

<b>Title</b>	いわゆる「政治的なもの」と終末論
<b>Author(s)</b>	深井, 智朗
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.28, 2004.2 : 182-195
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=4137">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=4137</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

## いわゆる「政治的なもの」と終末論<sup>①</sup>

深井智朗

### 「政治的なもの」と宗教

「政治的なもの」の多様な定義を整理することは困難な作業であるし、それ自体概念史の大きな課題でもある<sup>②</sup>。ここで「政治的なもの」の厳密な定義を試みることは不可能であり、それは本論の課題を超えることでもある。それ故にここでは議論の展開上、また今日の政治哲学の諸議論もふまえ、「政治的なもの」を「支配」と「共同体」の問題、あるいは「共同体の支配」の問題と仮に定義することにしよう。このような定義を前提として、キリスト教における「政治的なもの」について、あるいはキリスト教信仰にとって「政治的なもの」はどのような意味をもっているのか、ということについて考えるが本論の目的である。

キリスト教における「政治的なもの」、あるいは宗教と「政治的なもの」との関係という問題は、これまで主として二つのパースペクティヴにおいて論じられてきた。ひとつは純粹に教義学的な問題として、たとえば教父たちにおいて聖書の解釈の適応として、またトマス・アクイナスの『神学大全』の中で、キリスト教的徳の適応の問題として、ある

いはジャン・カルヴァンの『綱要』においてはキリスト者の自由の問題の中で論じられてきた。ここではこのパースペクティヴにおける議論は取り扱われない。

もうひとつは宗教社会学、あるいは宗教人類学的なパースペクティヴにおいてなされてきたと言つてよいであろう。

「政治的なもの」を「共同体の支配」の問題と考えるならば、ヨーロッパの社会では、宗教的な権威が社会における支配の正統性を基礎付けるもつとも典型なものであつたし、一部では今日でもそうあり続けていることは疑うことはできないし、ヨーロッパのキリスト教史における教会と国家との関係をめぐつてのさまざまな研究はこの視点からの考察であると言つてよいであろう。<sup>3</sup>社会学や人類学はこのような視点からキリスト教がヨーロッパの政治史において果たした役割を分析している。「支配の社会学は、近代以前は宗教と社会との関係の記述であり、近代以後はこの関係の世俗化の歴史である」というハンス・ブルームエンベルクの命題は今日なお有効な視点であろう。また発展史的な視点をもつた政治史においては、いわゆる未開社会における政治と宗教との一致の状況から今日の政治と宗教との分離の原則までの展開の記述の一部として、キリスト教における「政治的なもの」について論じるであろう。

ここでは後者のパースペクティヴにおける議論を参照しつつも、「神学史」の視点から問題にアプローチしてみたい。「神学史」とは、単に「神学の歴史」という意味ではなく、神学史と社会史と結びつきを試みる研究方法である。それはドグマの記述としての神学研究ではなく、ある特定のドグマをもつた人間あるいは共同体の行動の特質の記述としての神学研究である。それは「政治的なもの」についての考察においても有効な視点を提示し得るであろう。

## 「政治的なもの」と終末論

既に述べた通り、「政治的なもの」と宗教との関係についての研究はそれまで主として社会学や人類学の分野でなされてきたと言つてよい。しかしこれからの試みはいずれも、社会における、あるいは政治システムにおける宗教の機能について論じてはいるが、キリスト教において「政治的なもの」が持つ特殊キリスト教的な要素を明らかにしたということはできない。それに対してこの問題をより神学的に考察しようとしたのが、ヤーコブ・タウベスとその周辺の研究者たちの仕事であろう。彼の仕事において注目すべきことはキリスト教における「政治的なもの」の考察を終末論の視点から展開しようとしたことであろう。

タウベスの一連の政治神学に関する諸論文の中で展開された議論を要約することができるとすれば、それは「終末論はあらゆる政治神学の母である」という命題及びそれに付随するいくつかの命題に要約することができるであろう。<sup>(5)</sup> タウベスの命題は、原始キリスト教はラディカルな終末論を持っていたために「政治的なもの」の意味を認めることはできなかつたという第一の命題と、この終末論は政治的にはコンスタンティヌスによるキリスト教の公認によって、神学的にはエウセビオスの登場による終末論の修正によって可能になつたという第二の命題とによって成り立っている。<sup>(6)</sup>

タウベスによれば、イエスのラディカルな終末論に支配されていた原始キリスト教にとって、国家や社会システムは「とりあえずの関心事ではなかつた」<sup>(7)</sup>ということになる。キリスト教徒にとってこの世の国家やその政治は主要な関心事ではなく、彼らにとつて重要な問題は急接近しているはずの「神の国」とそこにおける信仰であつた。国家や社会システムは過ぎ去るものであり、キリスト者にとつてリアリティーを持つものとはむしろ「神の国」だつたということに

なる。キリスト者は確かに「この世の国」の「市民」ではなく、この世が終わってやってくる「神の国の民」としての自覚を持っていた、ということになる。すなわち原始キリスト教には「政治的なもの」は存在し得なかったというのである。それ故にM・ハイデガーのみならず、M・メルロ・ポンティイも「神学が政治的であるということほど非神学的な命題はあり得ない」と言うことができたのである。これが第一の命題の意味である<sup>(8)</sup>。

しかし終末論の故にキリスト教において「政治的なもの」は意味を持たなかったと述べて議論を終わらせることがタウベスの目的ではなかった。この第一の命題には第一の命題を修正する第二の命題が登場する。彼によれば、このような原始キリスト教の終末論的な態度が大きな転換を経験するのは、コンスタンティヌス一世によるキリスト教の公認という出来事である、ということになる。これが第二の命題である。それは政治神学的な視点から見ると、キリスト教が、「神の国の民」として、現世を拒否して生きるという態度を撤回し、ローマ帝国の「市民」として生きる道を選ぶようになったということであるとタウベスは考えている。それはキリスト教がそのラディカルな終末論の故に「政治的なもの」を拒否する現世否定的な団体ではなく、むしろ政治的な意味において「宗教」となったということである。これが厳密な意味での宗教としてのキリスト教の誕生である。それは終末論的な神の国の意識の後退、ないしは改造と引き換えに生じたことであつたとタウベスは考えているのである。それはユルゲン・モルトマンが「キリスト教は公認され、キリスト教がローマの国家宗教を引きうけ、「自らを『宗教化する』』と述べた出来事であり、「キリスト教はこの時以来、またヨーロッパのキリスト教化以来、このような意味での公共宗教の役割を引き受けることにもなった」のである<sup>(9)</sup>。

そして、このようなキリスト教のアイデンティティーの改造は、単に政治的、社会的な要因によって生じたのではなく、むしろキリスト教の内部要因によつて、たとえばエウセビオスによるいわゆる「帝国神学」の構築によつて完成したと言うことがタウベスの見方である。それは具体的にはイエスのラディカルな終末論の「再解釈」であつた。確かに

この時からキリスト教は社会における「公共的宗教」(public religion)としての性格を、ローマ帝国という背景、あるいはその後の変化した統治機構の中の持ち続けることになったということができよう。キリスト教は終末を待ち望むキリストの「肢体」(corpus)としての教会から、ローマ帝国の中で法的な意味における「団体」(corpus)と変容したのである。タウベスの命題は、このような終末論の後退によって、キリスト教における「政治的なもの」の理解がネガティヴからポジティヴへと転換したと図式を前提するものであり、それ故に原始キリスト教における終末論の後退という出来事こそ、キリスト教におけるあらゆる「政治的なものの母」であるということになる。

### 終末論はあらゆる政治神学の母なのか？

#### ——ヤコブ・タウベスの類型論の評価と批判

タウベスの命題は、キリスト教における「政治的なもの」を終末論の視点から説明しようとした点で確かに意味深いものである。この点は評価されるべきであろう。しかし、タウベスの第一の命題と第二の命題との区別とその関係の記述、するなわち、第一の命題から第二の命題への展開という事態は、どれだけ歴史的な事態に即しているのだろうか。また原始キリスト教において終末論はタウベスの言うような意味での転換や修正がなされているのであろうか。

まず第一の命題について言うならば、原始キリスト教において、「政治的なもの」は意味を持たなかったのではなく、もし政治的なものを共同体の支配の問題と考えるならば、むしろ政治的なものはリアリティーを持っていたのであり、急接近している「神の国」は明らかに「支配」の問題との関係で考えられていたと言うべきであらう。

また第二の命題について言うならば、コンスタンティヌス帝によるキリスト教の公認以後、エウセビオスの「帝国神

学」それ自体は短命であつたのであり、タウベスが言うような終末論を完全に忘却した「帝国神学」はむしろ極端な立場であつたというべきであらう。その点でわれわれはエリック・ペーターソンの『政治的問題としての一神教』を思い起こすべきであらう。その中でペーターソンが取り上げたのもエウセビオス及び彼の政治神学としての「帝国神学」であつた。<sup>⑩</sup>

エウセビオスの「政治神学」とはペーターソンによれば、いわばキリスト教の神論に基づく政治神学の構築といふことなのである。具体的には支配の構造、あるいは支配の正統性を神論というドグマによつて構築するといふものである。エウセビオスは「唯一の神」と「地上の唯一の支配者」のアナロギアを主張し、皇帝アウグストゥスによる世界統一によつて、唯一の神はイエスを誕生させたという歴史神学的政治神学を展開した。エウセビオスがルカ文書の後の歴史を書くという意識で彼の『教会史』を著していることはよく知られているが、彼の『教会史』は、「使徒行伝」に接する記述から開始され、いわゆる「コンスタンティヌス一世の勝利」までが書かれているのである。

ここでペーターソンが読み取つたエウセビオスのキリスト教解釈もまさに「イエスの神の国」の福音の変容者にして、「宗教としてのキリスト教」の創設者としてのエウセビオスというものである。ペーターソンは次のように述べている。「エウセビオスによつて宗教的な終末は政治的ユートピアとなつてしまった。それは将来において待望されているものではなく、皇帝アウグストゥスの支配によつて既に成就してしまつたと考えられている。そのことは終末論へのエウセビオスの嫌悪と関連しており、政治家としてのエウセビオスは伝統的なキリスト教の終末論ではなく、政治的なユートピアニズムへと傾斜して行つたのである」<sup>⑪</sup>。ペーターソンによればエウセビオスはイエスのラディカルな終末論を政治的ユートピアに変容させることによつてキリスト教を「この世の宗教」に仕立て上げたということになる。

しかしペーターソンはこのエウセビオスの帝国神学は古代教会の歴史の中で、「神学的に」挫折してしまつたと見た。それ故に彼は次のように述べている。「神についての唯一神論は、三位一体論というドグマの成立によつて挫折せざる

を得なかつた<sup>12)</sup>。すなわちペーターソンによれば、キリスト教の神論は「唯一神論」ではなく、教会会議の決定により「三位一体論」がドグマとなつたのであり、それによつてエウセビオスの帝国神学の骨格にある「唯一の神」と「地上の唯一の支配者」のアナロギアは神学的に成立の基盤を失つたということになる。彼はさらに次のように述べている。「三位一体論の成立によつて政治問題としての唯一神論が神学的に退けられただけではなくて、キリスト教の宣教の業を政治的な状況の正当化のために用いるといふいかなる悪用とも、あるいは『いかなる政治神学』とも決別すべきである<sup>13)</sup>」。「こうして一神教が政治問題として神学上禁じられ、キリスト教信仰はローマ皇帝との結託から完全に解放されたばかりではなくて、政治状況を正当化するためにキリスト教のケリユグマを用いるあらゆる『政治神学』との決裂が、原理上完結したのである。『政治神学』のごときものがなお存在し得るのは、おそらくユダヤ教や異教の地においてのみである<sup>14)</sup>」。ペーターソンによれば、エウセビオスの帝国神学は提示されてまもなくその主張の根拠を失ひ、破壊されたことになる。さらにペーターソンは「神学による支配の単純化された基礎付けはこれ以後存在不可能になつた<sup>15)</sup>」と述べているがそれは正しい指摘であらう。

タウベスが述べる通り、確かにキリスト教における「政治的なもの」、あるいは共同体における支配の問題を考える際に「終末論」は有効な視点を提示してくれる。しかし歴史的な事態はタウベスが整理して見せた程には図式的ではない。終末論の故に政治的なものの意味をもたないコンスタンティヌス帝以前の世界があつて、彼によるキリスト教公認によつて、今後は終末論が忘れ去られ、「政治的なもの」のみが神学の課題となつたのではない。タウベスは終末論によつて政治的なものを類型化しようとするのであるが、彼の類型においては終末論がもつパラドクスや緊張感は何の意味も持っていないのである。

キリスト教における「政治的なもの」について終末論的な視点から考える際に重要なのは、この両者の間にもうひとつの立場、いわば「第三の立場」が存在していた、ということである。それは終末の遅延を意識しつつ、終末までの時



間的・空間的な現実の暫定的な支配をどのように考えるべきかという課題と取り組んだ立場である。いわばこの「第三の立場」においてこそ、政治の問題と終末論との関係は意味を持っていたのである。

### 「旅人の神学」の終末論、あるいは「寄留者としての教会」の系譜

この「第三の立場」においては、キリスト教、あるいは教会は、神の国に向かつて旅する姿によって、あるいは寄留者の姿によってシンボライズされている。そしてこの第三の立場において、キリスト教がどのような意味で共同体の支配の問題、すなわちここで「政治的なもの」と呼んだものとの関係を考えていたかが明らかになる。それをここでは、「旅人の神学」、あるいは「寄留者としての教会」理解の系譜と呼ぶことにしたい。

ヘブル人への手紙は「宿営の外にある人間の姿」(一三・一四)について述べているが、それは次のような言葉によってさらにシンボライズされている。「これらの人はみな、信仰をいだいて死んだ。まだ約束のものは受けていなかったが、はるかにそれを望み見て喜び、そして地上では旅人であり、寄留者であることを自ら言い表した」(二一・一三)。

このような視点は『デイオグネートスへの手紙』五章においてさらに鮮明に、かつ具体的に描かれている。キリスト教徒は「ギリシアの都市にも、外国にも住み、衣服の問題においても、食物の問題でも、それ以外の生活様式の点でも、その土地の習慣に従っているが、しかし驚くべき、そして全くのところ奇妙な性格の生き方を示している。彼らは自分自身の母国に住んでいるが、しかしそれは寄留者のように、である。市民のようにすべてのことにあずかるが、しかし外国人のようにすべてを耐え忍んでいる。異郷はすべて彼らの故郷であり、故郷は異郷である。すべての人と同じように、彼らは結婚し、子供を産む。しかし、新生児を遺棄することはない。共同の食卓をもうけるが、共同の寝室

を設けることはない。肉にあるが、肉に従って生きる事はしない。地上に留まっているが、天に市民権を持つている。定められた法律に従うが、自分の生活では法律に打ち勝っている」。

このようなシンボル化はさらにアウグスティヌスが『神の国』(XIX, 17)において述べている次のような言葉からも明らかである。「それ故に、この天の国は地上を寄留している間に、あらゆる民族からその市民を召し出し、あらゆる言語の寄留者の社会を作る。そして、神の国の平和をもたらし保存している習慣や法律や制度の相違には何ら意を用いず、それらのうちの何ものをも廃止したり、破壊したりせず、むしろそれらは異なる民族においてさまざまであつても、地上の平和という一つの同じ目的を目指している」。

このヘブル人への手紙からアウグスティヌスへと至る線のスケッチから明らかなことは、キリスト教における「政治的なもの」についての二つの極端な立場、すなわちラディカルな終末論の故に「政治的なもの」を拒否する立場でもなく、神学の政治化によつて終末論的の神の国を喪失して「帝国神学」を確立しようとする立場でもなく、自らを寄留者や旅人として認識することで、終末論的な神の国における究極的な神的な支配と地上における暫定的な支配の関係の中にこそ、政治的な課題としての支配の問題を考える立場が存在していたということである。

## 二 王国説と千年王国説

### ——「政治的なもの」とキリスト教との関係における二つの類型

この「第三の立場」こそ、独自の暫定性の認識の故に、もつとも「政治的なもの」を終末論との関係において考えねばならなかった立場であつた。しかしこの「第三の立場」としての「旅人の神学」、あるいは「寄留者の教会論」にも、

その内部に終末論をめぐつての温度差が存在する。すなわちこの旅人の神学は終末論の喪失に限りなく近づく可能性を一方で持つており、他方で現実の政治や支配の問題が破棄されるほどに終末のリアリティーが強くなる可能性をもっている。前者の傾向に傾く時に、神学は「政治的なもの」に対してきわめて接近し、この世の支配の正統性を基礎付ける論理となる。支配のために神学的な基盤を与え、神的な權威を付与するようになる。それは神の二つの統治様式としてのいわゆる二王国説のさまざまなバリエーションを生み出す神学的な背景となる。そしてそれは政治的には保守的な思想となる。

後者の傾向に傾斜する時に、神学は「政治的なもの」から分離し、この世の支配の非正統性を明らかにし、新しい秩序ないしは神の完全な支配の実現の到来を強調することで、現行の支配体制を批判するものとなる。それはいわば「千年王国説」のさまざまなバリエーションを生み出すことになった。

すなわち図表のもつとも右にもつとも保守的な立場の「二王国説」が位置付けられ、そこでは終末論は後退する。そして左側には千年王国説が位置付けられ、左に行けば行くほど終末論はラディカルになる。そのことから、キリスト教における「政治的なもの」について終末論的に考えるならば、タウベスが言うような二類型が存在するのではなく、「政治的なもの」についての終末論的な視点からの類型化は、「二王国説」と「千年王国説」という類型化が見出されるのである。この類型においてはまさに終末と政治的なものとのバランスが問題になっているのだが、タウベスの類型ではこのバランスは存在しておらず、そのバランスがなくなった極端な状況が設定されているという点で、理論的には可能であつても、そのような類型は存在しない。それは先ほど説明した図表の外におかれるべきものである。

確かにこの類型は「二王国説」と「千年王国説」という二つの類型ではなく、「前千年王国説」と「後千年王国説」というカテゴリーで類型化することができるかもしれない。それは政治的なものと千年王国の解釈をめぐつての二つの類型として既に知られているものである。すなわち千年王国説は、「前千年王国説」のように、既にキリストと正しい

ものが支配する千年王国は始まっているのだと考えられた場合には、既存の支配システムを肯定する保守的な思想となる。逆に「後千年王国説」のように、それは既存の支配システムを破壊するものとして、この後のしかるべき歴史的段階にやってくると考えた場合には、それは既存の支配システムを否定するラディカルな革命思想となる。この二つの類型によつて政治的なものと終末論との関係を類型化することがこれまでしばしばなされてきた。しかしこの類型化によつて、二王国説が持つていた終末論の「後退」という状況、あるいは「寄留者としての教会論」と対極に立つ「市民としてのキリスト者」という思想の発生基盤としての「コンスタンティヌス・モデル」のキリスト教を説明することが困難である。それ故に「二王国説」と「千年王国説」とは終末論をめぐる二つの類型としては別の類型と考え、両者によつて「政治的なもの」と終末論との関係を考える方が、現実の歴史的動向をよくとらえることができるであろう。

### 結びにかえて

以上考察してきたように、キリスト教における「政治的なもの」、あるいは宗教と政治との関係、社会の正統性の基礎付けとしての宗教というような問題においては、タウベスが提示するような、ラディカルな終末論における「政治的なもの」の喪失と、キリスト教の宗教化による終末論の喪失と神学の「政治的なもの」への還元という類型が存在するのではなく、終末論的な視点からの「政治的なもの」の考察においては、二王国説と千年王国説というふたつの類型が考えられるべきである。最後のこの類型化の意味について述べてみることにしたい。

この類型化は旅人の、あるいは寄留者の神学が一方で保守的な政治理論と結びつき、他方で革命の理論となることをよく説明することができる。そのことは別の視点から述べるならば、教義学的な命題の社会的な帰結を見ることができ

という点で社会科学との接点を神学が確保することができるといふことであろう。すなわちある宗教団体がどのようなドグマを持つかという点でその団体の社会的な行動が規定され、その帰結が明らかになる。それによつてこれまで主として政治学の側から試みられてきた宗教と政治という問題設定において神学の側の積極的なアプローチが可能になる。それはドグマによる政治的なものについての考察ではなく、政治と宗教との関係についての神学的な考察が、政治哲学や政治学史の研究、あるいは宗教社会学の研究と並んで、ひとつの仮説として議論のテーブルにつくことを可能にする。

第二に二王国説と千年王国説という類型は、既にのべた社会学的な帰結による検証が可能なので、たとえばマックス・ヴェーバーの教会類型論を適応することで、その意義や射程を拡大することができるであろう。ヴェーバーはキルヘ・タイプとゼクテ・タイプという教会類型論を提示したが、救済アンシュタルトとしてのキルヘ・タイプは政治的には二王国説と結びつくことになるし、そこでは千年王国説的な傾向は否定され、排除される。それに対して自発的な結社として自覚をもつゼクテ・タイプにおいてこそ千年王国説は受容され得ることになる。それはより包括的なキリスト教史とその思想の研究を可能にするであろう。

第三に、この二つの類型はキリスト教教会史における教会と政治との関係を考察する際に有用であるだけでなく、名称は別として（すなわちキリスト教の伝統の中でそのように呼ばれてきた名称を用いるか用いないかという点）、あらゆる宗教団体が「政治的なもの」についてどのような立場をとり、またどのような関係にあるかを検証し、あるいは比較するために有効である可能性がある。それは理論的によりも、社会学的な実証、ないしはデータによつて明らかにされるべきものであり、ここでの課題を超えているが、この類型論による宗教団体における政治的なものの意味の調査によつてそれは証明されるであろう。

## 注

- (1) 本論の原型は二〇〇二年九月二日に行われた日本基督教学会の学術大会で行われた研究発表であり、その後の研究を追加し、全面的に改定し二〇〇三年三月一七日におこなわれた大学キリスト者の会春の全国研修会で「政治の神学——超越と現実とを繋ぐもの」と題して講演した。本論はそれをさらに改定したものである。
- (2) キリスト教の側に限定するならば U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre*, 1970, 498f. を参照することをお勧め。
- (3) 今の文脈で Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, New Jersey, 1957, 1997 (with new Preface by William Chester Jordan) などな参照することをお勧め。
- (4) H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1988, Vgl. Jürgen Doldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, München, 1998
- (5) Vgl. Jacob Taubes (Hrsg.), *Teokratie. (= Religionsstheorie und Politische Theologie. Bd.3)*, 1987 München; ders., *Der Fürst dieser Welt*, Carl Schmitt und die Folgen, München 1983
- (6) 今の命題についてのみ詳しく解説については Reinhart Maurer, *Zum Ursprung der politischen Theologie. Krise der politischen Theologie. Krise der christlichen Spätantike*, in: Jacob Taubes (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983 を参照のこと。
- (7) J. Taube, aao. 1987, 115
- (8) 今の点については拙論「神学は公共的 (public) であり得るか」『創文』四四二号 (二〇〇二年五月) を参照のこと。
- (9) J. Mohmann, *Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen politischen Theologie*, München 1970, 30ff.
- (10) Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Hegner Verlag, Leipzig 1935 (= Erik Peterson Ausgewählte

Schriften Bd.1), Echter Verlag, Würzburg 1994

- (11) aao.59
- (12) aao.61
- (13) aao.
- (14) aao.62
- (15) aao.