

キリスト教思想と国家・政治論 近代/ポスト近代とキリスト教研究会

2009年3月 75～88頁

## 国家と教会の関係を巡る E・ユンゲルの神学的考察について

### K・バルト神学との比較を中心として

上原 潔

#### 序．問題設定

政治と宗教あるいは国家と教会はどのような関係を持っているのか。この神学的問いは古くて新しい。キリスト教の歴史を振り返ると、創始者のイエスが最終的にローマ帝国の判決によって磔刑に処せられた時代、国家的規模の迫害を受けた原始キリスト教団の時代があったし、一方で、世俗権力と宗教的権威が緊張関係にありながらも緊密な関係を保っていたいわゆる「キリスト教世界 *corpus christianum*」の時代もあった。神学がその生活の座を教会に持つとすれば、教会がその内に存在している社会的文脈の推移によって、そのつど新たに応答することが神学に求められるのである。

前世紀には、短期間の内に社会的文脈の大きな変動が起こった。それに応じて、教会と国家の関係もそのつど新たに考察の対象となった。例えば、二つの世界大戦での経験を通して独自の神学的政治論を打ち出した K・バルトや、60年代後半の政治的高揚の時代にあって、キリスト教徒の積極的な政治的参与を促した「政治神学」などが挙げられる。また現在でも、冷戦構造崩壊後の多元社会の到来によって、「政教分離」など、それまで国家と教会を論じる上で比較的自明とされてきた前提が再考されるべき事態になっている。本発表では、現代のドイツ・プロテスタント神学を代表する神学者、エバハルト・ユンゲル (Eberhard Jüngel, 1934-) が、国家と教会の関係をどのように考察しているのかを紹介し、若干の考察を試みる。

#### 1．ユンゲル神学とその政治的文脈

ユンゲルの主著『世界の秘密としての神』(1977年)やその周辺の諸著作に目を通すと、彼の神学は理論的でありアカデミックな色彩が強く、実践的側面や現実社会との連関が薄いように見える<sup>1</sup>。しかし、ここで留意しなければならないのは、ユンゲルの「神学的実存」

<sup>1</sup> 例えば、以下を参照。森田雄三郎『現代神学はどこへ行くか』教文館，2005年，37頁。

が政治的影響を多分に受けつつ形成されてきたということである。

彼の生家のあるマグデブルグは二次大戦後、ヤルタ協定に従いソ連占領地区に置かれた。1949年に、ソ連共産党をモデルとした幹部政党への転進を明らかにしたドイツ社会主義統一党(SED)が支配体制を固める形でドイツ民主共和国(DDR)が建国される。1952年にSEDは「社会主義の建設」と経済分野での資本主義的要素の制限を決定したが、この遂行が著しい困難を生み、結果として思想統制や国民生活の圧迫をもたらすこととなった<sup>2</sup>。こうした状況の下で、もともと『『宗教』が問題になっていなかった家庭』<sup>3</sup>に生まれ育ったユンゲルが教会に足を向けることとなった事件が起こる。当時、マグデブルクのフンボルト校(ギムナジウム)に通っていた彼は、「学校を支配するイデオロギー的な政治的独裁」<sup>4</sup>に対して批判を繰り返した結果、アビトゥーア(高校卒業資格試験・大学入学資格試験)の一日前、「共和国の敵」としてギムナジウムから除籍されてしまったのである。また当局は同僚や教師たちにユンゲルとのあらゆる接触を禁止したために、ユンゲルが講堂を去る際、彼らは「寄り添えない沈黙の内に顔をそむける」しかなかった<sup>5</sup>。ユンゲルは、こうした「スターリン主義社会の中で、処罰されることなく真理を聞き、語ることのできる、その当時の私(ユンゲル)にとって唯一近づくことのできる場所として」福音主義教会に出会ったのである<sup>6</sup>。「嘘で塗り固められた社会」にあって真理を自由に語るというこの経験を、ユンゲルは「それによって私が今日に至るまで規定されている、深みにまで達する経験」と呼び、「この経験に基づいて私は神学者となった」と語っている<sup>7</sup>。

ところで、以上のようなユンゲルの生まれ育った政治的文脈を理解し、次いでユンゲル神学における社会倫理的側面の欠如を見ると、次のような見解が生じるかもしれない。すなわち、ユンゲルは世俗的な政治世界に幻滅し、抽象的で思弁的な神学へと撤退したと

大木英夫『バルト』(人類の知的遺産72)講談社, 1984年, 314-322頁。

<sup>2</sup> こうした圧政がもととなって、1953年6月17日に首都ベルリンをはじめとして、労働者のストやデモが全国300ヶ所以上、相次いで勃発したのであった(いわゆる「6月17日事件」)。6月17日事件はソ連軍の戦車隊によってほぼ一日にして鎮圧されてしまったが、ハレやマグデブルクは抵抗を見せその例外となった。(山田欣吾, 木村靖二編『世界歴史体系ドイツ史3』山川出版社, 1997年, 455頁参照。)

<sup>3</sup> E. Jüngel, *Eberhard Jüngel*, in: Chr. Henning, /K. Lehmkuhler (Hg.), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen, 1998, 189.

<sup>4</sup> ebd.

<sup>5</sup> a.a.O.190.

<sup>6</sup> a.a.O.189.

<sup>7</sup> a.a.O.190. ユンゲルが神学教師となったのにも、政治的背景がある。1961年8月にベルリンの壁が構築され東西ドイツが完全に分断されると、東ベルリンに住んでいた神学大学の学生は、西ベルリンの教授達と切り離されてしまった。そのためにユンゲルがその学生達を教えることとなったのである。文字通り一夜にして東ベルリンの神学大学の教師となったユンゲルは、そのときわずか26歳であり、数週間前に『パウロとイエス』で学位を取得したばかりであった。またこうした教育上の事情もあって、本来、新約聖書学専攻だったユンゲルが組織神学や哲学に本格的に取り組むようになったのである。

いう見解である<sup>8</sup>。しかし、これは一面的である。確かに『世界の秘密としての神』やその周辺の著作は、キリスト教共同体の社会倫理的次元を表立って扱っていないが、特に 1980 年代中盤以降では、それを主題とした著作は少なくないからである。それ以前にこの主題の著作が少ないということには、主に二つの理由があったと思われる。ひとつは政治的理由である。1966 年にチューリヒ大学に組織神学と教理史の正教授として招聘されて以来、ユングルは西側に居住することになったが、それでも当時、東出身の神学者が公に政治的発言をすることは、公私ともに相当なリスクを伴っただろう。それが 80 年代の後半になると、ソ連国内でペレストロイカやグラスノスチ（情報公開）など、民主化への流れが生まれ始め、それとともに政治的発言も以前に比べ容易に行えるようになったのだと思われる<sup>9</sup>。例えば、論文集『恩寵の直接法 自由の命令法』（2000 年）の索引検索には「DDR」の項目が挙げられており、そこでは東ドイツの政治状況に対する直截な批判がなされているが、それらの多くは東西ドイツ統一後のものである。この事態からも、当時、公的に政治的発言をすることが困難であったということが窺い知れるのである。

もうひとつは神学プログラム上の理由であり、それは神の言葉の出来事から一切を把握する彼の「啓示神学構想」に対応している。つまり、三位一体論、キリスト論など、神論や啓示認識にまつわる諸問題が精査された後に初めて、それに基づいてキリスト教信仰の社会倫理的次元が語られるということである<sup>10</sup>。70 年代の著作の多くは、いわゆる「神への問い」を主題としている。そして、『世界の秘密としての神』の完成をもって彼は、一端自身の神学的基礎論を確立し、続く 80 年代中盤から教会の政治的、実践的側面を語り始めるようになったのだと思われる。

この点でユングルは、倫理学を教義学に基礎付けるバルト神学に倣っている。ただし、このバルトの神学的方法論の受容もまた、彼の政治的文脈を考慮に入れた上で理解されなければならない。先の引用に続けてユングルは次のように言う<sup>11</sup>。

後にヨハン・バプティスト・メッツ、ユルゲン・モルトマン、ドロテー・ゼレが「政治神学」の企てを始め、大きな影響をもたらした際も、私はこの経験に基づいて次のことに固執した。すなわち、キリスト教信仰の政治的関連性(Relevanz)は、徹頭徹尾、この真理能力と真理に対する責務の中にあるということである。とりわけ、教会に課せられた

<sup>8</sup> 例えば、以下を参照。深井智明「有神論と無神論との間で十字架につけられた者の神学の基礎付け—エバーハルト・ユングルにおける神認識の問題」、『聖学院大学総合研究所紀要』第 33 号所収，2005 年，439-442 頁。

<sup>9</sup> ペレストロイカとグラスノスチに関するユングルの見解は、それぞれ以下を参照。E.Jüngel, *Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft*, in: *Indikativer der Gnade—Imperative der Freiheit*, Tübingen, 2000,(=IG) 299f., Ders., *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas*, IG, 291.

<sup>10</sup> この考えを端的に展開しているのが以下の論文である。E.Jüngel, *Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschluss an die Theologie Paulus. Eine biblische Meditation*, in: *Unterwegs zur Sache*, Tübingen, 3.Aufl., 2000, 234-245.

<sup>11</sup> E. Jüngel, *Eberhard Jüngel*, 190.

政治的行為が持っている目標は、真理に権利を与えるということである。

かつてバルトが第一次大戦からナチズムの台頭という社会情勢を背景として、世界から神を理解する「自然神学」を厳しく退け、神から神を理解する「神の言葉の神学」を構築したのと同様に、ユンゲルは全体主義化する国家の中で、まず唯一の真理である神の言葉に立ち返り、キリスト教的真理に堅く留まる必要があると考えた。そして、「神とは何か」ということだけでなく、同時に「人間とは何か」「世界とは何か」を再考しようと試みる<sup>12</sup>。『世界の秘密としての神』の序文にある次の一節は、端的にこの方法論を告示している<sup>13</sup>。

ここでは、思惟は言わば、内から外へと、つまり特殊なキリスト教的信仰経験から普遍妥当性を要求する神概念へと、その道程を歩む。一般的な人間学的諸規定に基づいて神の思惟可能性を説明するのではなく、神の自己伝達という神経験へと連れ行く出来事に基づいて、神をも人間をも思惟し、そのようにしてキリスト教の真理をただその内的な力によってのみ、一般的妥当性において、唯一の真理として明らかにする(強調は筆者)。

こうしたキリスト論的集中や、パネンベルクの自然神学構想に対する啓示神学の立場からの批判は、一見するとアカデミズムの中での議論に見えるが、実は極めて政治的な背景を持っているのである。

政治的高揚の時代を迎えていた西側の「政治神学」が、教会の積極的な政治参加(Engagement)を強調したのとは異なり、こうした社会情勢の渦中にあったユンゲルは、まず国家と教会とを明確に区別することから始めなければならなかった。そしてその際、ユンゲルが自身の政治的議論の支柱としたのは、彼の生まれた1934年に発布されたいわゆる「バルメン宣言」であり、その中でも特に、国家と教会の区別と関係を語る第五テーゼ(以下、引用記号としてTh.Vと略記)であった。彼は『教会教義学』のバルトと並んで、あるいはそれ以上に、「バルメン宣言」やその詳細な展開である『義認と法』、『キリスト者共同体と市民共同体』といった政治的著作のバルト、またこれらを教義学的に基礎付ける『福音と律法』のバルトから大きな影響を受けているのである<sup>14</sup>。

<sup>12</sup> Vgl., E.Jüngel, *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas*, IG, 292f.

<sup>13</sup> E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt—Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, 2001(7.Aufl.), X.

<sup>14</sup> 特に、以下を参照。E. Jüngel, *Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach BarmenV*, IG,162-204., ders, *Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth*, in: *Ganz werden*, Tübingen, 2003,(=GW) 158-230.また学術論文以外では、例えば以下のラジオ・インタビューを参照。Lothar Baueroschse und Klaus Hofmeister(hrsg.), *Wie Sie wurden, was Sie sind. Zeitgenössische Theologinnen im Portrait*, Gütersloh, 2001, 242.

## 2. 国家と教会——二つの領域の関係

かつてバルトが国家の存在をキリスト論的に把握したのと同様に<sup>15</sup>、ユングルは国家の本質規定にあたって、国家というものの成立史やその一般的定義や諸類型ではなく、聖書の証言から出発する。バルトとユングルが共に議論の端緒として取り上げるのがローマ書 13章にある「神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられた」というパウロの証言である。「教会法 Kirchen-recht」の成立が古代教会の墮落を招いたのだとするルドルフ・ゾームの見解に見られるように、熱狂主義者(Enthusiast)がしばしば主張するのは、霊的共同体としての教会はそもそも秩序化を拒むということである。その見解に従えば、秩序化の最たるものとしての国家は教会と根本的に相容れないものであり、場合によっては敵対関係にあるとすら言える。バルトとユングルはパウロの証言を引き合いに出すことで、先ずこうした見解を退ける。キリスト者は教会の内部だけでなく、その外部にも公的秩序が確立されることを望むべきなのであり<sup>16</sup>、それも神の意志に適った権威あるものとして承認すべきなのである<sup>17</sup>。

また一方で、教会も神の言葉の出来事に由来するひとつの機関(Institution)であるから、本来的には、国家と教会はお互いを排除しあう関係にあるのではなく、同一の根源から派生していることになる。第五テーゼによれば、同一の根源に由来するこの両者の区別は次の点にある。すなわち、一方で国家には「正義(Recht)と平和に配慮する」という任務が、他方で教会には「神の国、また神の戒律と義を想起させ、そのことで統治者と被統治者に責任を想起させる」という任務が与えられているということにある<sup>18</sup>。あるいはより厳密に言えば、そもそも国家と教会というものが存在しており、また存在すべきなのは、人々が「神の指令 die göttliche Anordnung」に従う際、そこに二つの任務が発生するからである。国家と教会はこの任務の故に存在するのであり、したがって自己目的的ではない。そうであるから、国家が神の意志に適った権威ある秩序だということ、<sup>19</sup>「国家の形而上学 Staatsmetaphysik」が意図されているのではない<sup>19</sup>。むしろ逆に、第五テーゼが語る国家と教会の任務は、バルメン宣言の基調をなす第一テーゼが主張する「唯一の神の言葉としてのイエス・キリスト」から把握されなければならないのであり<sup>20</sup>、その点で、教会はもちろんのこと国家もキリスト論的制約を課されているのである。

<sup>15</sup> Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht*, Zürich, 3. Aufl., 1948, 20f.

<sup>16</sup> a.a.O. 32f.

<sup>17</sup> Vgl. E. Jüngel, *Hat der christliche Glaube eine besondere Affinität zur Demokratie?*, in: *Wertlose Wahrheit*, Tübingen, 2. Aufl., 2003, (=WW)369.

<sup>18</sup> 本稿におけるバルメン宣言の引用はすべて、E. Jüngel, *Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V*, IG, 202-204. に付録されたものに従っている。その引用もとなっているテキストは、*Die Barmer Theologische Erklärung*, hg. von A. Burgsmüller und R. Weth, 36-41. である。

<sup>19</sup> Vgl., E. Jüngel, *Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V*, IG, 108.

<sup>20</sup> ebd.

周知の通り、バルメン宣言においてバルトが否定したのは、ドイツ・キリスト者によるナチズム肯定やその理論的支柱となる神学、すなわち、「創造 秩序 Schöpfungs-ordnung」や「民族 法 Volks-nomos」など、超自然的な啓示なしに認識され確立されたという意味での「自然 法 Natur-Recht」にも、あるいはそこにこそ神的啓示は具体的に顕現し、現実化するという主張であった（例えば、F・ゴーガルテン、W・シュターペル、E・ヒルシュなど）。地上の秩序形態そのものをイエス・キリストと並ぶ第二の神の言葉だとする見解に対する否定がバルメン宣言だとすれば、その教義学的基礎付けとなるのが、本来バルト自身がバルメンで朗読する予定だったが、ヒトラーへの忠誠宣誓を拒否したためにドイツを追われることとなり、その結果、別の人々が代読することになった『福音と律法』である。冒頭の一節で、バルトは次のように述べる<sup>21</sup>。

我々の主題について正しく語ろうとする者は、先ず福音について語らなければならない。……律法が福音でないのと同様に、福音は律法ではない。しかし、律法は福音の中にあり、福音に由来し、福音に基づくものであるから、我々が律法は何かということを知るためには、まずもって福音について知らなければならない。そして、その逆であってはならないのである。

以上に見てきた、国家と神の指令（あるいは唯一の神の言葉としてのイエス・キリスト）の関係は、ここでは律法と福音の関係に置きかえられて語られている。先に述べたように、バルトもユンゲルも国家という存在を、その一般的概念や歴史学的考察から理解するのではなく、福音の対概念である「律法 Gesetz」という神学的ターミノロジーにおいてに処理する。そして、そのことで——「律法と福音」ではなく「福音と律法」という語りの順序が示しているように——律法としての国家から自立性が剥奪されるのである。

このようにして、バルトとユンゲルにとって、国家は神の指令のもとにあるときにのみ、本来の国家となるが、先の引用にあるように、国家が本来的な国家であるかどうかということを知るためには「まずもって福音について知らなければならない」。この任務を担うのが教会であるが、それ自体が福音というわけではない。前述の通り、教会の任務は「神の国、また神の戒律と義を想起させ、そのことで統治者と被統治者に責任を想起させる」ことだからである。教会は福音を宣べ伝えることでこの任務を遂行するのである。

では、教会は福音を宣べ伝えることでどのような「正義と平和」を国家に提示し、それによって国家はいかなる形態を採るのであろうか。バルトは『キリスト者共同体と市民共同体』の中で、「方向と線」と呼ばれる以下の 12 項目にわたる政治的指針の形でこれを具体的に提示している<sup>22</sup>。

<sup>21</sup> K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, München, 1935, 3.

<sup>22</sup> 深井智朗『政治神学再考』聖学院大学出版会, 2000年, 159-160頁. バルト自身のテキストでは、K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Kirche für die Welt, 7.Heft,

バルトによれば キリスト者共同体は人となった神にその認識を置く故に人間の人間性を尊重する、 また神の義認の証人であるが故に、法治国家の立場に立つ、 キリスト者共同体は「失われたものを見出す」神の福音の証人であるが故に、社会的、経済的に見て、弱いもの、虐げられた者の立場に立ち、「種々の社会主義的な可能性」を考える、 恩寵と神の自由の故に、基本的人権としての自由を主張する、 キリスト者共同体はひとりの主を仰ぎ、それに連なる共同体であるが故に義務と責任を担う、 またキリスト者共同体はひとつのバプテスマに与かる共同体であるから平等であり、 ひとつの肢体のさまざまな賜物を知っている、 権力の分権を容認するのであり、 キリストの啓示の普遍性の故に秘密政治を拒否し、 開かれた神の言葉の故に、表現の自由を尊重し、 キリストの故に支配ではなく、奉仕を尊重し、 教会の普遍性の故に開かれた政治を行い、 神の恩寵と裁きを知っているが故に、紛争の解決の手段としての武力を使用することに否定的であるというのである。

ユンゲルもまた、これと同じ作業を「キリスト教信仰はデモクラシーに対する特別な親和性を持っているか」と題された論文において行っており、先に見たバルトの「方向と線」に基本的に同意する<sup>23</sup>。しかし、ここで注意しなければならないのは、バルトとユンゲルは国家と教会の関係をキリスト論的に把握するという形式的側面で両者は一致しているが、その内容的側面において異なっているということである。それはそれぞれが属する教派の伝統に由来する差異だと言える。ルター派のユンゲルがキリスト論の中心に据えるのは義認論である。それは彼にとって「それによって教会が立ちもし倒れもするところの条項 *articulus stantit et cadentis ecclesiae*」であり、神学的倫理学もここから構築されることになる。キリストによる罪人の義認が物語るのは、人間はその行為や業績の総計と同一視されてはならず、神が人間的「人格 Person」を義と認めたと故に人間には「不可侵の尊厳」が備わっている（業と人格の区別）ということである<sup>24</sup>。これに基づいて、ユンゲルは「正義(Recht)と平和に配慮する」という国家の任務を「人権 *Menschenrecht*」と「人間の生活における平和」への配慮という方向で解釈する<sup>25</sup>。彼にとって、国家の任務は、何よりも人間の尊厳、基本的人権を保護することにある。

バルトは「信仰のみによる……罪人の義認という現実と、人間の法の間には何か関係があるのか」<sup>26</sup>と問うのであるから、彼にとっても義認論が重要であることは疑いえない。しかし、バルト神学は改革派的伝統に立つ契約神学の構造を持っており、契約概念が中心と

Stuttgart, 1946, 32-44.

<sup>23</sup> Vgl. E. Jüngel, *Hat der christliche Glaube eine besondere Affinität zur Demokratie?*, WW, 365-377

<sup>24</sup> E. Jüngel, *Das Salz der Erde. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde*, GW, 169f.; ders., *Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V*, IG, 190.

<sup>25</sup> E. Jüngel, *Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V*, IG, 190.

<sup>26</sup> K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 3.

なって創造や和解が語られることになる。神は人間を契約関係に招き入れた（創造）。ここでは神の人間に対する、また神に対する人間の責任が問題となる。ところが人間は、この責任を果たすことができない。それ故に、神は子なるキリストを十字架に掛け復活させることで、契約関係を回復させたのである（和解）。バルトの場合、義認論はここに位置付けられる。確かに和解は、神が端的に人間を愛することに由来するのではあるが、それは「罪人に対する愛」ということではなく、すでに契約を結んだ時点で存在していた愛である。したがって、バルトの和解論において最大のテーマとなっているのは、罪を赦す神の愛ではない。むしろ、人間の罪にもかかわらず契約を貫徹し成就する神の義である。バルトは「それによって教会が立ちもし倒れもするところの条項は義認論そのものではなく、義認論の根拠と頂点をなすところのものである」と考えるのであって、決定的な重要性を義認論そのものに認めているわけではない<sup>27</sup>。バルトにとって、義認は契約を前提にして起こることであり、二次的な事柄なのである。そうであるから、バルトが国家の任務ということでは第一に想定しているのは、神と人間との間の契約における「正義 Recht」や「公正 Gerechtigkeit」という事柄であり、それに照らし合わせてはじめて、人間の尊厳と基本的人権の保護という課題が生じてくるのである。このようにユンゲルは、彼の神学的枠組みとは異なるバルトの神学的政治理論を受け入れている。そのことで生じる問題については最後に言及することにしたい。

### 3. 「未だ救われざる世界」における国家と教会の分離

ところで、なぜそもそも国家と教会というものを成立させるような任務が人間に与えられているのだろうか。ユンゲルが繰り返し引用する第五テーゼの表現を用いると、それは現在の世界が「未だ救われざる世界」だからである。すでにイエス・キリストにおいて神は世界と決定的に和解したが、未だなお世界は救済されていない。「すでに」と「未だ」というこの事態によって、終末論的な地平が拓かれることになる。ここで重要なのは、バルトもユンゲルも、終末ということによって世界が消滅しその歴史が終焉する事態(Endgeschichte)を想定しているのではないということである。両者は、終末が世界の「夜」ではなく「主の日 Tag des Herrn」だと考える。それは新たな「時代 Äon」の幕開けであり、「神の国」あるいは「天の国」の到来とも言われる。バルトとユンゲルはともに、ヘブライ人への手紙(11章10節、13-16節等)およびヨハネ黙示録21章の釈義から、神の国を彼岸に位置するようなものではなく、現実的な「都市(ポリス)」だと考える<sup>28</sup>。この点で、神の国は現在の世界と連続性を持っている。現在の未だ救われざる世界において、国家は「正義と平和に配

<sup>27</sup> K. Barth, *Die Krichliche Dogmatik*, Bd. IV/1, 1982(4Aufl.), 588.バルトのこうした義認論の取扱いに対するユンゲルの批判は以下を参照。E. Jünger, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1998, 15-26.

<sup>28</sup> Vgl., K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 22ff.; E. Jünger, *Das Salz der Erde*, GW, 163.



慮する」という任務を、「権力(Gewalt)による威嚇とその行使のもとに」(Th.V)遂行する。このことには、軍事力(Waffengewalt)や法的制裁をもって、国外あるいは国内からの脅威に対抗することが含まれるのであって、その点で、国家は強制力を伴う「命令法 Imperativ」のもとに立つ機関である。こうした機関が必要となる現在の世界とは異なり、神の国が新たな時代に属するのは、そこでは最早、命令法を必要としない共同的生が営まれるからである。現在の世界と同様に、神の国においても個体としての人間が消滅するわけではなく、したがって秩序やそれを維持する支配力といったものは存在する。しかし、それらは強制力を伴うものではない。なぜなら、そこでは愛による支配が生起し、愛そのものが秩序となるからである<sup>29</sup>。つまり、愛を媒介とした三位一体の神の共同的生が、人間の共同体においても起こるのである。そこでは国家と教会は最早存在しなくなる。というのも、それぞれの任務が終わるからである。つまり、愛による自発的な他者への服従が起こるが故に、命令法を用いる国家は不必要となり、愛である神が直接的に現臨するが故に、福音を宣べ伝える教会は不必要となるのである。

ただし、こうした終末はただ神によってのみもたらされるものであり、それまでは国家と教会はそれぞれの任務に専念しなければならない。そうではなく、一方が自身の任務を超え出て他方の任務を兼任しようとする事、つまり「国家の教会化」と「教会の国家化」を第五テーゼは「誤った教え」として退ける。ユングルが国家と教会の関係について語る際に、議論が集中するのはこの点である。彼は再三にわたって、国家が宗教的な力を持つことに警鐘を鳴らし、国家権力の「ラディカルな非神話化、宗教的な脱呪術化」<sup>30</sup>を訴える。もっとも、このことで単に国家と宗教の癒合が批判されているわけではない。批判の論点は国家の全体主義化にあり、歴史的にその一翼を担ってきたという意味で、宗教なのである。国家がその基礎付けという点から超越的な根拠を持ち出すとき、本来、人間に益すべき国家は自己目的的になり、「人間生活の唯一にして全体的な秩序」(強調は筆者 Th.V)へと倒錯する。先に見たように、バルトは「律法と福音」という語りの順序を逆転させ「福音から律法を」理解すべきだと考えたが、ここでは、律法の根拠付けのために福音が利用されている。それと同時に、教会は「統治者と被統治者に責任を想起させる」という任務の批判的契機失うことになるのである。未だ救われざる世界にあって、国家は歴史情勢に対応しつつ、そのつど修正を加えられる必要がある。本来、相対的である国家を絶対的な基準を用いて絶対的なものにまで高めることは許されないのであるから、国家の任務は「人間的洞察と人間的能力の量(Maß)に従って」(Th.V)遂行されなければならない。バルトが自身の政治的指針を「方向と線」と呼び、その適用が確定事項でなくそのつど修正されることを望んでいると述べる際<sup>31</sup>、またユングルがキリスト教信仰はその諸契機の全体的調和(Ensemble)として民主主義との親和性を持っているとはいえ、聖書の使信から直接、特定の

<sup>29</sup> a.a.O, 163.

<sup>30</sup> a.a.O.165.

<sup>31</sup> K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 43.

理想的国家形態を導き出すことをアナクロニズムだと判断する際<sup>32</sup>、そこで前提となっているのは国家に本来的に属している相対性である。国家の教会化は、こうした国政の相対的性格に反して、自己修正の不可能な絶対主義国家を産み出すのである。

他方、教会の国家化は福音を律法によって成就しようとする試みである。教会が宣べ伝える福音は「神なきものを義認する神の義と、イエス・キリストの人格において現実となった神と人間の間の平和という直接法(Indikativ)」<sup>33</sup>である。教会は国家と異なり、その任務を「権力ではなく、言葉によって sine vi, sed verbo」遂行する。なぜなら、福音は義認の出来事として恩寵性格を持ち、それが語るのは「汝なすべし」ではなく、「受け取って食べよ。全ては準備されている」ということだからである<sup>34</sup>。そうであるから、福音宣教に際しては、いかなる強制力も伴ってはならず、教会が寄り頼むのは「神の言葉が持つ力(Macht)」(Th.V)のみだとユングルは考える。教会の国家化によって福音の恩寵的性格が失われてしまうからである。それと同時に、これは人間的行為によって神の国を到来させる不遜な試みでもある。ここでも、単に国家を媒介とした宗教的理想の現実化が問題視されているのではなく、批判の矛先は道德主義(Moralismus)一般に向けられている。ユングルによれば、罪人である人間は生の「全体性 Ganzheit」を喪失している。例えば、この世においては理想と現実、精神と肉体、正義と平和、他者への愛と自己への愛といったものは、必ずしも一致しているわけではない。ところが道德主義は人間的生の全体を要求する。そのために、理想を現実化する過程で　その理想が崇高なものであればある程　、それは暴力性を帯びるのである<sup>35</sup>。ユングルが DDR に見たのは、まさにこうした悲劇であった。ユングルは反社会主義者ではないし<sup>36</sup>、平等に労働の重荷を担い、平等の分け前に与るという理想にはむしろ同意する。問題なのは、そうした理想的共同体に相応しい人間を法的に(*gesetzlich*)生み出そうとしたことである<sup>37</sup>。もっとも、ユングルによれば、これは単に DDR 独自の問題というわけではなく、近代以降のヨーロッパ的人間に共通することである。人間のみを信頼し、自己自身の力で「古いアダムから新しい人間を創造する」こと、あるいはそれが可能だとする見解を、ユングルは「生の偽り」だと考える。そして、それを貫徹させようとするならば、偽りを隠すためにさらに命令法を発しなくならなくなる<sup>38</sup>。その結果、人間的生は委縮し、ますます不自由になってゆく。「世界を担ぐ近代のアトラスは、実のところ極めて困窮しているのである」<sup>39</sup>。こうした「命令法の圧政 Tryanei」を「中断」し<sup>40</sup>、人間を命令法への隷属状態から解放すること、また同時に終末の光から照射することで、命令法の

<sup>32</sup> E. Jünger, *Hat der christliche Glaube eine besondere Affinität zur Demokratie?*, WW, 369ff.

<sup>33</sup> a.a.O.373.

<sup>34</sup> E. Jünger, *Zwei Schwerter—Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation*, GW, 147.

<sup>35</sup> E. Jünger, *Mit Frieden Staat zu machen*, IG,174ff.

<sup>36</sup> E. Jünger, *Wer denkt konkret?*, in: W. Teichert (Hg.), *Müssen Christen Sozialisten sein?*, Hamburg, 1977 (2 Aufl.), 116.

<sup>37</sup> Vgl., E. Jünger, *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas*, IG, 290f.

<sup>38</sup> ebd.

<sup>39</sup> E. Jünger, *Vorwort*, IG, VII-VIII.

<sup>40</sup> ebd.

本来の意味を想起させること、これが教会に与えられた批判的任務である。自身の経験を伴った以上の理由から、ユンゲルは国家と教会の分離を強調するのである。

#### 結語・若干の批判的考察

国家と教会という複雑な歴史的背景を持つふたつの制度の関係について、論理的に首尾一貫して整理し尽くすことは困難である。本発表で紹介したのは大まかな基本構造であって、ユンゲル自身は両者の関係について、個別的なケースを取り上げて様々な観点から論じている。例えば、教会と個々のキリスト者を識別し、後者の具体的な社会参加のあり様についても論じており、軍事力の使用如何についてもアクチュアルな問題を取り上げて論じる。そして、そのいずれにおいても現実に対応すべく解釈の幅を持たせようとしている。しかし、90年代に入りヨーロッパが多元社会を迎えた際にも、ユンゲルがこの国家と教会の分離によって、キリスト教が他宗教にも寛容であるべきだとする点には慎重な検討が必要であろう。なぜなら、寛容が本当に問題となるのは、自文化においてある程度自明であった宗教と世俗の領域の区別が、他文化においてはそうでなかったり、そもそもあるべきでないものとして理解されたりする場合が存在するからである<sup>41</sup>。いずれにせよ、宗教的色彩を脱色した、「人間的洞察と人間的能力の<sup>はかり</sup>量」による政治という発想は、いわゆる自然法や二王国説などの議論を経て<sup>42</sup>、聖と俗の領域が比較的安定した形で分けられたヨーロッパ・キリスト教的文化を背景にしている、ということが考慮されなければならないだろう。

もう一点指摘しなければならないのは、ユンゲルが彼の神学的枠組みとは異なるバルト神学の政治理論を受け入れた際に生じる問題についてである。バルトとユンゲルの政治思想において、「終末の到来」が決定的な核を形成していることを以上で確認した。バルト神学の場合、モルトマンのように、いわゆる「黙示文学的終末論」が中心に置かれているわけではないし、そうした終末論を否定する発言もある<sup>43</sup>。しかし、先に述べた通り、バルト神学は改革派的伝統に立つ契約神学の構造を持っており、契約概念が中心となって創造や和解が語られるのである。契約の真偽は歴史的に検証され、それが成就することにより「真」と証明される。この意味において、バルトは「律法と福音」という時間的前後関係を表す語りの順序を認めている<sup>44</sup>。従って、バルト神学には根本的に歴史的パースペクティブが随伴しているのであり、その点で「終末の到来」が組み込まれるのも不自然とは言えない。

<sup>41</sup> 例えば、以下を参照。小原克博「一神教と多神教をめぐるディスコースとリアルポリティーク」、『一神教学際研究(JISMOR)2』所収、一神教学際研究センター、2006年、7頁。

<sup>42</sup> そもそもバルトが国家と教会（あるいは市民共同体とキリスト者共同体）の関係について論じる際、その両者は自然法とキリスト教的倫理の「区別」と「対応」という形で議論が展開されている。(K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 22ff.)

<sup>43</sup> G・ザウター『終末論入門』(深井智朗、徳田信訳)、教文館、2005年、131-148頁参照。

<sup>44</sup> K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, 3f.

それに対して、義認論を中心に据えたユングルの「十字架の神学」において、終末の到来はどのような位置を持つのだろうか。彼の学位取得論文『パウロとイエス』（1961年）では、「イエスの宣教において、神の支配の近さは将来を担保する形で、現在を規定する。御国(Basileia)は厳密な終末論的概念であり続ける」<sup>45</sup>と述べられ、イエスの宣教において現在に突入する、将来的に到来する神の国が説明されている。ところが、バルトの神論を十字架の神学として解釈した『神の存在は生成にある』（1964年）や、ユングル自身の神論を体系的に展開した『世界の秘密としての神』においては、将来的に完全な形で現臨することになる神の国は語られることがない。確かに、これらの著作においても歴史や終末概念は重要な位置を占めている。しかし、神の「歴史性」のもとに語られるのは、時間あるいは世界に垂直的に到来し、自身をサクラメンタルに啓示する超越的な神の動態であって、水平的な時間の流れに対応するものとは言えない。また「終末論的」という言表で意図されているのは、「古いもの一般をまず古くし、過ぎ去らせることで」新しいものが成立することである<sup>46</sup>。つまり、そのつど現在において生起する「生と死と復活」という神の弁証法運動のことである。そうした現在における神の到来が決定的(definitive)性格を持つにしても、神が最終的に(definitive)到来することと直ちに一致するのであろうか。むしろ、ユングルの用いる終末概念は、将来決定的に到来するという意味での終末概念を排除してはいない。しかし同時に、未だ救われざる世界である現在の状態が永続するという可能性も排除できないのではないか。もしも、この可能性が排除できないのであれば、その影響は国家と教会の分離という理論にまでも及ぶのではないだろうか。そしてさらに、決定的な終末の到来の問題が未処理のままに神学的倫理学において用いられているとすれば、それは神を神の自己啓示からのみ認識する彼の啓示神学構想にも影響を及ぼすだろう。なぜなら、その場合、一方で愛を媒介とした三位一体の神の完全なる共同的生が存在し、他方で世界の不完全な共同的生が存在し、その間隙を埋め合わせるために神の到来が想定されているのではないかという嫌疑がかけられるからである。そうした神は啓示神学の立場からすれば、人間の憧憬が生み出した「機械仕掛けの神 deus ex machina」であろうし、不完全な世界という自然を通して、「将来決定的に到来する」という神についての知識が獲得されているという点で、ユングル自身が厳しく批判する自然神学的に考案された神だともいえるのである。

この問題に関して注目すべきなのが、国家と教会の関係について論じ始める80年代中盤に執筆された「新たなものの成立」(1988年)<sup>47</sup>と題された論文である。そこでは、さらに立ち入って終末論が展開されている。また最近では新たなミレニアムの到来ということと関連して、終末論に関する言述が増えていることも興味深い<sup>48</sup>。ユングル神学に終末論は存

<sup>45</sup> E. Jünger, *Pauls und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, 1986(6.Aufl.), 196.

<sup>46</sup> E. Jünger, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, in: *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch*, Tübingen, 2002(3.Aufl.), 290f.

<sup>47</sup> E. Jünger, *Das Entstehen von Neuem*, WW, 132-150.

<sup>48</sup> 例えば、以下のものが挙げられる。E. Jünger, *Der Geist der Hoffnung und des Trostes. Thesen*

在するのか、あるいは終末論を組み込むことで彼の神論に何らかの付加があったのかという問いに解答を出すには、これらの著作とその周辺の神論を扱った著作をさらに検討することが必要であろう。

うえはら・きよし（同志社大学大学院神学研究科 博士後期課程）

---

*zur Begründung des eschatologischen Lehrstücks*, GW, 2000, 306-323., ders, »*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*« *aus theologischer Perspektive*, GW, 2001, 323-344., ders, *Die Ewigkeit des ewigen Lebens. Thesen*, GW, 2000, 345-355., ders, *Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz*, Stuttgart, 2003.

