

マックス・フォン・ブランド (Max von Brandt) と ドイツの帝国主義

——帝国主義時代のドイツ人外交官のヨーロッパ文明論について——

リチャード・ジップル

I. 帝国主義時代とは

19世紀後半から第1次世界大戦までの期間はしばしば「帝国主義時代」と呼ばれる。この時代にはアメリカ合衆国とヨーロッパ列強、特にイギリス、フランス、ドイツ、ロシアは、植民地を獲得し、経済的・政治的な勢力範囲を広げるために激しく競争していた。もちろん、帝国主義というのは広い意味では、すなわち「隣国あるいは遠隔の地域に、軍事的・経済的勢力を拡大する国家活動」という意味では、古代・中世・近代、いつの時代にも見られた現象であるといえるが、20世紀に入ってから、マルクス・レーニン主義の影響でイデオロギー的な意味で使われるようになってきた。それは19世紀後半からの欧米資本主義列強の海外進出は資本主義の発展と深く結びついていたからである。レーニンの考えによれば、19世紀末頃自由競争による資本主義の発展の結果、大資本が小資本を圧制して、商品生産の独占と銀行融資の集中化がどんどん進み、帝国主義列強は世界市場の再分割のために戦争が必然となったというのである。結局資本主義は自由競争段階から独占段階へ移行すると言う意味で、帝国主義は資本主義の最後段階となるのである¹⁾。

ともあれ、19世紀後半から第1次世界大戦までの「帝国主義時代」には、新しいエネルギー源の使用による生産性向上で、供給が需要を上回るようになり、この過剰生産の問題に対処するために海外に産業製品の販路、資本の投資先を求めるようになったという背景があった。ヨーロッパ人の注意は、人口も多くて、商業や工業、いわゆるインフラストラクチャーが未開発のまま投資の利益が高いと予想されていたアフリカとアジアの国、特に中国に向けられていた。日本も最初は、ヨーロッパの産業製品の販路や投資先の対象であったが、1880年代からその産業化が順調に進むと、かえって競争相手となったのである。

帝国主義時代の世界進出と植民地獲得の主な動機は自国の経済利益の追求や発展であったが、そのほかにも自国の人口増加問題・失業問題の解決²⁾、内政問題から海外の進出へ国民の注意をそらすこと³⁾、自国の名誉と威信の高揚、更にはヨーロッパの文明

を広げることも挙げられる⁴⁾。イギリスでは、“the White Man’s Burden”（白人の義務）、フランスでは“mission civilisatrice”（文明化の使命）、アメリカでは“Manifest Destiny”（明白なる運命）などの標語が用いられたことからわかるように、植民地においてヨーロッパの経済や政治の制度だけではなく、ヨーロッパの言葉、文化、教育制度、キリスト教などを広げようとする精神は、19世紀の帝国主義の支えとなっていた。これらの標語から伺えるもう一つのことは、19世紀のアメリカ及びヨーロッパでは文明とヨーロッパ文明を同一視しがちであった、ということである。啓蒙時代（17-18世紀）のモンテスキューやヴォルテールなどの思想家の考えでは、ヨーロッパ文明は他の文明と並ぶものとされていた。特に中国の古典文明に対しては憧れがあり、ヨーロッパの宗教、文化、社会などを批判しながら、中国の思想と社会を高く評価したこともあった。しかし19世紀になると、ヨーロッパの文化は他の地域の文化に優越しており、ヨーロッパ文明こそ文明そのものだとする傾向が強まった⁵⁾。

この論文では、一人のドイツ外交官を例に挙げ、帝国主義と文明との関係について考えてみたいと思う。すなわち、日本と中国で1860年から1893年まで33年もの長い間外交官を務めたMax von Brandt（1835-1920）の活動と著述を考察し、彼が帝国主義と文明についてどう考えていたかを見ていきたいと思う。

II. マックス・フォン・ブランドの帝国主義と文明の理解

A. ブランドの帝国主義の理解

ブランドの外交官としての経歴は、1859年から1862年にかけて中国、日本、及びタイとの通商条約の締結を委ねられたプロイセン極東探検隊に随行員として加わったことに遡る。いずれの国との条約締結にも成功した探検隊がベルリンに帰った後、ブランドは日本駐在プロイセン領事に任命され、1862年12月に再び日本に到着した。ドイツの政治的統一の結果、ブランドは1867年からは日本駐在北ドイツ連邦公使代弁、1871年からは日本駐在ドイツ帝国公使となった。ブランドのプロイセン及びドイツの外交官としての主な仕事は、日本との通商条約の枠内でドイツの経済的利益を積極的に主張し、擁護することであった。具体的には、日本政府に対して在日ドイツ人とその財産の保護、ドイツの商人への情報提供、日本政府によるドイツ人専門家採用への推薦などを行った⁶⁾。

1875年に、ブランドは中国駐在ドイツ帝国公使に任命され、1893年までその任にあって外交活動を続けた。途中からは外交団の古参者となり、中国政府に対してドイツだけでなく、列強全体の利害を代弁するようになった。ブランドは中国においても通商条約、特に最恵国条項を利用して、ドイツの商業の発展を図った。商人への情報提供も行い、汽船会社への助成金、銀行の創設、専門家の採用などの助言やドイツの

商人・宣教師の権利保護にも努力した。彼はビスマルクの基本的方針に従って経済的な利益に重点を置く政策を採ったが、中国やヨーロッパ列強に対してドイツの権利をより積極的に主張するため軍事力の増加を呼びかける、いわゆる「砲艦による外交」の主唱者でもあった。1890年からドイツはヴィルヘルム2世の親政による世界政策をとり、植民地獲得や中国における勢力拡大に力を入れたが、ブラントはドイツの経済発展を図り、中国における海軍・商業基地と経済的特権の獲得や、鉄道建設、鉱山業、中国政府への公債の発行や貸し付けなどを積極的に支持した⁷⁾。

ブラントは1893年にアメリカ人との結婚により退職しドイツに帰ったが、20世紀初めまでドイツ外務省の顧問として中国や東アジアの問題について様々な情報を提供し、多くの報告書を提出した。特に日清戦争のとき(1894~95年)ロシアとフランスと結んでいわゆる「3国干渉」へ参加することを積極的に勧めた⁸⁾。また、1897年のドイツ人宣教師殺害事件の際にはドイツの軍事介入を勧め、中国人知人との関係を通して海軍基地・商業基地のための膠州湾租借と山東省における鉱山、鉄道の特権についての交渉を助けた。そこでは中国との関係を悪化や他の列強による中国領土分割を刺激することなどを理由に、広大な領土を求めず、小規模の海軍・商業基地の租借で満足すべきであると力説した⁹⁾。同様に、1900年の義和団事件の際に報告を求められたときも、中国駐在ドイツ公使を殺した殺人犯の懲罰や賠償金などを中国政府に要求すべきであると主張しながら、過度の圧力は反発を引き起こす危険性があると忠告した¹⁰⁾。

今まで見てきたブラントの外交官・外務省顧問としての活動と報告書からわかるように、ブラントの第一の目的はドイツの経済的利益(商業、貿易、銀行業)の発展を図ることであった。ドイツの海外進出の対象となっていた日本や中国に対してだけではなく、競争相手であったイギリス、フランス、ロシア、アメリカなどの列強に対しても絶えずドイツの経済的利益を主張し、それを固めようとした。そのために、彼の具体的活動は条約の条件履行やドイツ産業、ドイツ軍やドイツ人の商人の優遇などとして現れた。同時にブラントは帝国主義時代の人間に普通であったように、ドイツの名誉や威信の高揚のために、日本や中国へのドイツ人専門家の派遣を奨励し、ドイツ人宣教師の活動を保護することも外交官の使命と考えていた。また、ドイツの利害を守るために武力の行使の必要性を認めつつ、中国人の反発や列強による中国分割への刺激を引き起こすような過度な措置はさけるべきであると警告した。要するにブラントはドイツに有利な立場の獲得と同時に日本・中国との条約の枠内、列強の勢力均衡の枠内で他の列強と協力していく必要性を強調したのである。

1893年にドイツに帰ったブラントは、書籍や雑誌・新聞記事の著作活動を始め、1914年までに本20冊、雑誌・新聞の記事175件を書き記した。その主なテーマは日清戦争・膠州湾租借、義和団事件、宣教師の問題、中国の歴史と文化、日本の歴史と文化、ドイツの外交政策・植民地政策、その他の国際関係の問題についてであった。その内容

の細かい分析に入る前に、先ずプラントの著作品で目立つ傾向について述べておきたい。先ず、彼がドイツの外交政策・植民地政策に関しては、対外強硬主義と好戦的愛国精神を避けて、比較的穏健で、現実的な態度を取ったということである。たとえば、ドイツ海軍増強の必要性を認めながらも、英国を刺激すべきでないと考えていたし、ボーア戦争(1899-1902:英国と南アフリカのツランスヴァール共和国、オレンジ自由国との戦争)の際も、反英国的なドイツの世論と違って英国の立場に理解を示した。また、ドイツ植民地開発のために英国の投資を歓迎した。プラントの著作で目立つもう一つの点は、彼が中国の文化や歴史に興味をもって、理解や尊敬の態度を示したということである。ところが、中国に対する積極的な評価と対照的に日本へのそれは非常に消極的なものだった。さらに興味深いのは、プラントには、特に中国文明との比較において、ヨーロッパ文明の優越を否定し、相対化する傾向があった。これらの点から、プラントの文明の理解についてさらに詳しく考えてみたい。

B. プラントの文明についての見解

① 中国文化への高い評価

上述したように、プラントは中国の歴史・思想・文化を高く評価する傾向にあった。それは、中国文化が古くて、高い水準のものだからであり、具体的には現在の中国の社会的・道徳的・政治的な基礎が紀元前1200年に既に出来上がっていた¹¹⁾ 孔子の教えに基づいているからである¹²⁾。プラントによると、孔子の思想は「高い水準の文明を達成する力を持っており、過去において中国の家族と国家を支え、また今でも支えているのである。」¹³⁾ このようにして、孔子の思想のような優れた思想体系を生み出したことは、中国文明の水準の高さと中国人の精神的優秀さの証拠になっているといえる¹⁴⁾。

またプラントは、世界史の流れの中で中国ほど隣国に精神的な影響を与えた国はないと考えていた¹⁵⁾。西洋の世界でキリスト教がヨーロッパの諸民族の教化、文明化に貢献したのと同様に、中国文明は東洋の世界でアジアの諸民族の文明化と教化の役割を果たしたのであり、チベット、ビルマ、シヤム、インドシナ、朝鮮、日本の文化は中国の道徳、倫理、思想、文字、政治的・社会的制度を導入し、発展したのである¹⁶⁾。また、プラントは中国の文明がもたらしたものとして、活字・火薬・羅針盤・紙幣の発明を挙げた¹⁷⁾。

実際、プラントは中国文明にはヨーロッパ文明よりも優れたところがあるとさえ考えていた。たとえば、中国人は古代から箸と食器を使っていたのに対して、ヨーロッパ人がナイフとフォーク、皿などの食器を使うようになったのは17～18世紀ごろからのことであると指摘している¹⁸⁾。彼はまた、中国の思想がキリスト教よりも寛容なことを賞賛している。キリスト教やイスラム教の歴史的発展と比べると中国の宗教の歴史

は比較的に平和的であったとブラントは主張した。つまり孔子の思想は、仏教や道教との争いの際にその信奉者を迫害したことがあったとしても、イスラム教やキリスト教のように数多くの犠牲者を出す殺伐としたものではなかったというのである。さらにブラントは、中国の古典の優れた道德観と倫理観を高く評価した¹⁹⁾。中国の古典は聖書よりも道德感が高いとさえ考えたブラントは、ある外交官に次のようなことを話したそうである。「中国人は私たちよりも高潔である。中国人の父親は若い娘と一緒に孔子の古典を顔を赤らめることなく読むことができるが、聖書についてはそんなことが言えない。」²⁰⁾

② 中国文化を理解しようとしなない宣教師への批判

この発言からわかるように、ブラントはヨーロッパの歴史、キリスト教の歴史を見れば、ヨーロッパの文明が絶対的に優越なものとは言えないと考えていた。これに関連して、ブラントは中国におけるキリスト教宣教についてもかなり批判的な考え方を持っていた。その背景には、中国で活動していたヨーロッパ人キリスト教宣教師のために、外交官として何回も中国政府に対して弁護しなければならなかったという経験があった。その回想録のなかに書かれているように、条約に関する列強の争いの問題は別として、宣教師の問題ほど彼と列強の外交官を悩ませた仕事はなかった²¹⁾。宣教師の問題については別の論文で細かく扱ったが²²⁾、ここでブラントのキリスト教宣教師への批判を簡単に紹介したいと思う。一つの批判は、多くの宣教師が中国の文化を理解しようせず不用意に中国人の気持ちを傷つけ、排外主義的な反発を引き起こすということである。たとえば、1886年にある宣教師たちが重慶（チョンチン）の近くで建物を建てた時、住民が数人の外国人に怪我をさせ、建物を破壊するという事件が起きた。ブラントはベルリン外務省への報告書で、この事件の原因は、宣教師が「風水」という地気・地勢・陰陽五行・方位などを考え合せて住宅などの地を定める伝統的な術を無視し、住民を怒らせたことにあった、と述べた²³⁾。また、1891年にある宣教師が中国人の伝統的な祈りが不道德で、無益だと非難した看板を建て住民を怒らせた事件では、ブラントは中国政府に看板の排除を要求されている。ブラントはこの事件について、宣教師の感受性のない不注意が中国人の間に排外感情を引き起こしたもう一つの例である、と報告した²⁴⁾。

ところが、ブラントによると、宣教師たちにはその鈍感な態度よりもさらに大きな問題があった。それは、中国人改宗者が伝統的な行事で祖先の霊に敬意をあらわすことを、偶像崇拜だとして禁じたことであった。この習慣を禁じることは、代々の先祖を大事にする中国人の家族生活だけではなく、中国人の伝統的な価値観を非難することになる²⁵⁾。結局キリスト教信者になるということは、伝統的な家族関係と断絶することを意味するので、宣教師の教えは中国社会を不安定にし、反外国感情を引き起こし

ている、とブラントは見えていた²⁶⁾。同様に、キリスト教宣教師と中国人知識人との衝突の原因には、キリスト教の影響が孔子の思想体系とそれが支えていた中国の家族、国家、いや中国文化そのものの基礎を破壊し、知識人の指導者としての地位を覆すことがあった、とブラントは考えた²⁷⁾。

③ 義和団事件対策への批判

中国文化への理解がブラントにとってどれほど大事なことであったかは、義和団事件や中国の近代化の問題についての彼の見解からも伺える。義和団事件でドイツ公使が殺害されたことを理由にして、ドイツ政府は中国に対して極めて強硬な姿勢をとり、犯人の死刑や中国政府からの賠償金と贖罪使節を要求したが、ブラントは外務省の報告書や新聞・雑誌の記事のなかで、外国人の殺害を厳しく罰せねばならないと認めながらも、中国人を公正に扱わなければならないことを力説した²⁸⁾。ブラントはまた、中国人には「ある点でヨーロッパの文化をしのぐ中国の古い文明を守る権利がある」とさえ主張したのである²⁹⁾。

義和団事件の要因の分析で、ブラントは中国人の立場にかなりの理解を示した。たとえば、義和団事件の要因の一つとして、中国人の文化や気持ちを理解せずに、西洋風の経済的・政治的改革の導入を急ぎすぎた点を指摘し、欧米人は中国人を野蛮人と考えがちで中国人はヨーロッパ文明とは異なる高度の文明を持っている民族であることを忘れてしまっていると述べた³⁰⁾。彼が義和団事件のもう一つの要因として挙げたのは、列強の膨張主義による過度の要求、特にヨーロッパの報道機関の無責任な発言であった。ブラントもチンタオの租借やドイツ企業のための鉱山業・鉄道建設の特権を主張したが、中国を分割し、列強の植民地にするというような過度な領土割譲や経済的優遇の要求は、中国の主権を侵すだけではなく、中国人を侮辱することになるので避けるべきだと考えた³¹⁾。ブラントによると、このようにして列強から圧迫されている中国人が自己防衛しなければならないと考えているのは当たり前のことであった³²⁾。要するに、ブラントの考えでは、義和団事件から学ぶべき教訓があるとすれば、中国人に西洋文明の導入を軍勢力や外国的圧力で無理やりに強制することはできないということである³³⁾。

④ 日本文化への批判

興味深いことに、中国の文明と文化への高い評価と対照的に、ブラントの日本文化への評価は低い。たとえば、中国の歴史は長く、文明は高度であるのに対して、日本文化のほとんどは中国に由来するもので独自性に乏しいと見ていた。実は、日本独自の文化は余りにもレベルが低かったため、中国のもの（漢字、儒教の政治思想・倫理思想、政治体制・政府の組織など）を取り入れたのである³⁴⁾。同様に、もともと国力

が小さい日本は西洋の文化と制度を取り入れたため、今は世界大国となったのであるが³⁵⁾、あくまでもこの西洋文化の導入は表面的なものに過ぎないとプラントは考えていた。日本人は洋服を着ているが、これで生活の外面が変わっているだけだというのである³⁶⁾。日本の最近の発展、いわゆる「近代化」は、西洋文化の導入のおかげであって、もともとの伝統的な制度の上に立っているものではないからである³⁷⁾。また、プラントによると、日本社会の中心は依然として個人ではなく、家族である。そのため、日本の近代化は外面的なものにとどまって、商人、農民、職人の日常生活は実際に変っていないのである³⁸⁾。

プラントはまた、日本の文化、社会のほかの面も批判した。当時のヨーロッパでは、日本の物品・美術などに関心が高まり、いわゆる日本ブーム(特にフランスで「japonisme」として知られていた芸術運動)が起きており、たとえば、武士道を高く評価していた人もいた。プラントは、武士道の理想はよいかも知れないが、家臣が領主を頻繁に裏切るとは決して尊敬すべきではないと主張した³⁹⁾。これに関連して、欧米で日本通として知られていたラフカディオ・ハーン Lafcadio Hearn (小泉八雲) の日本観へのプラントの批判は非常に興味深い。ハーンによると、日本文化は本来優秀なものであったが、西洋の悪い影響を受けたため、だめになったというのだが、プラントは、日本の封建体制時代にはヨーロッパと同様に裏切り、反逆、暗殺事件もあったし、しかもそうした時代はヨーロッパより長く(1870年まで)続いたと反駁し、昔の日本はそれほど良くなかったと主張した。たとえば、祭りの行事における男根崇拜、売春(プラントによると、日本の女性人口の1%が売春婦であった)などが盛んであった等、日本人の道徳と家庭生活は1868年の明治維新まで世界の他の地域よりレベルが低かったのであり、日本人の道徳が最近良くなったのは西洋文化の導入のおかげに違いない、とプラントは力説した⁴⁰⁾。

⑤ 英国・米国の植民地政策への批判と評価

帝国主義時代の一つの特徴として、植民地獲得や海軍増強での利害衝突のため独英対立が高まっていたということが挙げられるが、プラントは外交官としてイギリスの外交政策・植民地政策を狂信的愛国主義者の観点からではなく、割合に客観的な観点から見ていた。プラントはイギリスの植民地政策を批判したこともあるが、その反面英国植民地政策にはドイツが見習うべきところもあると考えた。イギリス植民地政策の問題点はインドの植民地経営と行政改革の必要にあるとして、プラントはインド人の政治参与を許さない方針、インド人の宗教や習慣への弾圧、重い税金の負担、厳しい警察体制を批判した⁴¹⁾。ちなみに、プラントは、インドの生活の様々な面を生き生きと描き出す、大英帝国主義的な傾向が強かったイギリス人小説家・詩人のキプリング (Rudyard Kipling, 1865-1936) についての批評も書いたが、そのなかで、キプリン

グがイギリスの植民地行政制度を批判した風刺作品を高く評価した⁴²⁾。

しかし、ブランドはイギリスの外交・植民地政策を積極的に評価したこともあった。というのは、イギリスの植民地政策の中にはインドのためになったものもあったと考えたからである。具体的には、ブランドはイギリスの植民地支配がもたらしたものとして灌漑設備、道路、鉄道、教育制度、などの導入と充実を挙げた。彼の考えでは、このようなことはイギリスの植民地支配以外の政治体制では不可能だった⁴³⁾。

大英帝国の植民地支配への積極的な評価と著しく違って、アメリカ合衆国の世界進出、特にフィリピンの植民地政策についてのブランドの見解はかなり否定的であった。たとえば、ブランドは米国政府がかつてアメリカ原住民(インディアン)に対して行った迫害的な政策(殺害、土地の強奪、強制移動など)を厳しく批判し、米国のフィリピン支配について、もし同様な方針を実行すればフィリピン人はスペインの植民地支配を懐かしく思う時がくるだろう、と予想した。また、当時アメリカ西海岸で中国人排除主義の影響でアジア人移民制限運動が盛んになっているが、フィリピンで中国系の人を排除するような政策をとれば、大変な誤りになるとブランドは主張した⁴⁴⁾。

⑥ 文明化の義務

前にも述べたように、帝国主義時代の列強の世界進出を支えた動機としてアフリカ人やアジア人のような未開発な国の民族の文明化・教化の使命感というものがあった。この時代精神がどの様にブランドの見解の中に具現されているかは興味深い問題である。というのは、ブランドはアフリカやアジアの植民地での教化の義務を認めながら、今まで見てきたようにヨーロッパの文明やキリスト教が絶対的に優越なものであると考えていないからである。たとえば、ブランドはイギリスの植民地政策がインドにもたらしたものとして教育制度、灌漑設備、道路・鉄道網を挙げていたが、英国の植民地政策がこのように成功したのは、イギリス人が植民地支配者の現地人に対する責任をはっきりと意識しているからであるとブランドは考えた。すなわち、現地人の物質的生活、道徳的・精神的生活の向上に貢献する義務をはっきりと意識しているためだというのである。そして、ドイツはこの政策を見習うべきであるという結論もだしている⁴⁵⁾。同様の理由から、ブランドはキプリングについての批評記事の中で、19世紀末公にされたフィリピン人を教化するアメリカ合衆国の義務を主題とした *The White Man's Burden*⁴⁶⁾ という詩をキプリングの一番良いものとして高く評価した⁴⁷⁾。

一方、ブランドはドイツの植民地政策をかなり批判的な目で見つめていた。たとえば、ブランドは植民地経営組織の一つの課題は、植民地に流れてくる放浪者やその他の不良ヨーロッパ人から現地人を守ることであると考えており⁴⁸⁾、囚人の強制移民は現地人に悪影響を及ぼして、軍隊の駐留が必要になり、まともな植民地開拓者の邪魔

になるから避けるべきであると主張した⁴⁹⁾。プラントによると、ドイツ領南西アフリカへの移民は量より質が大事であるので、良い社会階層の出身の人を引きつけるために政府は汽船・鉄道の助成金と税理上優遇措置、植民地開拓者の行政参与の許可を行うべきだと主張した⁵⁰⁾。

しかし、プラントのドイツ植民地の現地人に対する評価が低かったことは否定できない。というのは、プラントはアフリカ人への不正な扱いを批判する一方で、恩着せがましい調子でアフリカ人に文明の実りである政治的な権利を与えるべきではないと主張したからである。「現地人に権利を約束する前に、彼らに義務があることを知らせなければならない。先ず働くように教えねばならない。そして、働くことによって自由になれることを学ばせねばならない。」⁵¹⁾ また、植民地の労働力確保の方策として、プラントはオランダ領東インドで行われていた強制栽培制度を導入すべきであると考えた。すなわち、現地民に農産物を強制的に栽培させ、安価に買い上げる政策で、現地民が怠け者であるから、労働を強制しなければならないというわけである⁵²⁾。

しかしその反面、プラントは現地民を奴隷にしたり、政府や雇い主に依存させたりしてはいけなと見ていたことも確かである。このようなことは激しい憎悪を引き起こすことになり、白人の支配に対する抵抗を招くに違いないからである。そのため、植民地の発展は現地民を文明化することによってのみ成功するとプラントは主張した。同じ理由で、プラントは現地人の権利（植民地経営と行政への参与）を認めなければならないという結論にまで達していたのである⁵³⁾。

この比較的寛大な考え方はまた、アフリカにおける宗教や教育に関するプラントの見解の中にも見られる。アフリカのドイツ植民地で活躍していたキリスト宣教師はイスラム教徒と衝突することが多かったが、プラントに言わせれば、イスラム教の魅力はアフリカ人信徒をも平等に扱うことにあるので、植民地政府がいくらキリスト教を支持してもイスラム教の影響力を弱めることは難しいのである。プラントの考えでは、イスラム教もアフリカ人を文明化する役割を果たすことができるのだから、帝国議会で政府の提出したイスラム教学校の補助金法案が否決されたことは残念なことだったのである⁵⁴⁾。

プラントは欧米列強には植民地の現地民を文明化する義務があると意識していたが、中国の文化は高く評価しており、必ずしもヨーロッパ文明の優越を主張したわけではない。当時のヨーロッパ人が持っていた先入観の中には東洋人は人命を大事にしなすぎるといふ見方があったが、プラントは、アジアの国は人口密度が高く生活水準はヨーロッパほどではないのだから、ヨーロッパ人と異なる人生観をもって仕方がないと考えた。そして、人命軽視の風潮を改めるためにはキリスト教の教えそのものを無理やりに押し付けるのではなく、病人や孤児の世話、教育活動などの実践的な福祉活動の方が生活向上にも実際に役に立つので優先すべきであると見ていた⁵⁵⁾。ブ

ラントによると、ヨーロッパの歴史（キリスト教の歴史を含めて）を省みれば、ヨーロッパ人が優越的な立場から非ヨーロッパの民族を蔑視し「東洋的残酷さ」を非難することなど決してできないはずである。アジア人の生活向上に貢献したいのならば、先ずアジアの情勢を勉強し理解した上で、漸進的な努力をしていかなければならないのである⁵⁶⁾。

⑦ 「黄禍」に関する見解

19世紀末ごろから20世紀初期まで流行っていた、もう一つの帝国主義的標語として「黄禍」というものが挙げられる。おびただしい人口を持つ黄色人種が白色人種とその文明を支配するだろう、という恐れから生じ欧米で流行したこの思想の背景には、日清戦争と日露戦争で勝利を収め軍事・経済大国となった日本の興隆や、ハワイや北米への中国人・日本人の大量移民があった。事実プラントは、日清戦争時に顧問として外務省に提出した報告書のなかで、日本が勝利した場合は国際情勢が大きく変わるだろうと書いた。具体的には、ヨーロッパ列強が中国を支持しない場合は、日本の方が勝つだろう。そして日本と中国が同盟できるなら、かつてモンゴル人やトルコ人がユーラシア大陸の大部分を統一し、その支配をヨーロッパの周辺にまで広げたと同じように、中国人と日本人はヨーロッパにとって危険になるというのだった。しかしプラントの考えでは、この危険は政治的・軍事的なものではなく、経済的な危険であった。特に、日本の工業化が進むと欧米列強が目指していた中国の市場を独占し、欧米を締め出す恐れがあると見ていた⁵⁷⁾。

ちなみに、ある学者によると、このプラントの報告はヴィルヘルム二世が画家クナックフス H. Knackfuss (1848-1915) にいわゆる「黄禍の図」を描かせたきっかけとなっているそうである⁵⁸⁾。しかし、プラントの報告書と著述からは彼が懸念していたのが中国・日本の同盟による政治的・軍事的支配ではなく経済的支配であったことがわかる。たとえば「黄禍」という雑誌の記事のなかで、プラントは「黄禍」が黄色人種によって組織された運動ではなく、世界中の民族のヨーロッパ支配への反発から生じた動きであると書いた。それは、中国、日本、フィリピン、インドシナ、インド、ペルシア、中近東、エジプト、アフリカ、欧米列強の植民地のどこにも見られる、植民地支配者への不満と反発から生じたものなのである。プラントによると、真の「黄禍」はヨーロッパ人が自分の文明の尊さを忘れて、エキゾチックな東洋の美術、文化、思想などに夢中になることである。民芸がいくら優れていても、表面的近代化がいくら進んでいても、ミルヤスペンサーなどの思想を取り入れたとしても、ヒンドゥー教、仏教、神道の神々を信じ、一夫多妻の制度を持つ民族は、すべて文化の面では劣等であり尊敬すべきものではない⁵⁹⁾。要するに、日本などの国の文化を過大評価することによって文化の真の価値がわからなくなると、プラントは言わんとしているようである。

III. 結語

今まで見てきた事からわかるように、ブランドはドイツの世界進出を積極的に支持したという意味では帝国主義時代の代表的な存在であったと言える。しかし、ブランドは同時に中国の文明を特に高く評価し、ヨーロッパやキリスト教の歴史を振り返って見ればヨーロッパの文明が必ずしも絶対的なものとは言えないと考えていたことも事実である。また、植民地の現住民を教化する義務を強調し、中国やインド、アフリカ、フィリピンなどの植民地の現地人に対する列強の不正な政策を批判している。こういう意味では、ブランドはヨーロッパ文明を広げようという帝国主義時代の精神を意識しながらも、根本のところではヨーロッパ文明を絶対に優越的なものとする考えを採らず、かえって中国文明との比較によってそれを相対的なものとして考えていたと見るべきであろう。

* * *

(この論文は、1999年3月5日のヨーロッパ研究センター月例研究会で行われた発表に基づいたものである。)

註

- 1) レーニン著 堀江邑一訳『帝国主義論』東京：国民文庫社 1952年を参照。
- 2) 「移住植民地主義」“emigrationist colonialism”については、Woodruff D. Smith, *The German Colonial Empire* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1978), 3-4, 17-18を参照。
- 3) Hans-Ulrich Wehler, *Bismarck und der Imperialismus* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984)を参照。
- 4) 帝国主義の概念、理論については、Hans-Ulrich Wehler, (hrsg.), *Imperialismus* (Königstein: Athenaeum Verlag/Düsseldorf: Droste Verlag, 1979); Wolfgang J. Mommsen, *Imperialismustheorien*, 3. erweiterte Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987)を参照。
- 5) Pim den Boer, “Europe to 1914: The Making of an Idea,” in the *History of the Idea of Europe*, ed. by Kevin Wilson and Jan van der Dussen (London and New York: Routledge, 1993), 58-65.
- 6) Hans Schwalbe und Heinrich Seeman, (hrsg.) *Deutsche Botschafter in Japan 1860-73*. Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1974, Bd. 57a (Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1974), 20-21; Otto Schmiedel, *Die Deutschen in Japan* (Leipzig: K. F. Koehler, 1920), 41.
- 7) 中国駐在外交官としてのブランドの活動については、Richard F. Szimpl, *Max von Brandt and German Imperialism in East Asia in the Late Nineteenth Century* (PhD. Dissertation, University of Notre Dame, 1989)を参照。
- 8) [Memorandum] Max von Brandt, Berlin, Wiesbaden, 22 November, Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Bonn (PAAA), China 20, Bd. 29; *Promemoria* Max von Brandt, Berlin,

- 8 April 1895, PAAA, China 20, Bd. 29; *Promemoria* Max von Brandt, Berlin, 9 April 1895, PAAA, China 20, Bd. 29. ブラントと日清戦争の問題については Richard F. Szippl, “End of the Century Japan through German Eyes: Max von Brandt and Japan, 1894-1914,” *German History* 9 (1991), 310-317 を参照。
- 9) Privatbrief Max von Brandt Wiesbaden, 15. Februar 1898, PAAA, China 20, Nr. 1, secr., Bd. 37; [Memorandum] Max von Brandt, Berlin, 15. März 1899, PAAA, China 22, Bd. 2. 膠州湾租借の交渉については Szippl, *Max von Brandt and German Imperialism in East Asia*, pp. 179-19 を参照。
- 10) Privatbrief Brandt an Bülow, Weimar, 19. Oktober 1900, PAAA, China 24, Bd. 1; Brandt an Richthofen, Weimar, 30. August, 1901, PAAA China 24. Bd. 1; Brandt an Holstein, 21 September 1900, PAAA, Nachlaß Holstein. ブラントと義和団事件については Richard F. Szippl, “A German View of the Boxer Rebellion in China: Max von Brandt and German Interests in China at the turn of the Century,” 南山大学『アカデミア』第 58 号 1993 年 9 月, 47-76 を参照。
- 11) Max von Brandt, “China in ethischer, industrieller und politischer Beziehung. Zwei Vorträge gehalten in der Abteilung Berlin-Charlottenburg der Deutschen Kolonialgesellschaft 1898-1899,” *Verhandlungen der Abteilung Berlin-Charlottenburg der Deutschen Kolonialgesellschaft 1898/1898* 3 (1898/99), 53.
- 12) Max von Brandt, *Der Chinese in der Öffentlichkeit und der Familie wie er sich selbst sieht und schildert in 82 Zeichnungen nach chinesischen Originalen* (Berlin: D. Reimer, 1911), 3-4.
- 13) Max von Brandt, *Die chinesische Philosophie und der Staats-confucianismus* (Stuttgart: Strele und Moser, 1898), 96.
- 14) Max von Brandt, “China, Japan, Korea und die neueste Geschichte Ostasiens,” in [Helmholts] *Weltgeschichte*, 9 Bde., 2. Aufl., hrsg. von Arnim Tille (Leipzig und Vienna: Verlag des bibliographischen Instituts, 1913-1922), 1: 114.
- 15) Max von Brandt, “Die Grundlagen der chinesischen Kultur,” *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 2 (9 Mai 1908), 577.
- 16) Max von Brandt, “Das Reich der Mitte im Altertum,” in Friedrich von Hellwald, *Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, 4 Bde. 4. Aufl., hrsg. von Max von Brandt et al. (Leipzig: Verlag von P. Friesenhahn, 1896-1898), 1: 219.
- 17) *Ibid.*, 1: 214-215.
- 18) Max von Brandt, *Aus dem Lande des Zopfes. Plaudereien eines alten Chinesen* 2. Aufl. (Leipzig; G. Wigand, 1898), 23-26.
- 19) Max von Brandt, “Das Reich der Mitte,” 1: 229.
- 20) Ratibor an Bülow, Nr. 44 Weimar, 23 November 1909, PAAA, China 24, Bd. 80.
- 21) Max von Brandt, *Dreiunddreißig Jahre in Ost-Asien: Erinnerungen eines deutschen Diplomaten*, 3 Bde. (Leipzig: O. Wigand, 1901), 1: 46.
- 22) Richard F. Szippl, “The Cross and the Flag: Christian Missions in Late Nineteenth-Century China from the Perspective of the German Diplomat Max von Brandt,” *Mission Studies*, Vol. XIV 1 & 2, 27 & 28, 1997, 175-202.
- 23) Brandt an Bismarck, Peking, 18 July 1886, Bundesarchiv Abteilung III, Potsdam

- (ehemaliges Zentrales Staatsarchiv der DDR) China 3, Bd. 3, Filmnummer 3064/38901.
- 24) Brandt an Caprivi, A. Nr. 156, Peking, 25 July 1891 PAAA, China 6, Bd. 18.
- 25) Max von Brandt, *Dreiunddreißig Jahre in Ost-Asien: Erinnerungen eines deutschen Diplomaten*, 3 Bde. (Leipzig: O. Wigand, 1901), 3: 91.
- 26) Max von Brandt, "Osiasische Probleme," *Deutsche Rundschau* 81 (November 1894), 262.
- 27) Max von Brandt, "Die christlichen Missionen in China," *Die Umschau*, 1 (1897), 843-44.
- 28) 外務省への報告については, Privatbrief Brandt an Bülow, Weimar, 19. Oktober 1900, PAAA, China 24, Bd. 1; Brandt an Richthofen, Weimar, 30. August, 1901, PAAA China 24, Bd. 1; Brandt an Holstein, 21 September 1900, PAAA, Nachlaß Holstein を参照。新聞・雑誌の記事については, 次者を参照。Max von Brandt, "Die chinesische Krisis," *Die Woche* 4 (3. November 1900), 1956; "Aus Süd und Ost," *Deutsche Rundschau* 105 (November 1900), 303; "Die Wirren in China," *Die Post* (29. Juli 1900); "Was man aus der Geschichte lernen konnte und sollte," *Deutsche Revue* 25, 3 (August 1900), 227; "Einkehr und Umkehr," *Finanzchronik* (1. September 1900).
- 29) Max von Brandt, "Was man aus der Geschichte lernen könnte und sollte," *Deutsche Revue* 25, 3 (August 1900), 227.
- 30) Max von Brandt, "Die chinesische Frage vom deutschen wirtschaftlichen Standpunkt aus," *Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 3 (1900): 762.
- 31) Max von Brandt, "Die Diplomatie der Großmächte und die Wirren in China," *Deutsche Revue* 25, 3 (Juli 1900), 103.
- 32) Max von Brandt, "Die Boxer-revolution in China," *Neue Freie Presse* (10. Juni 1900); *Zeitfrage. Die Crisis in Südafrika, China, commerciales und politisches. Kolonialfragen* (Berlin: Gebrüder Paetel), 270.
- 33) Max von Brandt, "Was man aus der Geschichte lernen könnte und sollte," *Deutsche Revue* 25, 3 (August 1900), 225.
- 34) Max von Brandt, "Die Grundlagen der Japanischen Kulturentwicklung", *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft Kunst und Technik* 2 (26 Dezember 1908), 1633.
- 35) *Ibid.*, 1638.
- 36) Max von Brandt, "Die Entwicklung Japans", *Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 6 (1903), 91-93.
- 37) Max von Brandt, "Das alte und das neue Japan", *Hochland* 1 (1904), 71.
- 38) Max von Brandt, "China, Japan, Korea," 208-209.
- 39) Max von Brandt, "Der Kampf um Ostasien", *Deutsche Rundschau*, 125 (Oktober 1905), 113-114.
- 40) Max von Brandt, "Lafcadio Hearn. Volksglaube und Volkssitte in Japan," *Deutsche Rundschau*, 105 (Mai 1900), 70-72.
- 41) Max von Brandt, "Das heutige Britisch-Indien," *Deutsche Rundschau* 99 (Juli 1899), 383-389.
- 42) Max von Brandt, "Rudyard Kipling," *Deutsche Rundschau* 100 (Dezember 1899) 395-396.
- 43) Max von Brandt, "Das heutige Britisch-Indien," *Deutsche Rundschau* 99 (Juli 1899), 362-391.

- 44) Max von Brandt, "Ex Oriente Lis," *Deutsche Revue* 24, 1 (März 1899) 362; "Das spanisch-amerikanische Konflikt," *Cosmopolis. Internationale Revue* 10 (Juni 1898), 839-840.
- 45) Max von Brandt, "Die englische Kolonialpolitik und Kolonialverwaltung," in *England in deutscher Beleuchtung*, hrsg. von Dr. Th. Lenschau (Halle, Gebauer-Schwetschke, 1907), 47-48.
- 46) *The Writings in Prose and Verse of Rudyard Kipling*, 1903. Vol. 21, *Five Nations* (New York: Charles' Scribner's Sons, 1903), 78-80.
- 47) Max von Brandt, *Fremde Früchte* (Stuttgart: Verlag von Strecker und Schroder, 1904), 95-96.
- 48) Max von Brandt, "Unsere Kolonien," *Deutsche Geographische Blätter* 17 (1894), 202.
- 49) Max von Brandt, *Kolonien und Flottenfrage* (Berlin, D. Reimer, 1898), 15.
- 50) Max von Brandt, "Was verstehen wir von Kolonien?" *Deutsche Revue* 30, 4 (Dezember 1905): 302-303.
- 51) Max von Brandt. "Unsere Kolonien," 200.
- 52) *Ibid.*, 200-201.
- 53) Max von Brandt, "Die Entwicklung der deutschen Kolonien," *Deutsche Rundschau* 147 (Mai 1911), 306.
- 54) *Ibid.*, 307.
- 55) Max von Brandt, "Orientalische Grausamkeit und was wir zur Abhilfe tun können" *Deutsche Revue* (Dezember 1909), 355-359.
- 56) *Ibid.*, 359.
- 57) Promemoria Max von Brandt, Berlin, 8 April 1895, PAAA, China 20, Bd. 29.
- 58) Heinz Gollwitzer, *Die Gelbe Gefahr. Geschichte eines Schlagwortes. Studien zum imperialistischen Denken* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962), p. 210.
- 59) Max von Brandt, "Die Gelbe Gefahr," *Deutsche Revue* 36, 2 (April 1911), 63-64.

スペイン憲法下における人権保障制度の充実

黒田清彦

はじめに

1. 外国人の地方選挙権・被選挙権 (13条2項)
 - 1-1. マーストリヒト条約前
 - 1-2. マーストリヒト条約後
2. 死刑の廃止 (15条)
 - 2-1. 平時における廃止
 - 2-2. 全面的廃止
3. 良心的兵役拒否 (30条2項)
 - 3-1. 憲法制定前
 - 3-2. 憲法による容認と特別法
 - 3-3. 今後の展望
4. 離婚 (32条2項)
 - 4-1. 第二共和制以前
 - 4-2. 第二共和制下
 - 4-3. フランコ時代
 - 4-4. 民法改正
5. オンブツマン (54条)
 - 5-1. 緒説
 - 5-2. 制度の概要

はじめに

制定 (1978年10月31日) および公布・施行 (同年12月29日) から20年を経たスペイン憲法の特徴の一つとして、広範囲にわたる基本的人権の保障が挙げられる。今世紀における諸国の憲法の中で、最も進んだ「権利の章典」と称しても過言ではなからう。

まず、同憲法は、「人間の尊厳」・「基本的人権の不可侵性」・「人格の自由な発展」ならびに「法律および他者の権利」の尊重を謳い (10条1項)、基本的人権の解釈基準として、1948年の国連による世界人権宣言および人権に関する国際条約・決議を挙げる

(同条2項)。他方、基本的人権がすべての公権力を拘束すること、および基本的人権を規制する場合でもその本質的内容を変更できないことが定められる(53条1項)と同時に、司法権による保護、特に憲法裁判所に対する憲法訴願(人権保護訴訟)が認められる(同条2項)。個別的には、プライバシー権および肖像権(18条1項)、情報アクセス権(知る権利:20条)、年齢的・身体的または精神的な弱者の保護(39・49・50条)、健康権(43条)、文化アクセス権(44条1項)、環境権(45条)、消費者保護(51条)など、現代的な社会権をはじめとする人権保障、さらには亡命権・地方選挙権など外国人の人権保障(13条)も注目される。そして、これらの人権保障の担保として、護民官(オンブツマン)制度を設けることが規定された(54条)。

この他、スペインにおいて重要な社会的存在であるカトリック教との関係では、同国憲法は、国とカトリック教会との協力関係を維持しつつ宗教の自由を保障する(16条)一方、離婚の容認を主張する進歩的勢力とこれに反対するカトリック教会をはじめとする保守的勢力との相克の間で、「離婚(divorcio)」という用語は避けたものの「解消(disolución)」という言葉によってその容認の可能性を射程に捉えた(32条2項)。また、国防との関連においては、国防の権利および義務を定めると同時に良心的兵役拒否を認め(30条1・2項)、戦時における軍刑法による場合を除き、平時における死刑を廃止した。このように、スペイン憲法の立法者は、伝統的価値観と進歩的価値観との調和に苦心したことが窺われる。

以上のような人権保障規定も単なるプログラム規定にとどまる限り、意味はない。この点、スペインの立法者は精力的に制度の具現化に取り組んできている、と評価できよう。本稿では、公布後20年を経て、具体化または進展した人権保障制度のうち、特に話題性のあるものとして、1)外国人の選挙権および被選挙権、2)死刑制度の廃止、3)良心的兵役拒否、4)離婚、および5)オンブツマンの五つを取り上げる。

1. 外国人の地方選挙権・被選挙権(13条2項)

1-1. マーストリヒト条約前

スペイン憲法は、その第13条第1項において、外国人の基本的人権を保障する旨の一般原則を宣言し、第2項において、在留外国人の地方(厳密には市町村)選挙権につき規定する。すなわち、「スペイン人のみが第23条に認められた権利の資格者とする。但し、相互主義の規準に従い、条約または法律により、市町村選挙における選挙権につき定めることができる場合は、この限りでない。」と。第23条に認められた権利とは、参政権をはじめとして公事(asuntos públicos)に参加する権利のことであり、これを言い換えれば、選挙権も被選挙権もスペイン人にのみ与えられるとしながらも、市町村選挙における選挙権だけは、外国人にも認める可能性を留保したのである。そ

して、これを受けて、1985年の選挙制度一般に関する組織法（LEY ORGANICA 5/1985, de 19 de junio, del Régimen Electoral General）¹⁾は、「条約によりスペイン人に同じ選挙権を認めている国の人間に限り」外国人の市町村選挙権を認めていた（同法176条1項）。

外国人の地方選挙権については、我が国でも1995年に、定住外国人の地方選挙権を法律で付与することは憲法上禁止されないとする最高裁判決（最判平成7年2月28日・民集49巻2号639頁）が出て注目を浴びたが、立法による具体化は進んでいない²⁾。これに対して、ヨーロッパでは、以前から定住外国人の地方選挙権を認める動向があった。たとえば、1989年2月14日には、当時の西ドイツ北部のシュレスウィヒ・ホルシュタイン州は、5年以上居住する欧州6ヶ国（デンマーク・アイルランド・オランダ・ノルウェー・スウェーデン・スイス）の外国人に市町村選挙の選挙権を付与する法案を可決しているし、翌日には、ハンブルグ市議会で、8年以上居住する外国人に同市の区議会選挙で投票することを認める法案が可決されている。さらに、周知の如く、1992年2月7日にオランダのマーストリヒトで調印された欧州連合（マーストリヒト）条約は、加盟国の国民が欧州市民として、欧州議会の選挙および居住する自治体議会の選挙において選挙権のみならず被選挙権をも付与されることを認めた（同条約G条）。

1-2. マーストリヒト条約後

フランコ時代から欧州復帰を念願としていたスペイン（EC加盟条約調印・批准は1985年）であるから、マーストリヒト条約に調印したのは言うまでもない。しかしながら、前述の憲法規定は、在留外国人の地方選挙における被選挙権を認めていない。そこで、スペイン政府は、1992年4月24日の閣議決定に基づき、憲法第95条第1項の規定に従い、国内に在住する欧州市民にスペインの市町村選挙における被選挙権を付与することにつき違憲性の有無を宣告するよう、憲法裁判所に求めた。これに対して、憲法裁判所は、EEC創設ローマ条約の第8B条第1項となる上述のマーストリヒト条約規定が憲法第13条第2項に違反すること、および、その合憲性を得るためには憲法第167条に定められた手続き（憲法の部分改正）によるべきことを宣告した³⁾。これを受けて、政府は、憲法第167条の規定に従い、憲法改正案を国会に提出し、同草案は、1992年6月22日に衆議院本会議、同月30日に参議院本会議で可決された。すなわち、憲法第13条第2項の但し書に規定された「市町村選挙における選挙権（el derecho de sufragio activo en las elecciones municipales）」は、「市町村選挙における選挙権および選被選挙権（el derecho de sufragio activo y pasivo en las elecciones municipales）」と改められたのである。これに伴い、1985年の選挙制度一般法は、1997年に改正され（Ley Orgánica 1/1997, de 30 de mayo）、選挙権者に関する第176条

および被選挙権者に関する第 177 条に具体的な規定が置かれることになった。すなわち、選挙権者については、① EC 条約にいう欧州市民であること、および②スペイン人選挙権者との同一の要件（たとえば 18 歳以上）を備えていることが要求され、被選挙権者については、これに加えて、③本籍国においても被選挙権を有すること、および④選挙が行われる市町村において司法手続きによる強制執行を受けたことがないことが要求される。

2. 死刑の廃止 (15 条)

2-1. 平時における廃止

スペインにおいては、第二共和制の 1932 年から 1934 年の一時期を除き、死刑は存在した⁴⁾。しかし、フランコ没(1975 年 11 月)後の政治状況の変化に伴い、政党(左翼・中道左派)や知識人の死刑廃止論が強まり、一般市民の間でも死刑反対の運動が高まった。憲法草案(14 条)では、生命権を保障し、拷問や非人道的ないし品位を傷つける刑罰を禁止するにとどまっていたが、このような世論を背景として、制憲国会において当時の野党第一党であった PSOE (Partido Socialista Obrero Español: スペイン社会主義労働者党)が死刑廃止を盛り込んだ憲法修正案を提出し、野党第二党の PCE (Partido Comunista de España: スペイン共産党)その他の賛成によって、死刑廃止を規定する第 15 条が成立したのである。ただ、戦時においては、軍刑法の定めるところにより死刑が認められる余地を残した(同条但し書)。この例外は、1985 年 12 月 9 日の組織法により承認された軍刑法典において詳細に規定された。もっとも、そこでは、死刑を絶対的法定刑とすることを禁止された(軍刑法前文第 5)。つまり、「死刑または……」とか「死刑を科すことができる」という規定は許されるが、死刑しか選択の余地がない規定は認められなかった。

2-2. 全面的廃止

このように、スペインでは例外的に死刑が認められていたのであるが、死刑撤廃の世界的潮流と国内世論に押されて、ついに立法者は死刑制度の全面的廃止に踏み切った。すなわち、1995 年 11 月 27 日、「戦時における死刑の廃止に関する組織法第 11 号 (LEY ORGANICA 11/1995, de 27 de noviembre, de abolición de la pena de muerte en tiempo de guerra)」が国会で成立、翌日公布された(官報 284 号)。同法の立法理由(Exposición de Motivos)では、死刑の全面的廃止に至った背景として、近年における諸国の立法動向および国際的動向——市民的及び政治的権利に関する国際規約の第二選択議定書(いわゆる死刑廃止議定書)、死刑廃止に関して 1994 年 10 月 4 日に欧州会議において採択された決議第 1044 号および勧告第 1246 号——が挙げら

れている。

3. 良心的兵役拒否 (30 条 2 項)

3-1. 憲法制定前

スペインでは、1959年に初めて良心の抵抗に基づく兵役拒否事件が起こった。資料不足のため詳細は不明であるが、この事件では、2人のエホバの証人が10数年にわたる禁固刑に服したようである⁵⁾。1970年に、政府は良心の抵抗に基づく兵役拒否を認める法案を国会に提出したが、否決された⁶⁾。「武器を以て祖国に奉仕することはスペイン人の名誉の証 (título de honor) である」(スペイン国民憲章⁷⁾: Fuero de los Españoles 7条)との認識が未だ根強かったのである。そして、1973年12月19日法により軍刑法典が改正されて、兵役拒否者には3年を超え8年以下の禁固刑が科せられることになった(同法 383 条の 2)。しかしながら、フランコ後の自由化の動きの中で、1976年12月に、政府は、宗教上の理由に基づく良心の抵抗を理由に兵役を拒む者に対しては、入隊延期を認め、その間の品行が方正であれば予備役に編入するという措置を採ることを政令 (REAL DECRETO 3011/1976, de 23 de diciembre : 1977 年 1月5日付官報 4号) で定めた。

3-2. 憲法による容認と特別法

以上のような経過を経て、スペイン憲法は、その第30条第2項において、良心の抵抗に基づく兵役拒否を権利として認め、その場合には社会的代替役務を課すことを定めたのである。これを受けて、1984年には、旧兵役法 (1968年7月27日法) は廃止され、新たな兵役法 (LEY 19/1984, de 8 de junio, del servicio militar) が制定・公布されると同時に、「良心の抵抗および社会的代替役務を規律する法律第48号 (LEY 48/1984, de 26 de diciembre, reguladora de la objeción de conciencia y de la prestación social sustitutoria) が制定・公布された (1984年12月28日付官報 311号)。この良心的兵役拒否法の前文には触れられていないが、同法制定の前年2月7日に、ストラスブールの欧州議会が良心的兵役拒否を基本的人権として認める決議を採択したことが、当時 EC 加盟に全力を挙げていたスペインの立法者に拍車をかけたことは、想像に難くない。

良心の抵抗に基づく兵役拒否は、総理府に設置された「良心の抵抗全国会議 (Consejo Nacional de Objeción de Conciencia)」において審査される。同会議は、政府の任命による裁判官を議長として、司法大臣の任命による1名と国防大臣の任命による1名の他に、良心的兵役拒否により社会的代替役務を終えた者から1名とそれ以外の1名 (いずれも総理府長官が任命) の計5名から成る (同法 13条)。ここで兵役拒否

を認められた者は、環境保護や自然保護の活動、地域活動や青少年・高齢者・障害者・少数民族などの保護活動、アルコールや薬物の中毒者の社会復帰を援護する活動、保健衛生活動、国際協力プログラム参加などの奉仕活動が予定されており、社会的代替役務が武器の使用を要するものであったり、軍事施設に属するものであることは禁止される（同法6条）。その奉仕期間は、兵役と同じ15年が定められているが、これは兵役同様、待命・現役・予備役の全期間を包含するものであって、現役として奉仕するのは18ヶ月から24ヶ月である（同法8条）。ちなみに、兵役の場合は、原則12ヶ月である（兵役法28条）。

3-3. 今後の展望

良心的兵役拒否者の果たすべき社会的代替役務は以上の如くであるが、実は、近年、スペインにおいては兵役そのものを廃止しようという声が強まっている。報道によれば、一方では予算削減の必要、他方では徴兵制度による軍運営の非効率性が挙げられている。良心的兵役拒否の手續を採らない若者の中にも、軍隊を忌避する傾向は以前から見られたし、消極的な兵を訓練するよりは、志願制度に一本化する方が望ましいとの政府筋、特に軍当局の意向が表明されている。したがって、近い将来、徴兵制度すなわち兵役は、スペインから姿を消すことが予測される。

4. 離婚（32条2項）

4-1. 第二共和制以前

スペインでは、1554年にフェリーペII世がトレントの公会議（1545～1564年）の教会法規範を勅令として国内に公布して以来、後に述べる第二共和制の一時期を除き、離婚は禁止されていた。1889年7月24日に公布された民法典でも、教会婚（双方または一方がカトリック教徒の場合）と民事婚（いずれも非カトリック教徒の場合）のいずれの場合にも、離婚を認めていない。もっとも、離婚を意味する言葉 *divorcio* は使われていた。しかし、それは、いわゆる卓床離婚すなわち食卓と寢床からの離婚、換言すれば法的には婚姻関係は持続しつつも別居するというものであった。その意味では、部分的ないし不完全な離婚であったが、変則的にせよ、当事者は法的に婚姻関係にあるから、新たな婚姻をなすことはできなかった⁸⁾。

4-2. 第二共和制下

1931年に成立した第二共和制においては、同年12月9日の共和国憲法が、一方では国が国教としての宗教を持たないことを宣言し（3条）、他方では正当な事由がある場合における離婚を認めた（43条1項）。これを受けて、1932年3月2日の離婚法は、

具体的な規定を設けた。カトリック教会がこれに反対したのは当然であるが、合意離婚の場合には、一時的な感情に駆られて早まった決断をする危険を避けるため何度も裁判所に出頭することを義務づけられたためであろうか、1939年9月23日にフランコ政権下で離婚法が廃止されるまでの7年半の間に、実際に離婚した者は、全人口の0.9%に過ぎなかった⁹⁾。

4-3. フランコ時代

フランコ時代においては、夫婦は一なるもの、婚姻は解消できないもの(uno e indisoluble)とされ(前述のスペイン国民憲章22条2項)、当然離婚は認められていなかった。前述の如く、1932年の離婚法が廃止された結果復活した民法典の当該規定(104条～107条)にあるdivorcio(離婚：内容的には不完全離婚すなわち別居)という言葉もseparación(別居)という言葉に代えられた(1958年4月24日民法改正)。これに対して、新憲法第32条は、第1項において婚姻締結における男女平等を謳った後、第2項において、「法律は、婚姻の形式、婚姻をなすための年齢および能力、夫婦の権利および義務、別居および婚姻解消の事由ならびにその効果について定めるものとする」と規定する。ここで離婚(divorcio)を明言せずに、別居および婚姻解消(separación y disolución)への言及にとどめたのは、離婚容認派と離婚否認派とのせめぎ合いの末の妥協の結果である¹⁰⁾。つまり、離婚を容認するにせよ否認するにせよ、これを民法に委ねたということである¹¹⁾。しかしながら、離婚容認の可能性を残したのは、明らかに破綻した婚姻を解消して、人生をやり直したいとする当事者の意図を尊重するためである¹²⁾。

しかしながら、離婚の容認を求める世論は、憲法制定以前から根強く、1975年フランコが死亡する直前に行われたある調査(雑誌Destino)によれば、62パーセントの国民が離婚容認に賛意を表明していた¹³⁾。この結果は、前年イタリアで行われた離婚法をめぐる国民投票の結果とほぼ同じであり、上述の規定を置いた新憲法の下で様々な自由化が進むフランコ後のスペインでも離婚を認める民法改正が行われるであろうことは、十分に予想された。

4-4. 民法改正

結局、スペインにおいて離婚が法的に認知されたのは、1981年である。すなわち、「民法典中の婚姻に関する規定を改正し、婚姻の無効、別居および離婚の事由ある場合において遵守すべき手続を定める法律(LEY 30/1981, 7 de julio, por la que se modifica la regulación del matrimonio en el Código Civil y se determina el procedimiento a seguir en las causa de nulidad, separación y divorcio.: 1981年7月20日付官報172号)によって、民法典第1編の婚姻に関する第4章が全面改正され

た¹⁴⁾。

改正民法は、第 85 条において、民事婚たと教会婚たとを問わず、婚姻が①夫婦の一方の死亡または死亡宣告および②離婚によって解消することを定めた上で、第 86 条において離婚原因を列挙する。第一に、裁判所に対して別居¹⁵⁾ 請求の訴えが提起された後、1 年以上実効的な夫婦共同生活がないことが挙げられる。これには、別居請求が①夫婦の合意により提訴された場合と、②夫婦の一方から個別的に提訴された場合とがあり、前者については婚姻締結から 1 年を経過していること、後者については、別居請求に対する判決が確定しているか、または提訴後の事実上の別居期間中に判決が言い渡されていないことが条件とされる（民法 86 条 1・2 号）。第二は、2 年以上実効的な夫婦共同生活がないことである。これには、①夫婦がその自由な意思に基づいて事実上の別居を合意した後もしくは別居判決が確定した後または夫婦の一方の失踪宣告の後、2 年を経て夫婦のいずれかが離婚を請求する場合と、②事実上の別居を始めるときに夫婦の一方が別居原因に当たる行為をなしていたことを、他方が証明することを条件として、離婚請求が認められる場合とがある（同条 3 号）。第三は、5 年以上実効的な夫婦共同生活がないことであり、この場合には特に条件はない（同条 4 号）。最後に、配偶者、その尊属または卑属の生命に対する侵害につき確定判決において有罪とされたことが挙げられる（同条 5 号）。いずれの場合においても、離婚による婚姻の解消は、これを宣告する判決の確定によってのみ効力を生ずる（民法 89 条）。

5. オンブツマン

5-1. 緒説

憲法第 54 条は、次のように規定する。すなわち、「組織法は、本編に定められた権利の保護のため、国会により任命された高等受任機関たる護民官（Defensor del Pueblo）の制度を定めるものとする。護民官は、この目的のため、行政府の活動を監視し、国会に報告を行うことができる」。1978 年憲法が 18 世紀初頭のスウェーデンに起源を発する Ombudsman（北欧諸語ではオンブツマンと発音される）制度の導入を宣言したのは、フランコ後の民主法治国家の原則や理念、とりわけ基本的人権を保障する制度の一つと考えられたからであることは、明らかである。この規定を受けて、スペインでは、1981 年に「護民官法（LEY ORGANICA 3/1981, de 6 de abril, del Defensor del Pueblo）」が制定・公布された（1981 年 5 月 7 日付官報 109 号）¹⁶⁾。

5-2. 制度の概要

護民官の目的は基本的人権の擁護にあるから、正当な利益を主張する者であれば誰でも護民官に訴えることができるのであって、行政官庁がその権限事項について苦情

を申し立てるのでない限り、護民官に訴える者の形式的資格は一切問われない（護民官法 10 条）。護民官は、国会（衆参各議院における 5 分の 3 以上の賛成）によって任命される（同 2 条 4 項）。被選資格に特別の制限はない（同 3 条）が、今までの例では、元裁判官や法学教授が任命されている。護民官は、これに準ずる補佐官 2 名（同法 8 条）に補佐され、国会職員の待遇を受けるスタッフ（同 35 条）を指揮して、申し立てられた苦情の処理のみならず、職権による調査権限も有する（同 9 条他）。

スペインの護民官は、1981 年法の後、自治州レベルでも設けられてきているが、いずれも国会または自治州議会により任命されるのであって、たとえばフランスのメディアトゥール（Mediateur）やイギリスの議会コミッショナー（Parliamentary Commissioner for Administration）のように、行政府から任命されるのではない。その意味では、スペインの護民官は、行政監察機関として公平に職務を遂行することができる。ただ、その権限に法的強制力がないことは、他の諸国におけると同様であって、護民官は、行政に対し、勧告・示唆・注意を行うことができるに過ぎない。しかし、だからと言って護民官の存在意義が過小評価される筋合いのものではなく、その機能が実効的に作用していることは広く認められている。他方、護民官は、憲法裁判所に違憲訴訟を提起する資格を有する（憲法 162 条 1 項）。任命機関の行為である立法をも問題にすることができるという点において、護民官の地位の独立性が強化されていると言えよう。ヨーロッパ連合に関する 1992 年のマーストリヒト条約に基づいて創設される予定のヨーロッパ・オンブツマンは、このスペインの制度を模範としていると聞く。

註

- 1) 組織法（Ley Orgánica）というのは、法律の中でも、憲法の基本原則や国政の根本に関わる特に重要な法律を指す。具体的には、基本的人権に関する法律、自治州の条例を承認する法律、選挙制度一般に関する法律、その他憲法の各条項において特に定められた法律であって、その承認、改正または廃止については、衆議院における絶対多数決（350 の定数のうち 176 以上による可決）を要する（憲法 81 条）。さらに、その重要性に鑑み、組織法に関する議事は常に本会議で行う（委員会に付託できない）ことが要求され（同 75 条）、内閣に立法権を委任することもできない（同 82 条）。
- 2) 1998 年 10 月、民主党と平和・改革（当時）は、永住外国人に地方選挙権を与える法案を衆議院に共同提出、同年 12 月には、共産党が被選挙権も含めた法案を提出した。しかし、自民党などでは慎重論も強く、いずれの法案も継続審議となったままである。
- 3) スペイン憲法によれば、憲法の根本に関わる場合、すなわち憲法の全面改正または主権・政体・基本的人権もしくは王位に関する規定の改正の場合には、まず国会議員、内閣または自治州議会による改正の発案を受けて、国会審議が行われ、各議院において総議員の 3 分の 2 以上による「改正原則」が可決される。その後、国会（衆参両議院とも）は解散され、総選挙が行われる。総選

- 挙によって成立した新国会において初めて改正草案が作成・審議され、各議院において総議員の3分の2以上による賛成を以て改正草案が可決され、国民投票に付される(以上憲法168条)。これに対して、その他の部分的改正の場合には、改正発案の主体は同じであるが、具体的な改正案が国会で審議され、各議院において総議員の5分の3以上の賛成を以て可決される。改正草案が両議員の可決を得られなかったときは、各議院から同数ずつ選出された委員による混合委員会が設置され、ここで新たな改正案が作成されるが、その採択に要する表決数は、衆議院では総議員の3分の2以上、参議院では総議員の過半数である。この部分的改正の場合には、国民投票による承認は絶対的要件ではないが、いずれかの議院の10分の1以上の議員から請求があれば、国会における可決の日から15日以内に国民投票に付すことが義務づけられている(以上憲法167条)。1992年の改正に際して、政府は、憲法裁判所に対し、国民投票の必要性につき打診したが、憲法裁判所は、国民投票に諮るまでもないと回答しており、国民投票は実施されなかった。
- 4) 1932年の刑法改正で廃止されたが、1934年にアナーキストによる犯罪につき復活、1938年にはフランコ政権下で全面復活した。
- 5) Oficina de Información Diplomática, Especial Constitución, Reportaje No. 7, "LAS FUERZAS ARMADAS, en la nueva Constitución española", Ministerio de Asuntos Exteriores, 1979, pág. 3.
- 6) Oficina de Información Diplomática, 前掲註(5), loc. cit.
- 7) スペイン国民憲章は、フランコ時代に実質的意義における憲法を構成していた七つの基本法(Leyes Fundamentales)の一つで、スペイン国民の基本的人権および義務を宣言する、全3編36ヶ条から成る法典である。
- 8) ラテン語で *divortium a mensa et thoro*。この *mensa* (食卓) と *thoro* (寝床) は、論者によっては逆のこともある。
- 9) Abella Santamaría, Jaime, "Ley del Divorcio", Cuadernos de Documentación 8, Instituto Nacional de Prospectiva, Madrid, 1980, pag. 11.
- 10) 制憲国会においては、共産党(PCE)が離婚を容認する憲法規定を提案したが、当時の政権党民主中道連合(UCD)から「適切でも受容できるものでもない(ni conveniente ni aceptable)」として拒絶された(Oficina de Información Diplomática, Especial Constitución, Reportaje No. 14, "LA FAMILIA en la nueva Constitución española", Ministerio de Asuntos Exteriores, 1979, pág. 3)。この問題をめぐる国会審議については、Pérez-Llantada y Gutiérrez, Jaime, 'Matrimonio-Familia en la nueva Constitución Española', en "Lecturas sobre la Constitución Española", I (2 ed.), coordinado por R. Fernández Rodríguez, Tomás, Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1979, págs. 85 y sigtes. に詳しい。
- 11) Alzaga Villaamil, Oscar, "Comentario Sistemático a la Constitución Española de 1978", Ediciones del Foro, Madrid, 1978, pág. 287; Centro de Estudios Constitucionales, "Constitución Española", Edición Comentada, Madrid, 1979, pág. 93; Garrido Falla, Fernando, y otros, "Comentarios a la Constitución", 2 ed., Editorial Civitas, Madrid, 1985, pág. 689.
- 12) Sánchez Goyanes, Enrique, "El Sistema Constitucional Español", Paraninfo, Madrid, 1981, pág. 169.
- 13) Oficina de Información Diplomática, 前掲註(10), págs. 3-4。同年における別のアンケート(Foessa社)によれば、特定の場合に離婚を認めるべきかとの問いに対して、71.6%が「はい」

と答えている(18%が強く賛成, 53.6%が賛成)。しかし, 小さな子供がいる場合には, 85.2%が離婚すべきではないと答えている (Pérez-Llantada y Gutierrez, ob., cit., 前掲註(9), pág. 103)。さらに, 別の雑誌 (同年3月の Blanco y Negro) によれば, 離婚容認賛成派の理由として, 人生のやり直し (63%), 自由の一形態 (23%), 子供の環境改善 (23%) が挙げられている (Oficina de Información Diplomática, 前掲註(9), pág. 3)。

14) 翻訳として, 埴陽子「1981年スペイン婚姻法仮訳」産大法学 (1982年) 第16巻第2号32頁以下の他, 本稿末尾に掲げた解説がある。

15) 民法第82条は, 別居原因として, 以下のものを挙げる。

1. 正当な理由のない家庭遺棄, 婚姻上の不貞, 侮辱的または愚弄的行為, その他婚姻上の義務の重大なまたは反復的な違反。

夫婦の双方により自由に合意された事実上の別居, または別居を主張する一方の配偶者によって強行された事実上の別居が既に存在するときは, 婚姻上の不貞を原因として援用することはできない。

2. 共通の子に関する義務, または夫婦の一方の子にして家庭で共に生活する子に関する義務の重大なまたは反復的な違反。

3. 6年を超える期間の自由剝奪刑の宣告。

4. アルコール中毒, 薬物中毒または精神錯乱。但し, 他方の配偶者または家族の利益が共同生活の停止 (suspensión) を要求する場合に限る。

5. 自由に合意された6ヶ月間の夫婦共同生活の実効的中止 (cese efectivo)。夫婦の一方が他方に対し, その結果につき明示的に警告した上で, 合意することを確信を以て請求したときは, この合意が自由に得られたものとみなす。

6. 3年間の夫婦共同生活の実効的中止。

7. 第86条第3号, 第4号および第5号にの定められた条件における原因のいずれか。

16) 南山法学第7巻第1号 (1983年) 83頁以下に全文拙訳がある。

参考文献

Oficina de Información Diplomática, Especial Constitución, Reportaje, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1979.

Alzaga Villaamil, Oscar, “Comentario Sistemático a la Constitución Española de 1978”, Ediciones del Foro, Madrid, 1978.

De Esteban, Jorge (Con la colaboración de Javier García Fernández), “Constituciones Españolas y Extranjeras”, I y II, Taurus, Madrid, 1977.

R. Fernández Rodríguez, Tomás (coordinación), “Lecturas sobre la Constitución Española”, I, 2 ed., Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1979.

R. Fernández Rodríguez, Tomás (coordinación), “Lecturas sobre la Constitución Española”, II, Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1978.

Centro de Estudios Constitucionales, “Constitución Española”, Edición Comentada, Madrid, 1979.

Servicio de Estudios y Publicaciones, Cortes Generales, “Constitución Española (Trabajos

- Parlamentarios)”, I-IV, Madrid, 1980.
- Sánchez Goyanes, Enrique, “El Sistema Constitucional Español”, Paraninfo, Madrid, 1981.
- Predieri, Alberto y García de Enterría, Eduardo (Dirección), “La Constitución Española de 1978, Estudio sistemático”, 2 ed., Editorial Civitas, Madrid, 1981.
- Fernández Segado, Francisco, “Las Constituciones Históricas Españolas (Un análisis histórico-jurídico)”, 3 ed. ampliada y corregida, Ediciones ICAI, Madrid, 1982.
- Villarroya, Joaquín Tomás, “Breve Historia del Constitucionalismo Español”, 3 ed., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.
- Garrido Falla, Fernando, y otros, “Comentarios a la Constitución”, 2 ed., Editorial Civitas, Madrid, 1985.
- Ministerio de Asuntos Exteriores, “España 95, Revista de la Oficina de la Información Diplomática”, junio, núm. 255, Año XXII, Segunda Epoca, Madrid, 1995.
- Moreno Gil, Oscar, “Código Civil y Jurisprudencia Concordada”, Boletín Oficial del Estado, Ministerio de la Presidencia, Madrid, 1996.
- Abella Santamaría, Jaime, “Ley del Divorcio”, Cuadernos de Documentación 8, Instituto Nacional de Prospectiva, Madrid, 1980.
- 原誠・黒田清彦他編著「スペインハンドブック」三省堂・1982年。
- 黒田清彦「スペインのオンブズマン制度——1981年護民官法試訳——」南山法学第7巻第1号(1983年)83頁以下。
- 埴陽子「1981年スペイン婚姻法仮訳」産大法学第16巻第2号(1982年)32頁以下。
- 同「スペインの離婚法」ケース研究・家庭事件研究会・第208号(1986年)2頁以下。
- 同「スペインにおける別居と離婚」『現代社会と家族法——中川淳先生還暦祝賀論集』日本評論社・1987年・159頁以下。
- 奥山恭子「〈離婚の自由化〉は自由か——スペイン離婚法復活(1981年)を契機として」『法とその周辺——黒木三郎教授還暦記念論文随筆集』法律文化社・1983年・52頁以下。
- 同「スペイン新憲法に見る家族関係条項と婚姻法改正——教会婚の現代的意義を中心として——」一橋論叢第95巻第1号(1986年)66頁以下。

(1999年3月19日脱稿)

フランス情報

——同棲、同性のカップルにも夫婦と同等の権利を認める PACS について——

浜 名 優 美

フランスの下院で、1998年12月9日、「連帯の市民協約」Pacte civil de solidarité (以下 PACS) 法案が、賛成 316、反対 249 で可決され、上院で審議されることになった。この法案は、現行の民法や特別法を修正することにより同性愛者や同棲のカップルにも法律婚をした夫婦とはほぼ同等の法的権利を認めるもので、与党の社会党議員らによって提出されたが、保守派やカトリック教会が「家族制度の崩壊につながる」として反対していたものである。

ここでは法案の概要を紹介し、フランス国内で PACS がどのように受け止められているかを報告しておきたい。

まず、民法の修正については「人」des personnes について定めた現行民法典の第 1 編に、新たに PACS に関する条文「連帯の市民協約について」を追加するかたちである。それによれば、PACS は、18 歳以上で共同生活を営む「異性または同性」de sexe différent ou de même sexe のカップルを対象とし、小審裁判所に書面で届け出ることにより成立する。この協約により権利義務として、相互・金銭的援助（その方法については協約で定める）、日常の家事債務に対する連帯責任が生じる。また財産については、PACS を締結した後に得た財産は、原則として、共有となる。

PACS の解消については、法案では、当事者の一方の婚姻または死亡の場合のほか、双方が同意している場合には小審裁判所へ書面で届け出ることにより、また一方だけが解消を求めている場合には、執達吏を通してもう一方へ通告したのち 3 ヶ月を経過した場合に解消されるとしている。なお、解消により生ずる結果については、当事者間で決めるものとしている。

次に、特別法の修正について言えば、税法上の措置として、PACS を締結して 2 年以上経過したカップルに対しては²⁾、所得税が非分割課税とされる。また相続税・贈与税に関しても、30 万フランの税控除が受けられるほか、税率も 10 万フラン以内であれば 40% (現行 60%)、それ以上の場合には 50% とされる。そのほか、社会保障法においては、一方が社会保険加入者である場合について、他方もその資格が得られるとした。居住の賃貸借契約についても、一方が死亡した場合、他方はただちにその権利の

譲渡を受けることができるとした。

さて、その PACS に対するフランス国民の反応はどうかという点、民間調査機関 BVA が発表した世論調査によれば、賛成 57%、反対 34%とおおむね好意的に受け止められている。賛成派の人々は、納税面での優遇措置など経済的な理由に加えて、同性愛者や非婚カップルだけでなく同じ家で暮らす兄妹など結婚という枠組みの外で共に暮らす人々が社会的にも法的にも認知される点として、社会変革の面から見ても PACS の意義は大きいと主張している。

しかし PACS 法案が可決されれば、法的に籍を入れていない同棲のカップルだけでなく、同性愛カップルへの適用が認められることになるため、カトリックの伝統の強いフランスでは同性愛者の社会的承認は家族制度の崩壊につながるとして、司教会議が反対声明を発表し、法案反対署名運動が広がりを見せるなど、教会関係者を初め危惧する声も上がっている。1月には100万人の反対デモが行われた。

いずれにせよ、従来の結婚とは異なる、新しいスタイルの共同生活を認める PACS がこの先フランス国内外でどのような議論を巻き起こすか、上院での審議も含めて興味深い。(1999年3月、文責：浜名優美)

注

- 1) この法案は、1998年10月9日に下院に提出されたが、ジョスパン首相初め与党議員の大量欠席のために廃案となった経緯がある。その後、法案の一部が修正され、再び下院に提出されていた。
- 2) 法案では「3回目の記念日以降」となっている。

Das deutsche Gesetz zum Schutz von Embryonen (Embryonenschutzgesetz - ESchG) im Lichte des Entwurfes der Konvention des Europarats zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin (Bioethik-Konvention) und auf das Grundgesetz.

Salvador Rodríguez-Artacho

Die neuesten wissenschaftlichen Entwicklungen im Zusammenhang mit der Anwendung von Biologie und Medizin auf Gebieten, von denen der Mensch unmittelbar betroffen ist, haben auch im juristischen Bereich Folgen nach sich gezogen. Wie auch in anderen Gebieten der Wissenschaft¹⁾ oder der Technologie,²⁾ konnte eine juristische Antwort auf diese neuen Entwicklungen nicht mehr auf sich warten lassen. Am Ende der 80er, Anfang 90er Jahre wurden in verschiedenen Ländern Europas³⁾ jeweilige Gesetze zum Schutz des Würde des Menschen gegen mißbräuchliche Anwendungen in biologischen bzw. medizinischen Bereichen, die eine Bedrohung der vom Grundgesetz geschützten menschlichen Würde⁴⁾ bilden könnten, verabschiedet.

Die neuen künstlichen und technischen Fähigkeiten zur extrakorporalen Befruchtung (es ist, z. B. möglich geworden, nicht nur Samenzellen, sondern auch Eizellen zu isolieren, beide Gameten außerhalb des weiblichen Körpers zu vereinigen, menschliche Embryonen in der Retorte zu erzeugen und dort wachsen zu lassen) haben den gesetzgeberischen Handlungsbedarf ausgelöst.⁵⁾

Die Lösungen der verschiedenen Länder haben einigermaßen diesen Problemen widerstanden, obwohl sich immer noch Situationen wiederholen, in denen

1) Euthanasie, Schwangerschaftsabbruch, u. a.

2) Der Schutz der persönlichen Daten, Kredit-Karten, Telekommunikation u. a.

3) Ley de Reproducción Asistida in Spanien (1988); In Großbritannien von "Warnock-Report" (1984) zum Human Fertilisation and Embryology Act (1990); In Österreich, Entwurf eines Fortpflanzungshilfegesetzes (1990); Norwegisches Gesetz Nr. 68 vom 12. Juni 1987; Schwedisches Gesetz Nr. 711 vom 14. Juni 1988.

4) Art. 1 GG Abs. 1 "Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt."

5) Keller, R.; Günther, H-L; Kaiser, P. "Embryonenschutzgesetz" Kohlkommentare, 1992. S. 121.

es nicht ganz klar sein kann, welche Meinung die Wahrheit besitzt, wenn überhaupt die Möglichkeit existiert, daß jemand ganz richtig sein kann, wenn es um moralische, ethische oder gottesfürchtige Themen geht. In diesem Sinne gibt es Fragen, die noch nicht geklärt geworden sind, oder für die es keine gerechtfertigte Antwort gibt, weil die Gelegenheit zu einer Erwiderung von menschlichen Kriterien oder von persönlichen moralischen Konzeptionen abhängig, die immer noch legitim in jedem Mensch sein könnten. Die Rechtlichkeit, die eine Abstraktion von persönlichen Meinungen sein soll, kann aber nicht die Situationen ungeregt lassen, obwohl es manchmal aussieht, als ob diese Abstraktion sich zu weit von der Realität entfernhälte. Ein vor drei Jahren in England aufgetretene Fall ist ein gutes Beispiel.⁶⁾ Am 1. August läuft eine fünfjährige Frist ab für zirka 3.300 menschliche eingefrorene Embryonen. Danach müssen die Eltern, entweder nach einer Verlängerung der Frist gefragt werden, oder die Adoption der Embryonen erlaubt werden. Falls eine von den beiden Möglichkeiten nicht gewählt wird, müssten die 3.300 Embryonen zerstört werden. Das Treffen der Entscheidung ist mit Sicherheit umstritten. Aber, kann man die Embryonen für immer halten ohne ihnen eine würdige Lösung zu geben?⁷⁾ Ist der in Großbritannien regulierte Ausgang der richtige? Könnte ein solcher Fall in Deutschland geschehen? Was gerade in England geschah, läßt uns die Frage stellen, ob in Europa von "ius commune" oder von Rechtszersplitterung gesprochen werden kann.⁸⁾

In diesen Seiten wird versucht eine Analyse, der in Deutschland geregelten Position im Zusammenhang mit dem Entwurf der Bioethik-Konvention des Europarates und mit dem Grundgesetz zugeben.

Das Strafrechtsgesetz⁹⁾ zum Schutz von Embryonen (Embryonenschutzgesetz-ESchG)¹⁰⁾ wurde eine *conditio sine qua non* um Embryonen, die extrakorporal erzeugt (In-vitro-Fertilisation - IVF) und nicht auf eine Frau übertragen (Embryontransfer) worden sind, einen Strafrechtsschutz zu gewähren.¹¹⁾

6) "EL PAIS" und "ABC" vom 1. August 1996. Auch "Der Spiegel" dieses Datums.

7) Der Kardinal-Erzbischof von Westminster sagte, daß die eingefrorenen Embryonen menschliche Embryonen seien, und deshalb Recht auf eine würdige Behandlung hätte. Die katholische Kirche ist gegen das Einfrieren menschlicher Embryonen.

8) "Obwohl alle drei Staaten der Europäischen Menschenrechtskonvention verpflichtet sind, ist ihr Verständnis von "Fortpflanzungsfreiheit", "Menschenwürde", "Kindeswohl" und anderen in unserem Zusammenhang einschlägigen Parametern mitunter gänzlich verschieden." Bernat, Erwin "Fortpflanzungsmedizin und Recht-Bemerkungen zum Stand der Gesetzgebung in Österreich, Deutschland und Großbritannien" MedR, 1991. S. 315.

Nach bisherigem Recht¹²⁾ war nicht möglich In-vitro-Fertilisation (IVF) und Embryontransfer zu bestrafen. Gemäß Arts. 218 ff. StGB ist das Tatobjekt des Schwangerschaftsabbruchs die menschliche Leibesfrucht, “jedoch (für den) der Frau implantierten Embryo bestand in der Frühphase bis zum Abschluß der Einnistung kein Strafrechtsschutz”.¹³⁾ Auch die Begriffsbestimmung des Artikels 219d des Straftgesetzbuches (“Handlungen, deren Wirkung vor Abschluß der Einnistung der befruchteten Eies in der Gebärmutter eintritt, gelten nicht als Schwangerschaftsabbruch im Sinne dieses Gesetzes”) scheidet die Möglichkeit aus, seit 1. 1. 1991 rechtswidrige Verhaltensformen damals strafbar machen zu können.

Andererseits, das am 1. 7. 1990 in Kraft getretene Gesetz zur Regelung von Fragen der Gentechnik (Gentechnikgesetz-GenTG) vom 20. 6. 1990¹⁴⁾ bietet im humangenetischen Bereich keinen Strafrechtsschutz für den Embryonen.¹⁵⁾ Alles was bis jetzt gesagt geworden ist, rechtfertigte meines Erachtens das Bedürfnis für den Gesetzgeber, ein Gesetz zum Schutz von Embryonen zu bearbeiten. Das Grundgesetz ist eine Norm die entwickelt werden muß, wenn sie nicht unmittelbar angewendet werden kann.

9) “Das Embryonenschutzgesetz enthält Normen des Nebenstrafrechts. Das ist in erster Linie darin begründet, daß die konkurrierende Gesetzgebung des Bundes auf dem Gebiet des Strafrechts besteht Art. 74 Nr. 1 GG” Deutsch, Erwin “Embryonenschutzgesetz in Deutschland” NJW 1991, S. 723.

10) Der Bundesrat hat vorgeschlagen, das Gesetz zu überschreiben mit “Gesetz zur Regelung der künstlichen Befruchtung beim Menschen und von Eingriffen in menschliche Keimbahnzellen (Fortpflanzungsmedizinengesetz)” ob. cit. S. 721.

11) “*Nulla poena sine lege*” Grundsatz.

12) D. h. bis dem nach Art. 13 ESchG Inkrafttreten des Gesetzes in der gesamten (neuen) Bundesrepublik am 1.1. 1991.

13) Keller, R.; Günther, H-L; Kaiser, P. “Embryonenschutzgesetz” Kohlkammer Kommentare, 1992. S. 57. Auch in Schönke-Schröder Strafgesetzbuch Kommentar, Dr. Albis Esser, S. 1444: “. . . nicht schon das befruchtete, sondern erst das durch Nidation in die Gebärmutter-schleimhaut eingenistete Ei (ist) als Leibesfrucht i. S. der Arts. 218 ff. anzusehen”.

14) BGBl. 2014.

15) “Das Gesetz soll grundsätzlich auch keine Anwendung finden auf den gesamten Bereich der Humangenetik” Amtliche Begründung zum Regierungsentwurf. Keller, R.; Günther, H-L; Kaiser, P. “Embryonenschutzgesetz” Kohlkammer Kommentare, 1992. S. 61 ff.

Die von dem Gesetz dargestellten Tatbestände

Nach dem vom Bundestag beschlossenen Gesetz zum Schutz von Embryonen wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft, wer eine mißbräuchliche Anwendung von Fortpflanzungstechniken verwirklicht. Damit ist gemeint die Anwendung der neuen Techniken in einer falschen Art, oder um es klarer zu sagen, in einer widernatürlichen Art.

Es wird als "mißbräuchliche Anwendung" beschrieben:

- Eine fremde unbefruchtete Eizelle auf eine Frau zu übertragen.¹⁶⁾
- Eine Eizelle zu einem anderen Zweck künstlich zu befruchten, als eine Schwangerschaft der Frau herbeizuführen, von der die Eizelle stammt. Nach diesem Satz ist es klar, daß die Verwendung neuer Techniken erlaubt ist, um eine Schwangerschaft zu provozieren. Nur Zwecke, die damit nicht zu tun haben, sind verboten.
- Mehr als drei Eizellen innerhalb eines Zyklus durch intratubaren Gemetentransfer zu befruchten. Die amtliche Begründung läßt erkennen, daß diese Bestimmungen der Mehrlingsprävention zu dienen bestimmt sind.¹⁷⁾
- Mehr Eizellen einer Frau zu befruchten als ihr innerhalb eines Zyklus übertragen werden sollen.
- Einer Frau einen Embryo vor Abschluß seiner Einnistung in die Gebärmutter entzunehmen um diesen auf eine andere Frau zu übertragen, oder ihn für eine

16) Ein Fall wie der in 1985 in den USA geschene Kasus ist in Deutschland strafbar. Damals wollten Mr. und Mrs. A ein Baby adoptieren, weil sie kein Kind haben konnten. Dazu ist Mr. A nach England geflogen, um gegen Bezahlung einer Summe Geldes Kontakt mit einer durch eine Agentur gefundenen Frau zu nehmen. Durch künstliche Befruchtung (sie kannten einander nicht persönlich) wurde das Kind geboren. Die "surrogate mother" hat sofort auf ihre mütterlichen Rechte verzichtet, und das Kind ist mit den adoptierenden Eltern in die USA geflogen. Der Fall war damals sehr umstritten. Ich finde besonders die folgende Meinung des Richters interessant: "*In my judgement, they (the problems related with the methods used to produce a child) are not relevant. The baby is here. All that matters is what is best for her now that she is here and not how she arrived.*" Kurz vorher wird auch von dem Richter gesagt: "*Although methods used to produce a child, such as artificial insemination of a surrogate mother, and the commercial aspects of such an arrangement, raise difficult and delicate problems of ethics, morality and social desirability, those factors are not relevant in considering what is best for the child after he or she is born. The moral, ethical and social considerations are for others and not for the court in its wardschip jurisdiction*" Von der Zusammenfassung in: "*Warship-Baby born to surrogate mother*" New Law Journal, February 1995. S. 106.

nicht seiner Erhaltung dienenden Zweck zu verwenden (in diesem Fall ist der Versuch strafbar gemäß Art. 1 Abs. 4 ESchG).

—Bei einer Frau, welche bereit ist, ihr Kind nach der Geburt Dritten auf Dauer zu überlassen (Ersatzmutter), eine künstliche Befruchtung durchzuführen oder auf sie einen menschlichen Embryo zu übertragen.¹⁸⁾

In Abs. 2 des Artikels 1 des Gesetzes sind noch zwei andere Verhalten als strafbar vorgesehen, deren Ziel der Schutz der Schwangerschaft der Frau, von der die Eizelle stammt, ist. Es ist verboten eine Samenzelle in eine Eizelle künstlich zusammenzubringen, wenn der Zweck nicht eine Schwangerschaft der Frau ist, der die Eizelle gehört. Auch das Verbringen von Samenzellen in eine menschliche Eizelle ist strafbar. In diesen letzten zwei Fällen ist der Versuch strafbar (Art. 1 Abs. 4 ESchG).

Ein zweiter Artikel sieht eine Strafbestimmung gegen mißbräuchliche Verwendung menschlicher Embryonen vor. Meines Erachtens sollte Art. 2 ESchG als besonders wichtig berücksichtigt werden. Eine geschäftliche Verwendung der menschlichen Embryonen, mit der man durch den Verkauf bzw. den Kauf (den Erwerb) dieser Embryonen Geld verdienen könnte, ist auf jeden Fall zu verhindern. Mit bis zu drei Jahren Freiheitsstrafe oder Geldstrafe wird solche falsche Anwendung bestraft. Ebenso wird bestraft eine spezielle Form der Verwendung, nämlich die "Aufzucht menschlicher Embryonen in der Retorte (sog. Ektogenese) als Humanexperiment".¹⁹⁾

Noch fünf andere Arten von Verhalten sind strafbar:

1) Nach Art. 3 ESchG ist jetzt verboten, eine Wahl des Geschlechtes des Kindes durchzuführen. Nur gilt dies nicht "wenn die Auswahl der Samenzelle durch einen Arzt dazu dient, das Kind vor der Erkrankung an einer Muskeldystrophie

17) "... es nach dem Stand der Wissenschaft und Praxis nicht notwendig sei, mehr als drei Embryonen zu übertragen und mehr als drei Eizellen zu befruchten, um die Einnistungsmöglichkeiten zu optimieren" Hülsmann, Christoph "Strafrechtliche Aspekte höhergradiger Mehrlingsschwangerschaften" JZ 22/1992, S. 1111. Zitat 58.

Im Zusammenhang mit diesem Thema ist auch das Problem des sog. selektiven Schwangerschaftsabbruches. Ein aktueller britischer Kasus ist in der Presse erschienen. (Süddeutsche Zeitung Mittwoch/Donnerstag 14-15 August 1996 "Britin will alle acht Kinder zur Welt bringen").

18) Das im Zitat Nr. 16 erwähnte Ereignis gilt auch in diesem Fall (Ersatzmutter).

19) Keller, R.; Günther, H-L; Kaiser, P. "Embryonenschutzgesetz" Kohlkammer Kommentare, 1992. S 209 ff.

vom Typ Duchenne oder einer ähnlichen schwerwiegenden geschlechtsgebundenen Erbkrankheit zu bewahren, und die dem Kind drohende Erkrankung von der nach Landesrecht zuständige Stelle als entsprechend schwerwiegend anerkannt worden ist" (Art. 3 ESchG).

2) Eine Strafbestimmung gilt gegen Formen der eigenmächtigen Befruchtung (Art. 4ESchG).

3) Ebenso gilt eine Strafbestimmung gegen die künstliche Veränderung menschlicher Keimbahnzellen (Art. 5ESchG). Die künstliche Veränderung der Erbinformation einer menschlichen Keimbahnzelle wird mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

4) Ebenfalls mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren oder mit Geldstrafe wird bestraft die Schaffung von Menschen mit der gleichen Erbinformation. Hiergeht es im Grunde um Frage des Menschenbildes.²⁰⁾

5) Schließlich stellt Art. 7 ESchG die Chimären-und Hybridbildung unter Strafe. Die Tatvarianten der Art. 1 Nr. 2, 3, 4, 5 und Art. 7 ESchG sind als Unternehmensdelikt ausgestaltet. Gemäß Art. 11 Abs. 1 Nr. 6 StGB wird das Unternehmen einer Tat als "dessen Versuch und deren Vollendung" definiert. Das heißt, daß mit einem materialen Versuch der Tat ist das Unternehmensdelikt also schon formell vollendet ist.

Im Art. 8 werden im Sinne des Gesetzes der Embryo und die Keimbahnzellen bestimmt. Besonders wichtig bei diesem Artikel ist die Behauptung, daß in den ersten vierundzwanzig Stunden nach der Kernverschmelzung die befruchtete menschliche Eizelle als entwicklungsfähig gilt, es sei denn, daß vorher festgestellt werden konnte, die Eizelle habe sich nicht mehr entwickeln können.

Meiner Meinung nach ist es wahrscheinlich schwer zu beweisen, wie die Eizelle sich in den ersten Stunden entwickeln wird. Andererseits ist, nach 24 Stunden, der Begriff "entwicklungsfähig" gewissermaßen ein bißchen vage.

Die folgenden Artikel (9, 10, 11) regulieren die beruflichen Voraussetzungen für künstliche Befruchtung und Übertragung eines menschlichen Embryos auf eine Frau, ebenso die Konservierung eines menschlichen Embryos sowie einer menschlichen Eizelle. Ein Arztvorbehalt ist für diese Fälle vorgesehen.²¹⁾ Wenn es geschieht, daß jemand eine künstliche Befruchtung vornimmt oder einen mensch-

20) Jung, Heike "Gesetz zum Schutz von Embryonen" in Gesetzgebungübersicht. JuS 1991. S. 431 ff.

lichen Embryo auf eine Frau überträgt ohne Arzt zu sein, dann kann er/sie mit Freiheitsstrafe bis zum einem Jahr oder mit Geldstrafe bestraft werden. Eine berufliche Dienstverweigerung aus Gewissensgründen wird gemäß Art. 10 ESchG festgestellt, was in Betracht mit der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit (Art. 4 GG)²²⁾ und der Freiheit der Wissenschaft (Art. 5GG) genommen werden soll. Unklar bleibt, was genau das Hilfspersonal eines Krankenhauses bzw. einer privaten Klinik beim Manipulieren der menschlichen Embryonen machen darf und was dabei unter den Voraussetzungen des ESchG sein würde.

Nach der Meinung Erwin Bernats tun sowohl der deutsche Gesetzverfasser als der österreichische "die Schutzwürdigkeit in vitro befindlichen Lebens in den frühesten Stadien seiner Existenz absoluter veranschlagen, als die des in vivo empfangenen, das unter gewissen Umständen bis zur Geburt anderen Interessen weichen muß"²³⁾

Die bisherige Ausstellung des Gesetzinhaltes gestattet uns, zu folgende Schlußfolgerungen zu ziehen.

Erstens kann festgestellt werden, daß das von dem Embryonenschutzgesetz vorgesehene Schutzniveau ziemlich hoch ist. Außer in Fällen von Paaren, die wegen Krankheiten eines oder beides Partners nicht auf natürlichem Schwangerschaftsweg Kinder bekommen können, ist es praktisch unmöglich, sich der neuen Techniken der künstlichen Befruchtung bedienen zu dürfen. Es ist offensichtlich, daß für manche Leute diese neuen und revolutionären Techniken eine geöffnete Tür sein kann, um ihnen zu einer natürlichen Elternschaft im vollen Sinne des Wortes zu verhelfen.

Im Zusammenhang mit den Möglichkeiten, die die erfundenen Methoden künstlicher Befruchtung anbieten, halte ich das Verbot einer künstlichen Befruch-

21) "Damit wird sichergestellt, daß in diesem Bereich mit wissenschaftlich gesicherten medizinischen Kenntnissen vorgegangen wird" Deutsch, Erwin "Embryonenschutzgesetz in Deutschland" NJW 1991. S. 722. Auch aber mehr allgemein Laufs, Adolf "Die Entwicklung des Arztrechts 1989/90" NJW, 1990. S. 1505-1513

22) "Die in Art. 10 ESchG sichergestellte freiwillige Mitwirkung des Arztes soll die in die Art. 4 IGG garantierte Gewissensfreiheit absichern. Teile der Bevölkerung lehnten die Erzeugung menschlichen Lebens durch künstliche Befruchtung aus ethischen Gründen grundsätzlich ab. Das gleiche gelte für unmittelbar mitwirkendes Hilfspersonal" ob. cit. S. 722.

23) Bernat, Erwin "Fortpflanzungsmedizin und Recht-Bemerkungen zum Stand der Gesetzgebung in Österreich, Deutschland und Großbritannien" MedR, 1991. S. 314.

tung nach dem Tode des Spenders für nicht so ratsam. Im Gegenteil bin ich der Meinung (natürlich unter notwendigen Umständen und Voraussetzungen), daß, wenn der Mann vor dem Tod es so gewollt hatte, seiner Frau die Gelegenheit gegeben werden sollte, ein Kind von ihm zu bekommen. Das Kind wäre auch vaterlos geboren, wenn die Befruchtung vor dem Hinscheiden des Vaters durch den naturellen Weg komplettiert worden wäre.

Zweitens bekommt man aber den Eindruck, daß in dem Versuch das Gleichgewicht zwischen der Würde des Menschen (Art. 1 GG), dem Leben (Art. 2 II GG), der Ehe und Familie (Art. 6 GG), der Fortpflanzungsfreiheit, dem Selbstbestimmungsrecht des einzelnen (Art. 2 IGG), und der Freiheit von Wissenschaft und Forschung (Art. 5 III GG) zu behalten, das Ziel nicht ganz erreicht wurde. Einerseits ist der Staat "von Verfassung wegen verpflichtet, die Würde des Menschen, das Leben sowie Ehe und Familie zu schützen".²⁴⁾ Auch ist Adolf Laufs dieser Meinung wenn er behauptet, daß in bezug auf Fortpflanzungsmedizin und Gentechnologie Moratorien nicht zu Lösungen führen, und deshalb der Gesetzgeber angefordert sei.²⁵⁾ Andererseits würde eine zu restriktive Regelung des Themas (vor allem wenn keine Harmonisierung zwischen den Mitgliedern des Europarates bzw. der Europäischen Union durchgeführt wird) einen Rückschritt in der Entwicklung und Evolution neuer Techniken bedeuten.²⁶⁾

Nochmal kommt man zu einem Punkt, in dem die Wertentscheidungen des Grundgesetzes anderen, in diesem Fall "nicht so wichtigen" Grundrechten, Grenzen setzen. Meiner Ansicht nach ist das Nichterreichen des oben erwähnten Gleichgewichts nicht erwünscht. Wenn erwiesen werden kann, daß der Mißbrauch von Biologie und Medizin zu Handlungen führen kann, die diese Menschenwürde gefährden können, dann ist es der Auftrag des Gesetzgebers die Menschenwürde zu schützen.

Schließlich, kann man zu dem dritten Schluß kommen, daß, ungeachtet der von manchen Autoren geäußerten kritischen Meinungen,²⁷⁾ der Gesetzgeber sich

24) Deutsch, Erwin "Embryonenschutzgesetz in Deutschland" NJW, 1991. S. 722.

25) Laufs, Adolf "Die Entwicklung des Arztrechts 1989/90" NJW, 1990.

26) "Während in Österreich und Deutschland "verbrauchende" Forschung am Embryo in vitro sogar bestraft werden soll, wenn den Keimling "planwidrig" übriggeblieben ist, steht es dem britischen Forscher offen, Embryonen für "verbrauchende" Forschung eigens herzustellen" Bernat, Erwin "Fortpflanzungsmedizin und Recht-Bemerkungen zum Stand der Gesetzgebung in Österreich, Deutschland und Großbritannien" MedR, 1991. S. 315.

für die Pönalisierung entschieden hat, anstatt mit Überwachung oder administrativen Genehmigungsverfahren zu arbeiten oder auf die Steuerungskraft ärztlicher Selbstkontrollorgane zu setzen.²⁸⁾

Die Bioethik-Konvention des Europarats

In Verbindung mit dem Entwurf einer Konvention des Europarats zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin (Bioethik-Konvention), denke ich an manche Punkte, über die es sich lohnt einige persönliche Gedanken in Worte zu fassen.

Die Zielsetzung und Gegenstand des Entwurfes ist im ganzen mit dem Artikel 1 I GG vereinbar ("Die Vertragsstaaten dieser Konvention schützen die Würde und Identität aller Menschen. . .") ebenso mit dem Embryonenschutzgesetz.

Dagegen ist Artikel 2 kritisierbar. Nachdem tatsächlich der Vorrang des Menschen vor dem alleinigen Interesse von Gesellschaft und Wissenschaft gesichert ist, werden gesetzliche Einschränkungen der Ausübung der Rechte als möglich vorgesehen. Die Einschränkung ist statthaft nur, wenn sie eine Maßnahme darstellt, die "für die öffentliche Sicherheit, die öffentliche Ordnung oder zu Verhinderung von strafbaren Handlungen, zum Schutz der öffentlichen Gesundheit oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer notwendig ist".

Die Artikeln des Entwurfes, in denen die Ländern, die die Konvention unterschrieben haben, mehr Freiheit behalten um besondere Maßnahmen selber treffen zu können, sind in der Tat die Artikel, die mehr Probleme stellen. Eine zu vage Auslegung des Gleichheitsprinzips²⁹⁾ kann zur Folge haben, daß die von den Ländern getroffenen Entscheidungen nicht mehr harmonisiert werden. Die folgenden Beispiele erlauben uns, die kritische Haltung des Dokuments zu analysieren.

27) "Das Gesetz hat in seinen ersten Paragraphen einen ausgesprochenen eklektischen Charakter bekommen" . "Im Verhältnis zum Ausland, vor allem das Verbot der Forschung am Embryonen, das im deutlichen Gegensatz zu etwa dem Englischen Gesetz steht, schränkt die wissenschaftliche Tätigkeit in Deutschland im Gegensatz zum Ausland deutlich ein." (In England ist die Forschung an Embryos bis zu 14 Tagen erlaubt. Art. 3.3 *Human Fertilisation and Embryology Act*) Deutsch, Erwin "Embryonenschutzgesetz in Deutschland" NJW, 1991. S. 724 ff.

28) Jung, Heike "Gesetz zum Schutz von Embryonen" in Gesetzgebungübersicht. JuS 1991. S. 433.

Das Verbot der Erzielung von finanziellem Gewinn spricht nur von "menschlicher Körper und seine Teile". Ein möglicher Kauf menschlicher Embryonen sollte unmittelbar und deutlicher von dem Entwurf ausgeschlossen werden.

Am umstrittensten sind Artikel 14 und vor allem Artikel 15 des Entwurfes. In dem ersten ist die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung im Bereich Biologie und Medizin im Einklang mit dieser Konvention und den anderen Rechtsvorschriften zum Schutz des Menschen gewährleistet. Es wird natürlich darauf ankommen, wie die vom Gesetzgeber jedes Landes beschlossenen Normen beide Interessen miteinander in Verbindung bringen können, ohne den Schutz der Würde des Menschen außer acht zu lassen.

Artikel 15 zugibt den Vertragsstaaten die Gelegenheit, Forschung an Embryonen in vitro durchzuführen, soweit solche Forschung gesetzlich zulässig ist, und nur bis zum 14. Tage ihrer Entwicklung. Nach dem deutschen Gesetz zum Schutz von Embryonen würde dies einfach bestraft. Die Befugnis des Gesetzgebers ist in diesem Fall groß und kann deshalb eine Ungleichmäßigkeit provozieren, von der man sich entfernen sollte. Die deutsche Delegation hat bei dem zweiten Entwurf einer Bioethik-Konvention des Europarats versucht, die Embryonenforschung gänzlich zu unterbinden. Der Versuch ist weithin gescheitert.³⁰⁾ In diesem zweiten Entwurf wird festgestellt, daß "wenn das nationale Gesetz die Forschung mit Embryonen im Reagenzglas erlaubt, muß es adäquaten Schutz für den Embryon vorsehen". Was unter "adäquaten Schutz für den Embryon" verstanden werden soll, ist nicht weiter erklärt.

Das Erzeugen von menschlichen Embryonen allein für Forschungszwecke ist gemäß Art. 15.2 verboten. In diesem Punkt stimmt die Konvention mit dem deutschen Gesetz überein.

Ein letztes Beispiel umstrittener Themen wäre der neue Art. 16/2 des zweiten Entwurfs, der sich mit der Forschung an nichteinwilligungsfähigen Patienten befaßt. Die Entwurfsgarantien für den Patientenschutz (keinen alternativen Forschungswege, minimal Risiko für den Patienten, Zustimmung des gesetzlichen

29) Artikel 4 "Die Vertragsstaaten treffen geeignete Maßnahmen, die darauf abzielen, (innerhalb ihres jeweiligen Rechtssystems) jedermann gleichen Zugang zu Gesundheitsleistungen unter Berücksichtigung der medizinischen Erfordernisse und der verfügbaren Ressourcen zu eröffnen"

30) "Zweiter Entwurf einer Bioethik-Konvention des Europarats" Zeitschrift für Lebensrecht, 1996. S. 46.

Vertreter, wobei die Zustimmung ohne Angabe von Gründen zurückgezogen werden kann) "gehen aus deutscher Sicht nicht weit genug"³¹⁾

31) op. cit. S. 432.

European Intellectuals and Communism in the 1930s: André Gide's Failed Romance with the Soviet Union

Richard Szippel

The collapse of the Soviet Union and other communist regimes has caused disarray and confusion among leftist parties and intellectuals in Western Europe in recent years. In the 1930s, however, it was the West that was threatened with collapse due to extended domestic economic and political crises, and the international problems of the rise of fascism and Nazism and the specter of war. In an attempt to take advantage of these weaknesses, the Soviet Union acting through the Comintern tried to form a cultural popular front by courting the support of sympathetic leftist intellectuals. One of France's most prominent men of letters, André Gide, temporarily joined the ranks of those who rallied to the communist cause. His brief attachment to communism in the 1930s illustrates a basic problem of all idealists—remaining faithful to one's highest ideals while at the same time accepting the compromises that may be necessary to achieve their realization.

Like many others, Gide's commitment to communism grew out of his idealist pursuit of justice, equality, and truth. This type of commitment has been often explained in terms of an attachment to communism as a substitute for religious idealism. This paper will show that Gide's initial attraction to and subsequent disaffection with communism can be understood not only in a manner suggestive of religious faith but also in terms of his identity as a writer who sees his role as a rebel against conformity. First, there will be a brief consideration of the historical context of the 1930s and the motives for the intellectual's commitment to communism. After an explanation of the idea of communism as a religion, the paper will then turn to an examination of Gide's political writings and activities, explaining his rendezvous with communism both in terms of its religious aspects and in terms of his identity as an artist and rebel.

I

As one study of the relationship between communism and French intellectuals points out, in the 1930s and 1940s the French Communist Party (Parti Communiste Français, P. C. F.) made continuous efforts to gain the support and co-operation of intellectuals.¹⁾ In the turbulent times of the 1930s, the P. C. F. found itself faced with the dilemma of all communist parties in a country not under communist rule: the necessity of adhering to Marxist dogma while practicing a politics that was open to the wider left. In the Soviet Union, the Party could commandeer an army of political writers, while in France it was necessary to renounce abstract slogans and rigid ideological conceptions of art and culture, such as proletarian literature, in order to attract the support of an influential intellectual clientele concerned with political problems.²⁾

By virtue of their position in society, French intellectuals were eminently suitable for the communist aim of mobilizing public opinion and support. French men of letters had long been accustomed to speaking with authority on political and social questions, not as experts, but as moralists, with their literature functioning as a kind of "public conscience."³⁾

Several undertakings in the early 1930s show an increased involvement of intellectuals in political and social questions. In 1932, a group of intellectuals formed the Association des Ecrivains et Artistes Révolutionnaires. In the following year Henri Barbusse and Romain Rolland took the lead in founding the Amsterdam Congress Against Imperialist War. Shortly afterward, the first European anti-Fascist Congress met at the Salle Plegel. This Amsterdam-Plegel movement against war and fascism was significant because it was able to unite communist and non-communist intellectuals. The year 1933 saw the appearance of the Paris review *Commune* under the leadership of Barbusse and Paul Vaillant-Couturier (editor of the communist daily *l'Humanité*), and two prominent communist sympathizers, Romain Rolland and André Gide. In the same year there was also a meeting of intellectuals to work for the liberation of Dimitrov, a Bulgarian communist charged with complicity in the burning of the German Reichstag in 1933. In June 1935 intellectuals who gathered at the first Congrès International des Ecrivains pour la Defense de la Culture decided to form a permanent Association, with a board of directors including, among others, Barbusse, Rolland and Gide.⁴⁾ As Jean Touchard maintains, the gathering of anti-fascist intellectuals

was also very important in creating the climate for the victory of the Popular Front government in 1936.⁵⁾

Several factors can be adduced to explain this increasing involvement of intellectuals in political problems. Most immediately, the political events—the post World War One peace settlements, the Moroccan war in 1925, the condemnation of the Action Française in 1926, the fraud and corruption charges against the government stemming from the Stavisky Affair and the anti-government riots it spawned in February 1934, the rise of the Popular Front to power in 1936, the Italian invasion of Ethiopia in 1935, the outbreak of the Spanish Civil War in 1936, the Nazi-Soviet pact of 1939, the development of communism and the threat of fascism—all of these contributed largely to the creation of a “climate of general political instability in which intellectuals and writers often and in spite of themselves became deeply involved.”⁶⁾ Touchard mentions other motives that may also help explain the attraction of intellectuals to communism, especially those who fought as young men in World War I: “the revolt against the scandal of the war of 1914, the enthusiasm inspired by the Russian Revolution, which offered both a model and hope, a sort of revolutionary romanticism, the rejection of a France in which the National Bloc and bourgeois values triumph, the conviction that it belongs to a few men to define the path of the future.”⁷⁾ Other intellectuals, he continues, may have been attracted to the movement in the 1930s for different reasons. They may have rallied to the cause because they saw more clearly than the politicians the rising danger to democracy and peace. Or perhaps despite the sectarianism of communist party politics, they saw an ideal type of communism, independent of the party and Marxist doctrine, as a potent force and hope for the world.⁸⁾

Some analyses of the attraction of Western intellectuals to communism, especially those that depend on the confessions of ex-communists of the “God that failed”⁹⁾ variety stress the moral and psychological factors over the rational. K. A. Jelenski, for example, maintains that “in studying reasons why Western intellectuals were attracted to soviet communism and the reasons which made many of them break with communism, what is striking is that the part played by Marxist theory is practically insignificant.”¹⁰⁾

Similarly, in his *Opium of the Intellectuals* Raymond Aron minimizes the rational basis of Marxism to dispel what he calls the “myths” of the Left, the Revolution, and the Proletariat: “These notions cease to be rational and become

mythical in consequence of an intellectual error.”¹¹⁾ Aron also maintains that these errors have a common source in a kind of “visionary optimism combined with a pessimistic view of reality.”¹²⁾ He further explains this attraction to communism as proceeding from idealistic reasons:

Marxism is in itself a synthesis of all the principal themes of progressive thought. . . Pessimistic in the short run, optimistic in the long run, it disseminates a romantic faith in the fruitfulness of upheavals. Every temperament, every type of mind discovers an aspect of the doctrine which accords with its own preferences.¹³⁾

On the other hand, David Caute criticizes these explanations of the intellectual’s attraction to communism for failing to take the rational appeal of Marxism seriously enough. Explanation of the attraction to communism as an “aberration” or as an “opium” or substitute for religion, a compensation for some personal or social anxiety, ignores the fact that intellectuals rally to communism because of rational judgments based on certain historical influences such as World War I, the Russian Revolution, the riots of the 6th of February, etc. From his study Caute concludes that “the overwhelming impression is that of cerebral, empirical judgments made within the framework of certain social and moral beliefs. The communist, like others, makes an empirical judgment. If he is wrong, it is an error of judgment.”¹⁴⁾ Caute further argues that by explaining away Marxist theory as a myth, one is led to believe that no one could possibly be attracted to communism on rational grounds.¹⁵⁾ Without denying the validity of Caute’s warning, this paper will argue that in the relationship of André Gide to communism, it was the moral, psychological and idealistic factors that played the predominant role.

The emphasis on the moral and psychological factors in the explanation of the intellectual’s attraction to communism has contributed to the conception of communism as a religion, albeit an unconventional, secularized one. There are, indeed, several religious aspects to communism.¹⁶⁾ First, there is the element of prophetism and messianism, the promise of future fulfillment inherent in the Marxist interpretation of history. For example, Karl Löwith, in his study of the theological implications of the philosophy of history, describes communism as a “pseudo-morphism” of Judaeo-Christian messianism:

Though perverted into secular prognostication, the *Communist Manifesto* still retains the basic features of a messianic faith: ‘the assurance of things

to be hoped for.'

It is therefore not by chance. . . that the whole process of history as outlined in the *Communist Manifesto* corresponds to the general scheme of the Jewish-Christian interpretation of history as a providential advance towards a final goal which is meaningful. Historical materialism is essentially, though secretly, a history of fulfillment and salvation in terms of social economy.¹⁷⁾

Secondly, as Aron points out, communism provides the true believer with an interpretation of the universe, a world-view. It inspires a group consciousness and collective spirit of co-operation, and it establishes a hierarchy of values and fixes norms of conduct. In short, "it fulfills in the individual and in the collective sense, some of the functions which the sociologist normally ascribes to religion."¹⁸⁾

Finally, communism is susceptible, like all religions, to a rigid dogmatism. Like dogmatic religions, communist ideology attempts to encompass all of man's experience. It pretends to be the only explanation for reality, and determines all that really matters in the life of the believer. According to Aron, the Christian faith, while claiming to inspire all of human existence, becomes totalitarian and dogmatic only when it refuses to acknowledge the autonomy of the realm of profane activities, such as those of the physical sciences. By repudiating its claim to authority in all aspects of man's experience, it could purge itself and come closer to its true essence. However, "the communist faith becomes totalitarian as soon as it aspires to be total, since it cannot create the illusion of totality except by imposing official truths, by subjecting to the orders of the central power activities whose very essence demands autonomy."¹⁹⁾ For this reason, Aron concludes that "communism is thus not so much a religion as a political attempt to find a substitute for a religion in an ideology erected into a State orthodoxy—an orthodoxy which goes on cherishing claims and pretensions abandoned by the Catholic Church."²⁰⁾

These first and third aspects of communism as a religion are especially significant to understand Gide. His attraction to communism issued partly from the prophetic appeal of communist promises of fulfillment, while his disaffection with it can be understood from the failure of the promises to materialize and from his rejection of the dogmatic orthodoxy that Soviet communism had become.

II

André Gide was not a religious person. Indeed, Georges Brachfeld has based his analysis of Gide's literary life on the rejection of the roots of his bourgeois, Protestant background.²¹⁾ A lonely, withdrawn youth with homosexual tendencies, Gide grew up with a latent hostility against authority. One of his early works, *Nourritures terrestres*, for example, represents his struggle to reject family, home, acquired morals, and his education, in order to enter a state of freedom and innocence. Gide wrote in order to harmonize his inner contradictions and to answer his need for self-justification. He tried to live according to his homosexual nature, but finding himself constrained by his conventional moral upbringing, he resolved to elaborate a new moral code through his works.²²⁾

In this way Gide's writing can be seen as a rejection of convention and the social oppression that sustains it. Gide the moral reformer inevitably became Gide the social and political radical. In fact, Gide's identity as a writer was based on the conception of the artist as a rebel against the conventional mores and values of society. In a speech given 22 June 1935, at the first Congrès International des Ecrivains pour la Défense de la Culture, Gide described himself as a rebel who writes a "literature of opposition":

As for me, (and I excuse myself for giving a personal example) from a bourgeois family, from a bourgeois education, I have had to feel, since the beginning of my career, that all I have in me that seems to be authentic, the most precious and most valuable, was in immediate and direct protest with the conventions, the customs, the lies of my milieu. It seems to me today nearly impossible in this capitalist society in which we still live, that a literature of any worth be other than a literature of opposition.²³⁾

One of the important targets of Gide's opposition to social convention was organized religion, especially the Roman Catholic Church, which in his eyes had betrayed the mission of Christ. On 26 January 1935 at a debate sponsored by the Union pour la Verite, a group of Catholic intellectuals, including Jacques Maritain and Gabriel Marcel, Gide emphatically condemned the failure of Christianity:

When we think of the teaching of Christ and when we consider what the modern world has made of it, one is heart-broken.

I consider that Christianity has gone bankrupt because of compromises. I

have written and profoundly believe that if Christianity had been able to impose itself, if one had accepted the teachings of Christ, such as they are, there would be no question today of communism. There would not even be a social question.²⁴⁾

One of the specific failings of Christianity was its dependence on revelations, something that leads to fanaticism and war.²⁵⁾ Another failure was the use of the belief in the compensation of an after-life as a tool to justify injustice and oppression in this world.²⁶⁾ Gide also criticized what he considered the Church's hypocritical complaint of persecution by advocates of free thought in education: "But they call 'persecution' forbidding priests the right to manipulate the brains of children."²⁷⁾ Similarly, he found fault with the Church's rigid dogmatism and orthodoxy. "Whatever one thinks and says that does not go in their direction, that is not in close conformity with what they know in advance, (and by tradition) to be the Truth, will in advance be considered an error."²⁸⁾ Furthermore, conversion to Catholicism "implies an abdication of free inquiry, submission to dogma, recognition of orthodoxy."²⁹⁾

As a rebel, Gide attacked the conventions of society in order to resolve the inner conflicts of his own moral life. In Brachfeld's view, once Gide had addressed the internal moral question, he was able to turn his attention to the social question. Gide's personal experience of suffering as a homosexual made him sympathetic towards the socially oppressed. As a result of his anomaly, Gide became a moral and social reformer. His concern with social issues is reflected in the subjects of some of his later works. For example, *Corydon* dealt with homosexuals, *La Sequestre de Poitiers*, and *L'Affaire Rediveau* related the problems of criminals and women, and *La Voyage au Congo* and *Retour de Chad* publicized the plight of colonized peoples of Africa.³⁰⁾

Flowing out of his personal experience and identity as a writer of a literature of opposition, Gide's interest in the problem of social equality drew him towards an alignment with communism. While Gide never became an official member of the Communist Party, he did participate in many activities inspired and supported by the Party, and publicly called himself a communist. On a number of occasions Gide spoke or wrote about what led him to communism. What stands out in these statements is the idealist sentiment. In a journal entry for 13 June 1932, for example, Gide explained his attachment to communism as an outgrowth of the whole of his thinking and of all the deepest hopes and desires of his life.

Consequently, he denied that he was a “convert,” asserting instead that he had always been a communist in spirit:

In heart as well as in mind, I have always been a communist. . . Do not speak of “conversion” in this case; I have not changed direction; I have always walked forward; I am continuing to do so; the great difference is that for a long time I saw nothing in front of me but space and the projection of my own fervor; at present I am going forward while orienting myself toward something; I know that, somewhere my vague desires are being organized and that my dream is on the way to becoming reality.³¹⁾

A year later, in another journal entry, Gide explained that it was Christianity that led him to communism. We have seen that Gide had no use for the institutional Church which he thought had betrayed the Gospel message. Rather, what he admired was the pure, idealistic teaching of the Gospel itself, its doctrine of self-renunciation and unselfishness:

But, I must admit it, what leads me to Communism is not Marx, it is the Gospel. It is the Gospel that formed me. It is the precepts of the Gospel, according to the best they gave my thought, to the conduct of my whole being, that inculcated in me doubt of my own value and respect of others, of their thought, of their value, and that fortified in me that disdain, that repugnance (which was probably already native) for all individual possession, for all monopolizing.³²⁾

That this idealism was basic to Gide’s attraction to communism is quite obvious in another journal entry several years later, 14 July 1941. Here, Gide readily admitted that he had sought in communism an alternative to Christian idealism: “I was obliged to recognize my error and that it was the Christian virtues I hoped to find in Communism.”³³⁾

For the fulfillment of his idealistic hopes, Gide looked to the Soviet Union. His first public avowal of the cause of the Soviet Union occurred in June 1932 with the beginning of the serial publication in *La nouvelle revue française* of pages of his journal for 1929–1932. The journal entry of 13 May 1931 shows his enthusiasm for the Soviet cause:

But above all, I should like to live long enough to see Russia’s plan succeed and the states of Europe obliged to accept what they insist on ignoring. . . Never have I bent over the future with a more passionate curiosity. My whole heart applauds the gigantic and yet entirely human undertaking.³⁴⁾

What specifically, did Gide find so attractive in the Soviet Union? Another journal entry indicates that the great appeal of the Soviet Union was the alternative it offered to the bourgeois-capitalist society that Gide detested. On 17 July 1931, he wrote:

I should like to cry aloud my affection for Russia, and that my cry should be heard, should have importance. I should like to live long enough to see the success of that tremendous effort, its realization, which I wish with all my soul and for which should like to work. To see what can be produced by a state without religion, a society without the family. Religion and the family are the two worst enemies of progress.³⁵⁾

Besides the more just and egalitarian society lacking in his own world, Gide also hoped to find a new, ideal situation for the artist as well. Gide saw in the Soviet Union a place to work out the solution to the problem of the individual's relationship to society at large. He felt that if properly understood, the mutually exclusive concepts of individualism and communism could be reconciled. In his journal on 12 August 1933, Gide wrote that "I am unwilling to recognize as essentially irreconcilable a 'properly understood' communism and a 'properly understood' individualism, because an egalitarian communism implies only equal chances for each person, not a standardization or uniformity of qualities."³⁶⁾

About a year later Gide took up the same theme in a message he sent to the first Congress of Soviet Writers meeting in Moscow. Here, Gide held the Soviet Union up as an example to the whole world and defined its task as one of establishing "communist individualism" in art and literature. He further argued:

Communism will be able to impose itself only by taking account of the particularization of each individual. A society where each resembles the whole is not desirable. I will even say that it is impossible; and for a literature, even more so. Every artist is necessarily individualist, however strong his communist convictions and attachment to the party might be.³⁷⁾

In Gide's view, the individual was indispensable to communism because only in particularizing oneself, only in showing oneself most personal, could an artist reveal a common profound humanity. Thus, in his speech at the first Congrès International pour la Defense de la Culture, Gide could argue:

. . . I claim to be able to be profoundly international, while remaining profoundly French, just as I claim to stay profoundly individualistic in full agreement with communism and with its help. For my thesis has always

been this: it is in being the most particular that each being serves the community best. It should be added today this other thesis, as a corollary of the first: it is in a communist society that each individual can blossom most perfectly; or as Malraux said in a very recent and already well-known preface: communism restores to the individual his fertility.³⁸⁾

In the same speech, Gide declared that he looked to the Soviet Union as the source of a new type of literature, a "literature of joy" such as could not be found in the West. Unlike the writer in a bourgeois-capitalist society, the writer in a communist country needed no longer to protest against society, but was able to be its sounding board, reflecting the views of the society itself:

The U. S. S. R. offers us a spectacle without precedent, of immense importance un hoped for, and I dare to add: exemplary. That of a country where the writer can enter in direct communion with his readers. Instead of navigating against the current, as we are constrained to do, he only has to let himself be led. He can find in the reality that surrounds him, at once an inspiration, the dictation, and the immediate echo of his work.³⁹⁾

Gide continued this theme and developed its significance for the revolutionary communist writer in a eulogy he delivered on 20 June 20 1936 at the funeral of Maxim Gorky, who died shortly after Gide arrived in the Soviet Union. After first pointing out that the great writers up to the present had always been revolutionaries, fighters, and fomenters of rebellion and insubordination, he made a statement that he had to qualify later:

Today, in the U. S. S. R., for the first time, the question poses itself in a new manner: in being revolutionary, the writer is no longer a rebel.⁴⁰⁾ On the contrary, he responds to the wishes of the greatest number, to those of the whole people, and that which is most wonderful, to those of the rulers.⁴¹⁾

Gide came to regret these words, for reasons that will become clear later.

This analysis of Gide's attraction to communism on the basis of his idealistic yearning for social justice and equality is corroborated by the observations of several of his contemporaries. Some of them directly attributed Gide's fascination with communism to a religious sentiment. For example, in the debate at the Union pour la Verite, Jacques Maritain remarked: "Your adherence to communism seems to me as a substitute for you of that evangelical life which you have always been looking for—where it is not to be found." Maritain adds that "this is why you love justice and cannot endure injustice. . ." ⁴²⁾ Others saw Gide's

attraction to communism as based on a naive, sentimental idealism. Georges Friedmann, in an account drawn from his own three visits to the Soviet Union, criticized Gide's book *Return from the U. S. S. R.* for an attitude "more sentimental than rational," and an expectation of finding a completely triumphant communism with the Dictatorship abolished, the State withered away, and the collective economy rendering to each according to his needs, not according to his work. According to Friedmann, this attitude produced errors in Gide's perspective, preventing him from judging the importance of social and economic elements in the Soviet Union correctly.⁴³⁾ Similarly, the Trotskyist Claude Naville in 1935 wrote a perceptive study of Gide's commitment to communism. In addition to anticipating Gide's eventual disillusionment over the question of individualism, he also maintained that Gide saw the U. S. S. R. as the transformation of yesterday's utopia into the reality of today and tomorrow.⁴⁴⁾

There is another, although negative, way to understand Gide's attraction to communism. One can ascertain what the idealist Gide expected from communism by examining his criticisms of the Soviet Union. For three and a half months, from 17 June until 3 September 1936, Gide travelled throughout the Soviet Union. At the end of 1936 he published an account of his travels in a short booklet, *Return from the U. S. S. R.* Gide's idealistic expectations shine forth clearly in the Foreword, where he wrote:

Who shall say what the Soviet Union has been to us? More than a chosen land—an example, a guide. What we have dreamt of, what we have hardly dared to hope, but towards which we were straining all our will and all our strength, was coming into being over there. A land existed where Utopia was in process of becoming reality.⁴⁵⁾

Even the reasons Gide gave for criticizing its failures are based on his idealistic devotion to the Soviet Union: "It is precisely because of my admiration for the Soviet Union and for the wonders it has already performed that I am going to criticize, because of what we have expected from it, above all because of what it had allowed us to hope for."⁴⁶⁾

While the book begins on a tone generally favorable to the Soviet Union by describing the warm feelings of sympathy and solidarity he experienced in his encounters with the Soviet people, Gide then turned to a criticism of what he saw as shortcomings. His major criticisms were the still widespread poverty, the inequality of social conditions that threatened to lead to the rise of new classes,

depersonalization, a lack of criticism, and conformity. These last two points were especially significant for the idealist Gide's conception of art and the artist.

Gide first described the living conditions that he saw: the long queues in front of shops waiting for poor quality merchandise in insufficient variety and quantity.⁴⁷⁾ He lamented the poor state of peasant housing on kolkhozes, and of peasants who lived in hovels near the clean, modern model sovkhoses on which they worked.⁴⁸⁾ He was extremely dismayed by the existence of so many poor people: "There are too many of them—far too many. I had hoped not to see any, or to speak more accurately, it was in order *not* to see any that I had come to the U. S. S. R."⁴⁹⁾ In his *Afterthoughts on the U. S. S. R.*, written to answer objections raised against *Return from the U. S. S. R.*, Gide reinforced his criticisms of the poor conditions he found with official Soviet statistics on industrial production and figures on education and illiteracy.⁵⁰⁾

Poverty and inequality of social conditions were serious problems for Gide because he saw them leading to the restoration of bourgeois attitudes and the formation of new classes. For example, he rejoiced that workers at a certain kolkhoz enjoyed a profit-sharing system, ending the exploitation of the many by the few. But he also felt that it would be better if there were plans for the richer kolkhozes to help the poorer.⁵¹⁾ Reflecting on the discrepancy between the luxury hotel and Sochi, where he was lavishly entertained, and the miserable hovels of the workers nearby, he voiced his misgivings:

I do not protest against the inequality of salaries; I grant that it was necessary. But there are means of remedying differences of conditions; now I fear that these differences, instead of getting less, are actually on the increase. I fear that a new sort of workers' bourgeoisie may soon come into being. Satisfied, (and for that very reason, conservative, of course!) it will come to resemble too closely our own petty bourgeoisie.⁵²⁾

Gide likewise criticized certain recent official decisions that indirectly encouraged "degraded, greedy, self-centered bourgeois interests." The restoration of inheritance, legacies, the love of money, private ownership, and the family in its function as a social cell, was beginning to take precedence over the need for comradeship, for sharing and for life in common:

And we see the reappearance, not of classes, no doubt, but of social strata, of a kind of aristocracy; I am not referring here to the aristocracy of merit and of personal worth, but only to the aristocracy of respectability, of

conformism, which in the next generation will become that of money.⁵³⁾

Another disappointment Gide experienced was a pervasive sense of depersonalization and social conformity. On a visit to a kolkhoz, the peasant homes gave Gide the “impression of complete depersonalization.” As he observed,

In each, the same ugly furniture, the same portrait of Stalin, and absolutely nothing else. Not the smallest object, not the smallest souvenir. Every building is interchangeable with every other; so much so that the kolkhozians (who seem to be interchangeable in themselves) might take up their abode in each other’s houses without even noticing it.⁵⁴⁾

At the heart of this process of depersonalization was conformity. For “the happiness of all can only be obtained by disindividualizing each. The happiness of all can only be obtained at the expense of each. In order to be happy, conform.”⁵⁵⁾ Conformity was not limited to the external activities of one’s life, however. Gide lamented the fact that on every subject there can be only one opinion. This conformity of opinion was formed by the authoritative pages of *Pravda*, which “teaches them just what they should know and think and believe. . . So that every time you talk to one Russian you feel as if you were talking to them all. . . Everything is so arranged that nobody differs from anybody else.”⁵⁶⁾ To illustrate the point, Gide related an incident at a banquet where one of his companions proposed a toast to cheer the Spanish Republic and received only a lukewarm response, while a toast to the support of political prisoners in Germany, Hungary, and Yugoslavia elicited warm and effusive applause. No one knew how to respond to the first toast because *Pravda* had not yet published the official policy.⁵⁷⁾

Even more serious than this stiff conformity of thought was the stifling of protest. This was especially offensive to Gide as an artist, creative writer, and rebel. For him criticism was an integral, indispensable part of culture. In the Soviet Union, he pointed out, “culture is entirely directed along a single track. There is nothing disinterested in it; it merely accumulates, and (in spite of Marxism) almost entirely lacks the critical faculty.”⁵⁸⁾ The heart of the problem was rigid conformity to an established standard. In the Soviet Union there was no room for genuine criticism:

. . . criticism merely consists in asking oneself if this, that or the other is “in the right line.” The line itself is never discussed. What is discussed is whether such and such a work, or gesture, or theory conforms to this

sacrosanct line. And woe to him who seeks to cross it.⁵⁹⁾

Since criticism and protest are punished by severe penalties and are stifled immediately, Gide was led to the extreme conclusion: "I doubt whether in any other country in the world, even Hitler's Germany, thought be less free, more bowed down, more fearful (terrorized), more vassalized."⁶⁰⁾

On the other hand, Gide did recognize the attractiveness of conformity. It would be convenient for the rulers if all the citizens had the same views. "But in the presence of such an impoverishment," he asks, "Who could still speak of culture?"⁶¹⁾ For Gide humanity was not uniform and any attempt to enforce uniformity was disastrous.

Besides its detrimental effect on culture in general, this conformity was a grave threat to art and to the artist. Gide condemned the conformity in art imposed by the communist strictures against "formalism" and its insistence on "socialist realism" as the guiding principle and standard of art. As Gide observed with regret

In the Soviet Union, however fine a work may be, if it is not in line, it scandalizes. Beauty is considered a bourgeois value. However great a genius an artist may be, if he does not work in line, attention will turn away—will *be* turned away—from him. What is demanded of the artist, of the writer, is that he shall conform; and all the rest will be added to him.⁶²⁾

Similarly, in a speech Gide intended to deliver before a group of writers and students in Leningrad, but was rejected because it was not written in the "right tone," he warned of the dangers of conformity in art: "Art that submits to orthodoxy, to even the soundest doctrines, is lost—wrecked upon the shoals of conformism."⁶³⁾

It was clear that the state of culture and art in the U. S. S. R. had greatly disappointed Gide. Along with the existence of poverty and social inequality, depersonalization and conformity in thought had disabused Gide of the possibility of finding in the Soviet Union a solution to the problems of social justice, of the defects of bourgeois-capitalist society, and the problem of the relationship of the individual and society. Yet Gide was not completely disillusioned with communism. After his return from the U. S. S. R., Gide hesitated over how to give an account of his travels. He finally decided that to give a false approval would harm both the Soviet Union and the cause it stood for. "The gravest error," he concluded, "would be to link too closely the one and the other and make the cause

responsible for what we deplored in the U. S. S. R.”⁶⁴) Indeed, communism had not failed the Soviet Union, the Soviet Union had failed communism!

In two letters, Gide spoke of the Soviet Union having abandoned the Revolution. In one letter, addressed to “X” and dated 10 December 1936, Gide complained that the U. S. S. R. had abandoned all the advantages of the Revolution and “in the course which the U. S. S. R. is now following, all that which we find the most blameworthy in the capitalist régime is soon going to be restored. The differences in salaries are increasing, the social classes are re-forming, and the bureaucracy triumphs.”⁶⁵) Similarly, in a letter of 28 December 1936 to A. Gulminelli, the adjunct secretary general of the Amis de l’Union Sovietique of Nice, Gide justifies his criticisms of the U. S. S. R. by charging that the Soviet Union had abandoned the Revolution.⁶⁶)

On several other occasions Gide related this betrayal of the Revolution to a statement of Lenin. For example, in a letter to Pierre Alessandri, federal secretary of Amis de l’Union Sovietique, who had come to Gide’s point of view after reading *Afterthoughts on the U. S. S. R.*, Gide cited a passage of Lenin’s *The State and the Revolution*, inexactly, but not inaccurately: “Until now, he [Lenin] says, there has not been a revolution which has not, in the final analysis, ended in the reinforcement of the administrative mechanism.”⁶⁷) Lenin of course meant to say that the Russian Revolution of 1917 was different from previous revolutions, but Gide concluded that the Revolution had gone the way of all the others, ending up in reinforcing the bureaucratic administrative machinery.

For Gide, the Soviet Union had betrayed the Russian Revolution. In another letter to Alessandri, dated 3 September 1937, Gide compared the betrayal of the Revolution by the U. S. S. R. to the betrayal of Christianity by the Church: “We see today an all-embracing communism suffocating the spirit of the Revolution; just as the Church monopolized the spirit of the Gospel, suffocating it.”⁶⁸)

III

In Gide’s eyes, the Soviet Union had indeed betrayed the promise of fulfillment his idealism had sought in vain in communism. But it was not merely a betrayal of his idealism that troubled Gide. Another factor in his disaffection was the dogmatic orthodoxy with which the Soviet Union had solidified its betrayal. This rigid dogmatism prevented any criticism and correction of its betrayal of Gide’s

idealistic communism.

That is the reason why Gide could support the anti-Stalinists as the true revolutionaries:

The spirit which is today held to be counter-revolutionary is that same revolutionary spirit, that ferment which first broke through the half-rotten dam of the Old Tsarist World. . . those that the revolutionary ferment still animates and who consider all these successive concessions to be compromises become troublesome, are repudiated and suppressed.⁶⁹⁾

In a letter to Jean Guéhenno, editor of the leftist review *Vendredi*, Gide even defended Trotsky as the true champion of communism:

For having denounced these compromises, Trotsky is treated as a public enemy (whereas he is an enemy only of Stalin's compromises), and by the same stroke made to look like a fascist, which is really far too simple. He is much more an enemy of fascism than Stalin himself, and it is as a revolutionary and anti-fascist that he denounces the compromises of the latter.⁷⁰⁾

For Gide, much of the blame for the betrayal of the Revolution could be put on Stalin. But this was not for ideological reasons such as those that divided the Stalinists and Trotskyists. Rather, it was because Stalin's rule and policies had betrayed Gide's idealistic communism. In the first place, Gide was suspicious of the personality cult that had grown up around Stalin: "Stalin's effigy is met with everywhere; his name is on every tongue; his praises are invariably sung in every speech. . . Is it adoration, love or fear? I do not know; always and everywhere he is present."⁷¹⁾ While passing through Stalin's birthplace, Gide attempted to send a congratulatory telegram to Stalin. He was dismayed, however, when his translator told him that he must add something like "You, leader of the workers," or "You, master of the peoples," since the bare pronoun Gide had written would be insulting. After protesting in vain, Gide submitted, "reflecting with sadness that all this sort of thing helps to widen between Stalin and the people an unbridgeable gulf."⁷²⁾ The cult of Stalin was perverting the communist ideal of equality. Furthermore, Gide questioned the entire Stalinist regime, pointing out that unless one is willing to admit that the goals, the desires, the struggles of the years since the Revolution were actually beyond the efforts of human beings to achieve, then one must blame Stalin for what has gone wrong: "If not Stalin, then it is man, humanity itself that has disappointed us."⁷³⁾

Although Gide was sympathetic to Trotsky's cause and had read and met such Trotskyites as Victor Serge and Pierre Naville,⁷⁴⁾ there is no evidence to conclude that Gide was in actual collaboration with Trotsky or Trotskyists.⁷⁵⁾ In fact, in the same letter in which he defended Trotsky, Gide also wrote: "I maintain that one can disapprove of Stalin without thereby becoming a Trotskyist."⁷⁶⁾

In December 1937 Gide's support of the anti-Stalinists involved him in a dispute with Guéhenno. *Vendredi* had refused to publish an open letter of Gide responding to an attack on him by *Izvestia* for his defense of leftist intellectuals and partisans who were being purged as counter-revolutionaries. In his "Lettre Ouverte à André Gide" published in *Vendredi* 17 December 17 1937 Guéhenno justifies the refusal on grounds that Gide was writing only out of personal rancor and an error that confused sincerity with truth:

We do not prefer our own glory to the liberty of others, we do not even prefer our truth.

And I really mean our truth. . . . Because you are a sincere man, you believe yourself to be a true man! For us, we know well that *our* truth is not the truth. The truth is not apparent to each of us. It is necessary to consider with good sense the reflexions of all.⁷⁷⁾

Gide was also attacked from other quarters, with the argument that the cause, and the dogmatic party line demanded that Gide keep silent over the problems and doubts he had experienced. In a letter to P. Alessandri on 27 August 1937 Gide quotes a letter he had received from Jean Cassou: "But if you were right a hundred times over, the practical (and Spanish!) interest must direct our conduct and hold us back from doing or saying anything which could risk weakening the cause we serve. You have preferred, egoistically, to put yourself at peace with your conscience."⁷⁸⁾ This is the same reason why Romain Rolland criticized Gide's *Return from the U. S. S. R.* In a letter that appeared on the front page of *l'Humanité* 18 January 1937 Rolland condemned the book for the use which anti-Soviet interests were able to make of it.

Gide came to reject this subservient faith and confident trust in toeing the party line. Ultimately Gide could not compromise with the truth. As mentioned above, Gide later regretted the words of his speech at Gorky's funeral about a new revolutionary writer who had no need to rebel, but only to follow the rulers. Gide realized that the Soviet Union had failed to give the solution to his problem of "communist individualism." These two terms are in the end mutually exclusive.

Gide's impulses were actually contradictory, for he desired both the triumph of communism in the U. S. S. R. and the victory of artistic truth. He was initially prepared to sacrifice his art for the cause, but ultimately, his identity as an artist prevailed over his attraction to communism.

Gide had long felt a constraint in his writing. He once tried to explain why he had not written anything of artistic significance in recent years. At the debate at the Union pour la Verite in January 1935 Gide responded to Paul Mauriac, who asked him why he had not been writing. Gide said that "what keeps me from writing is fear of the Index; understand me, not an exterior Index; no, it is the fear of not being in the norm."⁷⁹⁾ Elsewhere, however, Gide linked his reluctance to write to an external cause: "If I now need to have the approbation of a party in order to write. . . I prefer not to write, even if the party should approve."⁸⁰⁾ A reply to G. Guy-Garand at the same meeting indicates that it was a serious, deeply felt problem for Gide: "Don't say that I don't *want* to write. Simply, I cannot maintain the sincerity of thought in face of certain exigencies."⁸¹⁾

Initially, Gide attempted to resolve the problem with the explanation that this constraint was only temporary, until the communist state had been able to establish itself firmly. In other words, he was willing to make a concession for the time being:

I have always declared myself the enemy of all orthodoxies. That of Marxism appears to me today just as dangerous as another; dangerous at least for the work of art. And if it is proved to me that Marxist orthodoxy is useful, indispensable, at least provisionally, to assure the formation, the establishment of a new social state, I think that it is worth the pains; yes, in order to obtain this, it is worth the pains of consenting to the sacrifice of some works of art.⁸²⁾

Yet even while making this concession, Gide also stated quite explicitly in the conclusion to the above statement, that there can be no ultimate compromising between art and the official, dogmatic party line: "And perhaps it is good that there should be today a *mot d'ordre* (I mean in the communist party); but the work of art cannot respond to a *mot d'ordre*."⁸³⁾

Thus Gide was prepared to make a sacrifice of his art, compromising his idealism at least temporarily. The problem was still of concern to him when he visited the Soviet Union. He expressed this well in a speech intended for writers and students during a visit to Leningrad. Rejected at the time because it was not

in the “right tone,” the speech is recounted in *Return from the U. S. S. R.*, where Gide cited his original text:

When the revolution is triumphant, installed, and established, art runs a terrible danger, a danger almost as great as under the worst fascist oppression—the danger of orthodoxy. Art that submits to orthodoxy, to even the soundest doctrines, is lost—wrecked on the shoals of conformism. What the triumphant revolution can and should offer the artist is above all else, liberty. Without liberty, art loses its meaning and its value.⁸⁴⁾

Gide the idealist, committed to the truth above all as his highest ideal, was unable to make an act of faith in the dogmatic creed of the communist party or the Soviet Union as such, but could justify compromise only as a temporary expedient. Ultimately, however, he could not make any compromise that would endanger the ideal. In *Afterthoughts on the U. S. S. R.* Gide attacked the party faithful for their dialectical maneuvering with the ideal:

. . . you learnedly explain that this evil is necessary, that you, the intellectual versed in all arguments (and arts) of dialectics, you consent to it as being temporary and as leading to better things. You, intelligent communist, you agree to recognize the evil, but you consider it better to hide it from others less intelligent than yourself, others who might be made indignant by it.⁸⁵⁾

For ultimately, there is no compromise with the truth for André Gide. Idealist that he was, Gide remained faithful to “truth” in spite of all: “No party in the world will ever prevent me from preferring Truth to the Party. As soon as falsehood comes in, I am ill at ease. My role is to denounce it. It is to Truth that I am attached. If the Party abandons it, I abandon the Party.”⁸⁶⁾

Rejecting the Christian justification of present evils in exchange for a future fulfillment, Gide was just as reluctant to accept the same argument from communists. A person like Gide, who saw his task as a writer to attack lies, injustice, and inequality wherever he found it, is above all else a rebel and an enemy of all orthodoxy. A remark Gide made at the conclusion of *Afterthoughts on the U. S. S. R.* clearly indicates that he saw this problem as a part of the nature of an intellectual which makes him unsuitable as a member of the communist party: “Somewhere or other I have read that the intellectuals who come to communism should always be looked upon by the Party as ‘unstable elements’ which may be made use of but which must always be watched with suspicion. How true this!”⁸⁷⁾

IV

We have seen how Gide's attachment to and subsequent disaffection with communism and the Soviet Union can be explained by the appeal of certain aspects of communism analogous to religion, and by Gide's conception of the writer as rebel. For it was the prophetic promise of a new world with equality and justice and without bourgeois-capitalist conventions that Gide had hoped to find in the Soviet Union. He also looked for a new type of literature and a new role for the writer made possible by the resolution of the tension between the individual and society. When the Soviet Union betrayed his idealistic hopes, Gide became disillusioned. But he was disillusioned not with his ideal, but with the Soviet reality he had identified with his ideal.

André Gide's fascination with communism and the U. S. S. R. thus illustrates the problem of an idealist who must live in a real world. Faced with the failure to realize his ideals, he must choose either to reject his ideals through compromise, or else he must reject the failed attempts at realization and remain true to his ideals. For André Gide it could only be a question of the latter. As he wrote in *Afterthoughts on the U. S. S. R.*:

It is essential to see things as they *are* and not as we should have liked them to be.

The U. S. S. R. is not what we had hoped it would be, what it promised to be, what it still strives to appear. It has betrayed all our hopes. If we cannot resign ourselves to losing them altogether, we must place them elsewhere.⁸⁸⁾

NOTES

- 1) David Cauter, *Communism and the French Intellectuals, 1914-1960* (New York: Macmillan Company, 1964), 23-24. See also David Pike, *German Writers in Soviet Exile* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982), which gives the background of the Comintern policies and the co-operation of German writers.
- 2) Jean-Pierre Bernard, "Le parti communiste français et les problèmes littéraires," *Revue française de science politique* 17 (Juin 1967), 542.
- 3) Herbert Lüthy, "The French Intellectuals," in: George B. Huszar, *The Intellectuals: A Controversial Portrait*, (Glencoe, IL: The Free Press, 1960), 444-445. See also P. N. Broadbent and J. E. Flower, "The Intellectual and his Role in France between the Wars," *Journal of*

European Studies 8 (1978), which argues that towards the end of the nineteenth century intellectuals became more and more directly involved in political and social issues. In spite of attempts by some to restore the intellectual to the traditional attitude of impartiality, intellectuals in general became increasingly and willingly involved in social and political problems. They were prompted by a similar analysis of contemporary society, criticizing the general decadence after 1914 and the conventional bourgeois values and ideas such as economic security, self-righteousness, and complacency.

- 4) André Gide, *Littérature engagée*, textes reunis et présentés par Yvonne Davet (Paris: Gallimard, 1950), p. 83. Other prominent directors were Heinrich Mann, Thomas Mann, Maxim Gorky, Forster, Aldous Huxley, Bernard Shaw, and Sinclair Lewis.
- 5) Jean Touchard, "Le parti communiste français et les intellectuels (1920-1939)," *Revue française de science politique*, XVII (Juin, 1967), 480. Cate, *Communism and the French Intellectuals*, also recognizes the influence of intellectuals who "proceeded to play an important role in clearing the path toward left-wing unity of action of formidable obstacles, doctrinal, historical, and temperamental." (p. 113).
- 6) Broadbent and Flower, "The Intellectual and his Role in France," 247.
- 7) Touchard, "Le parti communiste français et les intellectuels," 474.
- 8) *Ibid.*, 480.
- 9) See for example, the book of that title: Richard H. Crossman, ed., *The God that Failed* (New York: Harper, 1949; reprint, Chicago: Regenery-Gateway, 1983). This book is an anthology of six prominent writers' (Arthur Koestler, Ignazio Silone, Richard Wright, André Gide, Louis Fischer, Stephen Spender) accounts of their experiences with communism offered as a way "to study the state of mind of the communist convert, and the atmosphere of the period—from 1817-1939—when conversion was so common" (editor's introduction, p. 2).
- 10) K. A. Jelenski, "The Literature of Disenchantment," *Survey* 4 (April 1962), 109.
- 11) Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals* (New York: Doubleday, 1957), 95.
- 12) *Ibid.*, 96.
- 13) *Ibid.*, 106.
- 14) Cate, *Communism and the French Intellectuals*, 363-364.
- 15) *Ibid.*, 263.
- 16) See for example, James H. Billington, *Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith* (New York: Basic Books, 1980), which explains the attractions of socialism and the motivations of revolutionaries in religious terms. The attempts in the nineteenth and twentieth centuries to identify socialism and the message of the gospels are treated in Frank Edward Manuel and Fritzie Prigozhy Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge Mass.: Belknap Press, 1979). See also the novel of Thomas Mann, *The Magic Mountain (Der Zauberberg)*.
- 17) Karl Löwith, *Meaning in History*, Phoenix Books (Chicago: University of Chicago Press, 1949), 44-45.
- 18) Aron, *Opium of the Intellectuals*, 265.
- 19) *Ibid.*, 288.

- 20) *Ibid.*
- 21) Georges Brachfeld, *André Gide and the Communist Temptation* (Genève: Librairie E. Droz, 1959).
- 22) *Ibid.*, 34-35.
- 23) Gide, *Littérature engagée*, 93.
- 24) *Ibid.*, 69.
- 25) *Ibid.*, 70-71.
- 26) *Ibid.*, 69.
- 27) André Gide, *The Journals of André Gide*, trans. and annotated by Justin O'Brien, (4 vols.; New York: Alfred A. Knopf, 1948-1951), 3: 162. All quotations from Gide's Journals are from O'Brien's translation.
- 28) *Ibid.*, 275.
- 29) *Ibid.*, 276.
- 30) Brachfeld, *André Gide and the Communist Temptation*, 67-68.
- 31) Gide, *Journals*, 3: 237.
- 32) *Ibid.*, 3: 276.
- 33) *Ibid.*, 4: 74.
- 34) *Ibid.*, 3: 160. This passage appeared in *La nouvelle revue française* 31 (Juillet 1932), 42.
- 35) Gide, *Journals*, 3: 179-180.
- 36) *Ibid.*, 3: 279.
- 37) Gide, *Littérature engagée*, 55.
- 38) *Ibid.*, 85.
- 39) *Ibid.*, 93.
- 40) When the speech was published later, Gide added the following footnote to the statement:
 "This is where I fooled myself. I was obliged to, alas, soon admit it."
- 41) *Ibid.*, 134.
- 42) *Ibid.*, 68. Fernand Vial, "French Intellectuals and the Collapse of Communism," *Thought*, 15 (September 1940), 433-434, sees the adherence of Gide to communism as the outcome of Gide's search for a true spiritual discipline, a discipline reflected in some of his works: *La Porte étroite* (Protestantism); *La symphonie pastorale* (Evangelicalism); *Numquid et tu* (Catholicism); communism was the latest new faith and new church. Ramon Fernandez, "Notes sur l'évolution d'André Gide," *La nouvelle revue française* 41 (Juillet, 1933), 132, believed that Gide saw in the Soviet Union an ally in his struggle against the "Roman monopolization of Christianity," and speculated that in a Protestant country where non-conformity had the force of law, Gide would have evolved differently.
- 43) Georges Friedmann, *De la Sainte Russie à l'U. R. S. S.* (Paris: Gallimard, 1938), 247. Samuel Putnam, "André Gide and Communism," *Partisan Review* 1 (November-December, 1934), 31, categorized Gide's approach to art and life as affective or emotional, as opposed to Proust's intellectualistic attitudes to art, concluding that "it is undoubtedly Gide's affections, rather than his intellect, which have led him to communism." Klaus Mann, *André Gide and the Crisis of Modern Thought* (New York: Creative Age Press, Inc., 1942), 249, characterized

Gide as “blind and bold, a lovable and slightly ridiculous Don Quixote,” who, with *naïveté* and innocence tried in vain to combine his idealistic dreams with an unscrupulous political policy. Frederick Harris, *André Gide and Romain Rolland: Two Men Divided* (Rutgers University Press, 1973), 131, cites the private journal of Rolland, who judged Gide quite ignorant in political and economic matters and thought the main motive in Gide’s adherence to communism was psychological. Rolland considered Gide the product of “nervous irritations” against social entities that burdened him, such as the family and religion. Jean Cassou, “De la Sainte Russie à l’U. R. S. S.,” *Europe* (September 15, 1938), 82, depicted Gide as a person for whom reality could take only a religious form, and who refused to see the historical reality of fascism, Spain and the Soviet Union. He described Gide’s attraction and subsequent disaffection thus: “Like every religious man who wants to believe and be converted, he figured on being received into the warmth of a contemplative community. Instead he was shown factories.”

- 44) Claude Naville, *André Gide et le communisme* (Paris: Librairie de Travail 1936), 51-61.
 45) André Gide, *Return from the U. S. S. R.*, trans. by Dorothy Bussy (New York: Alfred A. Knopf), xiv-xv.
 46) *Ibid.*, xiv.
 47) *Ibid.*, 17-18.
 48) *Ibid.*, 25, 37.
 49) *Ibid.*, 40.
 50) André Gide, *Afterthoughts on the U. S. S. R.* (New York: The Dial Press, 1938), 13-16; 22-27.
 51) Gide, *Return from the U. S. S. R.*, 24.
 52) *Ibid.*, 38.
 53) *Ibid.*, 39.
 54) *Ibid.*, 25.
 55) *Ibid.* Gide’s dislike of the enforced conformity is also illustrated in his comment on the law against homosexuals in *ibid.*, 38, footnote 1: “This law which assimilates them to counter-revolutionaries (for non-conformism is hunted down even in sexual matters), condemns them to a sentence of five years’ deportation which can be renewed if they are not reformed by exile.”
 56) *Ibid.*, 27.
 57) *Ibid.*
 58) *Ibid.*, 29, 11.
 59) *Ibid.*
 60) *Ibid.*, 48.
 61) *Ibid.*, 50.
 62) *Ibid.*, 55.
 63) *Ibid.*, 59.
 64) *Ibid.*, 62.
 65) Gide, *Littérature engagée*, 142.

- 66) *Ibid.*, 143.
- 67) *Ibid.*, 186-187. See also p. 162; and *Journals*, 3: 375.
- 68) Gide, *Littérature engagée*, 180.
- 69) Gide, *Return from the U. S. S. R.*, 41.
- 70) Gide, *Littérature engagée*, 155-156.
- 71) Gide, *Return from the U. S. S. R.*, 45-46.
- 72) *Ibid.*, 46.
- 73) *Ibid.*, 47.
- 74) In his Preface to C. Naville, *André Gide et le communisme*, Pierre Naville remarks about one of the meetings with Gide: "We thus opened in front of him the dossier of anti-Marxist, anti-proletarian repression in the U. S. S. R. which he was about to visit."
- 75) Frederick Harris, *André Gide and Romain Rolland*, 151-153.
- 76) Gide, *Littérature engagée*, 155.
- 77) *Ibid.*, 206
- 78) *Ibid.*, 177.
- 79) *Ibid.*, 73-74.
- 80) *Ibid.*, 75.
- 81) *Ibid.*
- 82) *Ibid.*, 74.
- 83) *Ibid.*
- 84) Gide, *Return from the U. S. S. R.*, 58-59.
- 85) Gide, *Afterthoughts on the U. S. S. R.*, 69.
- 86) *Ibid.*, 70.
- 87) *Ibid.*
- 88) *Ibid.*, 71.