目標・要求・緊張でもある。すなわち、宗教はその機能として、全体主義的政治システムの内部に、平行した民主的社会的産出を援助していたのである。

しかし進歩に断層がなかったわけではない。だから、ポーランドのような国が約十年前から示している「社会組織の再構成過程」についてのイメージを訂正すべきであろう。実際この過程での主要な要素は、共同会的アイデンティティの噴出であり、そこでは宗教の活動から生じている道徳的要求がセメントの役割を果たしている。問題は、こうした共同会的アイデンティティの総和が社会的アイデンティティの解放からはほど遠いことである。権力に対する能動的・受動的抵抗によって生み出されたオルタナティブな文化が、この権力に代わる政治的

オルタナティブを構成することができていることを確認しなければならぬ。さらに、また結論として言えることは、全体主義的システムに対する教会の長い闘争によって勝ち取られた成功は一義的であるとは限らないということである。共産主義は教会のために卓越した働きをしてくれたのであり、それによって西欧の教会が達成せねばならなかった近代性との関係の明確化という巨大な仕事を節約することができた。その出発点が何であろうと、東側における多元主義の制度化は、この論議を再導入する可能性が強いが、これによって挑んだ全体主義よりも応じる教会の方が容易であるとはまったく断言できないような、新たな挑戦が存在することが明らかにされるであろう。

註

- (1) ここで提起された分析は次の私の著作で実現された研究方針のなかに位置づけられる。*La société retrouvée—Politique et religion dans l'Europe soviétique*, Fayard, Paris, 1988, 347 p.
(2) 本文は、より発展させた形で *L'autre Europe*, n°

21-22, Paris, Automne 1989. に公表される。

- (2) Alain Besançon, 1978, *La confusion des langues—La crise idéologique de l'Eglise*, Paris, Calmann-Lévy, pp. 83-84
- (3) Jakov Jukic, 1981, "La religion et les sécularismes dans les sociétés socialistes", in *Social Compass*, Louvain, XXVIII, n° 1, p.24
- (4) in *Le Monde*, Paris, 15 octobre 1986
- (5) *Le Monde*, Paris, 1^{er} juillet 1986
- (6) Jerzy Turowicz, 1985, "Kosciol i polityka" [*Eglise et politique*] in *Tygodnik Powszechny*, Cracovie, n° 12
- (7) たゞせば、¹「連」おらつて同様に東ドイツにおらつて、多くの若者が福音教会に向かつてゐるのは、信仰の理由というよりは、彼らの心配してゐる問題への政治領域での対応が、そこで見出されるからである。
- (8) Adam Michnik, op. cit. ²「フニク」によつて提起された仮説について確証を得るためには、ポピルスカ神父の殺人に責任を有する警察の声明を参照するだけで十分である。この点については次を参照。Patrick Michel et Georges Mink, 1985, *Mort d'un prêtre—L'affaire Popieluszko—Analyse d'une logique normalisatrice*, Paris, Fayard, pp. 212-214
- (9) 一九八七年六月十四日の *Uj Emler* で公表されたラツインゲル枢機卿の二つの手紙——それに先立つハンガリー司教団の声明には新大司教ムジル・ラズロー・パス
- カイの署名もある——を、そのようなものとして考えるのでなければ、ハンガリー司教団は、望んでいたフランスについて、ヴァチカン、特に信仰箇条聖省から、必ずしも明確かつ決定的な非難を得てゐたわけではないからと、明らかに潔白とはいえない。
- (10) この問題については、私の著作（前掲）の第5章を参照。
- (11) Lech Valesa, 1987, *Un chemin d'espoir*, Paris, Fayard, pp. 274-275

訳・大槻俊夫（おおかじとしお・創価大学助教授）
（フランス国立科学研究所研究員）