九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

世俗化理論の歴史的展開とその諸相（1）

新保，弼彬
九州大学言語文化部

https://doi.org/10.15017/5334

出版情報：言語文化論究. 5, pp.37-46, 1994-03-30. 九州大学言語文化部
バージョン：
権利関係：

世俗化理論の歴史的展開とその諸相（1）

新　保　弼　彬

序

西欧のキリスト教文化や社会にみられる世俗化現象の諸問題は，そもそも聖書の思想的背景をなしている，「神の国」と「この世」との相対立する二元論的世界像に端を発しており，従ってそれは煎じ詰めれば，この「神の国」の地上における現れとしての「教会」(ecclesia) と「この世」との相互作用的な歴史的緊迫関係の中から生起した複雑な構造を持つ社会的・文化的諸現象として捉えられるのである。であるからして，世俗化現象が提起する諸問題の研究は，一面では，「神の国」としての教会が中世のカトリックに始まり，ルター及びカルヴァンの宗教改革を経て近代に到る過程で辿ってきた極めて多様な歴史的変遷と，同時にまた他面では，「この世」の，言うなれば「世俗の世界」の変遷史における社会的・政治的権力構造の変質という，いわば「聖」・「俗」の歴史の二重構造が複雑に絡み合って形成する幾層もの時代的関連の糸を解きほぐすことをその主な課題としているのであって，それだけにその解明にあたっては歴史学や社会学を始めとして，神学，哲学並びに文芸学といった，文字通り精神科学のあらゆる分野を総動員してかからなければならない研究領域であることは疑いを容れない。事実，世俗化に関する理論が20世紀初頭，マックス・ヴェーバーやエルンスト・トレルチの宗教社会学的方法論によって初めて確立をみるに到って以来，それは多種多様な専門分野への応用ないしは援用の可能性を提示してきたが，近年に到っては神学者ハインツ-ホルスト・シュライの編纂した『世俗化論集』[1](1981年)の目次に掲げられているように，例えば，「世俗化の歴史的起源」，「文明批判のカテゴリーとしての世俗化」，「福音主義ないしはカトリック神学にみられる世俗化の問題」，「宗教社会学上の主題としての世俗化」，あるいはまた，「哲学的神学批判」等といった人文諸科学に通じる広範な問題設定に最も典型的にこれを窺い知ることができよう。

そこで本論においては，掲載第1回目として先ず，シュライの前掲書『世俗化論集』中，極めて啓発的な二論文，エルンスト-ヴォルフガング・ベッケンフェルデの『世俗化の歩みとして見た国家成立論』[2](1967年)，並びにヘルマン・リュッベの『世俗化された社会の定理』[3](1966年) について瞥見することにより，ヨーロッパにおける「聖」・「俗」の歴史を中世から近代へと辿りながら世俗化の歴史的起源とその段階的発展過程を明らかにする。次号においては第2回目として，18世紀初頭から中葉にかけてプロテスタンティズム内部における覚醒運動として一世を風靡したドイツ敬虔主義の言語がその世俗化過程を経ることによって，18世紀固有の文学上の言語を生み出した経緯を究明し，続く第3回目には，同じく18世紀敬虔主義の流れを汲む自叙伝の中から，それらに特有な類型的世俗化を経て，近代の新たな告白文学の一ジャンルとしての自叙伝や心理小説が成立する過程を跡付ける。掲載最終回には，1970年代以降の世俗化理論の主な動向を取り上げ，今後の研究方向を展

望する上での一指標としたい。以上のような前後数回に亙る論の構成から既に明らかなように，本論はあくまでも従来の研究成果を踏まえつつ，その代表的論者の視点に立って，ドイツにおける世俗化理論の全貌を明らかにしようとするものである。

I 世俗化の歴史的起源

序において既に指摘したとおり，世俗化の問題が「教会」と「この世」との関わりの中から派生した歴史的現象であるとすれば，そもそもかかる事象が歴史上いかなる時代に胎動し始めたのであるか，何よりも先ずその起源の解明に焦点を絞って考察する必要があるであろう。その際われわれは，とりわけ近年の世俗化理論展開の中で決まって引き合いに出されるヘルマン・リュッベの概念規定を看過するわけにはいかない。リュッベの定義づけるところによれば，世俗化とは，「教会の規律と聖職権の下に置かれていたある事物や領地，もしくは，ある機関をその配下から剝奪ないしは解放すること」(51)を意味しており，またこれが教会法上，聖職者の身分に関わる問題として適用されれば，「ある修道僧がもとの平信徒の身分にではなく，‘世俗’に戻る場合，その人を僧としての一連の誓約義務から解くこと」(51)をも意味するようになったとしており，従ってリュッベは本来的な意味における世俗化を先ず法制上のレベルで捉えようとしているわけであるが，それにはそれなりのある史実が背景になっていたのである。リュッベがその説を提唱するとき，それはあくまでも，1803年帝国等族代表者会議によって制定され，公然たる歴史上の事実となったあの教会財産没収という事件を念頭に置いていたのであって，ほかならぬこの時点を世俗化のそもそもの始まりに位置づけているのである。

では，このドイツ帝国等族による協定はどのようにして成ったのであろうか。ナポレオンがオーストリアと結んだリュネビルの和約（1801年）によってライン左岸を失ったドイツ帝国等族は，フランスとロシアを後盾に2年間にも及ぶ交渉の末，ライン右岸をその代償として手に入れることになるが，この時ライン右岸の教会領は殆どすべて没収され，世俗諸侯の統治する中央国家に併合されたのである。その時，数ある教会国家のうち没収を免れたのは，ヨハネ騎士修道団やマインツなど僅かなものに限られていた。[4)]

以上見てきたように，リュッベにみられる世俗化の定義は，まさしくこの教会領地の没収とそれに代わる世俗諸侯への統治権の移譲という明確な歴史的転換期をその出発点にしているわけであるが，果たしてこの時期にのみ世俗化の歴史的淵源を求めることができるのであろうか。前述した『世俗化論集』の編者ハインツ-ホルスト・シュライは，この点に関して既にその序言の中で，急激な世俗化を促進した「あの教会財産没収令に先立って，イデオロギー上の長い歴史的準備のプロセスが存在した」(2)ことを指摘し，しかもその歴史的準備過程を中世にまで遡って論証したベッケンフェルデの卓見に逸早く注目している点を見ても，世俗化という事象は歴史上の単なる1回的な出来事によって惹き起こされたものではなく，むしろ中世から近代に到る「教会」と「この世」との相対立した長い歴史的変遷の中から生まれてきたものであることが改めて明らかになるのである。

われわれは以下に，領土とその支配権をめぐる政治体制史の視点からではなく，「先ず既定の政治的・宗教的統一世界から離脱し，次いで世俗性を帯びた（いわゆる政治的な）目的設定」(68)の普遍化へと向かい，やがては政教の分離にまで発展していく歴史的世俗化の過程を視野に入れながら近代国家の成立を論じたベッケンフェルデの論文，『世俗化の歩みとして見た国家成立論』を粗描することに

する。何よりも先ずその指摘するところによれば,「政教の分離を初めて可能にすると同時に，それをまた歴史上の連続性の中に組み入れる」(69)きっかけとなった世俗化の原理は,早くも中世の叙任権闘争そのものに求められるとしている。もともと神聖ローマ帝国時代の国家とは,「神の国」が地上に ecclesia（教会）という形態を取って出現したものと考えられていた。従って，それは res publica christiana（キリスト教国家）として「あらゆる生活領域を包括する神聖な統一体」(70)を形成していたわけで，そこにおいては「聖」と「俗」,つまり教会と国家とは不可分なものとして結びついていた。それ故に，この王国の代表者である教皇と皇帝は,「同一エクレシア内部における異なった職務の履行者」(70)にすぎず，皇帝もまたキリスト教の擁護者であって，教皇と同じく「聖別された者」の地位を保っていたのである。しかしながらこの政教の統一していたかに見えるキリスト教国家も，すでに中世初期以来，聖職者の叙任権をめぐって内部矛盾を孕んでいた。聖職者は本来教会の信徒や上級聖職者によって選出，叙任されるべきものであったが，有力俗人の関与によりシモニー（聖職売買）が公然と行われていたのである。とりわけ大司教などの叙任に際しては世俗領の授封により国王が絶大な権限を有していた。こうした世俗権の干渉を改革する動きは早くも10世紀後半フランスのクリュニー修道院を中心に繰り広げられるが，枢機卿アンベールがシモニスト糾弾の書を世に送るや，叙任権闘争の火ぶたは一挙に切って落とされる。「国王もただの俗人であり，キリストの御国においては一介の僕に過ぎない」[5]とするアンベールの発言には，政治的・宗教的統一国家を根底から覆す革命的な意義が込められていたといえよう。この教会改革の理念は教皇グレゴリウスVII世によっても継承され，1075年，それはさらに過激な形をとって，俗人による叙任の禁令にまで発展することになるのである。元来グレゴリウスも,「国王は聖なる塗油により司祭の職に与るものである」[6]とする帝国の古くからの慣行を容認していたのであるが，王侯たちによるシモニーは目に余るものがあり，それを禁止する以外に改革の道はなかったのであろうが,それはまた究極的には国権の最高の長たる皇帝をその司祭の地位から追い落とすことにほかならなかった。こうして,「王制は人間が考え出したものであり，司祭の位は神から出たもの」[7]と唱える教皇の王位人間説は，時の皇帝ハインリヒIV世との抗争へと，言葉を換えて言うならば，聖権と俗権との決定的な対立へと進展していくことになるのである。しかし，このことはまた聖職の担い手である教会が自らを神聖かつ神的なものとして世俗の秩序から自立したことを，換言すれば，この新たな意識に目覚めた教会が，自律的な教階制度のもとに,「あの古いエクレシアの包括的統一体」(71)から分離したことをも意味しているのであるが，それはまた同時に,「皇帝を，否，俗権そのものをこの世に解き放つ」(71)という重要な歴史的契機をも内包していたことを見逃してはならない。この皇帝の聖権剝奪（Entsakralisierung）と呼ばれる事態は，このように皮肉にも俗権を聖権から解放する道を拓く可能性を秘めていたのであった。以後政治は教会の干渉を受けることなく世俗のことにのみ専念して独自の発展を遂げ，自立の道を歩み出すことになる。こうして俗権，つまり政治は教皇の首位権を頂点とする極めて制度化された教会との闘争によって，結局はその諸制度に範を求めつつ,「主権ないしは国土領有権」といった国家概念の原形をなす思想を獲得していったのである。このようにベッケンフェルデの言うところによれば，叙任権闘争は「聖」,「俗」の分離を内包していたばかりか，教権が政権を世に放ち，政権が政権としての自律性を獲得する過程でもあったのであって，これを彼は歴史的な世俗化の

第１段階と名付けている(74)。

さらにその『国家成立論』の説くところに従えば，16世紀の宗教改革によって惹き起こされた信仰上の分裂は，カトリック，ルター派，及び改革派間の正統性をめぐる単なる教義論争の枠を越え，やがては国際的な宗教戦争への色彩を強めていくが，政治の世俗化へ向かう急速な傾斜はこうした情況の中で，いよいよ第２段階を迎えることになるのである。つまるところ聖権内部の分派闘争が俗権に突きつけたものは，各国各領土内における果てしのない政治抗争とますます拡大していく内戦であった。もはや諸侯の関心事はいずれの宗派が正統であるかを決定する宗教論争への加担ではなく，自国内部における平和と秩序の維持のために腐心することであった。ユグノー戦争勃発の前夜，ロピタル宰相はフランス国王に宛てた請願書（1562年）の中で，「肝腎なのは，いずれが真の宗教であるかではなく，人々がいかにして共存しうるかということでありましょう。(中略)国王は真理問題そのものに決着をつけることはできないし，またそうすべきものでもありますまい」(78)と述べて，国王に対し宗教論争には徹底した中立的立場を堅持するよう要請しているが，ここにわれわれは政治が領土保全というほかならぬ政治的な目的のために，宗教と袂を分かち，寛容政策を促進しようとする世俗化へのさらに明確な兆候を見出すことができるのである。こうして宗教は最早これまでのように政治秩序を維持する上での不可欠な要素ではなくなった。

以上のような観点に立てば，ベッケンフェルデにとってアンリⅣ世がカトリックに改宗したのも，「真の宗教の勝利ではなく，それは政治の勝利であった」(78)という結論にならざるをえない。なぜならそれは，そうすることによってのみ国土に安寧をもたらすことができるとする国王の世才にたけた政治的意図からなされた決断であったからである。次いで国王が国土を平定した後，最初に着手した国内宥和政策としてのナントの勅令(1598年)も，個人の内心の問題には国権といえども立ち入らない中立性に裏打ちされており，ここに初めて政治的動因に端を発する寛容の精神は漸く日の目を見るに到ったといえよう。ベッケンフェルデはこの後に続く論述の中で，「問題のすべてが，宗教上の真理との動かし難い結びつきから解き放たれて，政治上の諸条件とその可能性のもとに置かれるようになった」(79)と結論づけているが，このような視点に立てば，ナントの勅令が，「教会と国家との実質的な分離を政治的に現実した最初の試み」(79)として捉えられたとしてもおかしくはないのである。

16，17世紀においてはフランスに限らず，程度の差こそあれ上述したような形態での純粋に政治的な意味における政教の分離が全ヨーロッパ的な規模で進んでいたわけであるが，この時代の潮流に思想上依って立つ論拠を与えたのはトーマス・ホッブズの国家論であった，とベッケンフェルデはさらに論を進める。ホッブズの国家論は，人間の最も根源的な自己保存の欲求にその根底を置いており，国家の存在理由も，「個人の生活上の欲望を満足させ，市民生活を維持する上での諸条件を満たして」(81)，究極的には自らの平和と安全を保障することにあると考えられていた。ところで，そのためには国家に強大な権力を持たせるしかない。こうしてホッブズの説く国家論が当然帰着するところは，最終的決定権をもつ主権者とその統治下にあって制定された法律を重視する主権国家の理念であった。従ってホッブズの国家観においてもまた，政治は最早宗教とは一線を劃し，外面的な平和と安全を保障することこそが国家存立の重要な意義であったことを見落としてはならないのである。もとよりホッブズも当時のキリスト教的時代精神そのものを否定していたのではない。むしろ主権者たる者はキリスト教徒

であることをその大前提にしていたのであるが，にもかかわらず，ベッケンフェルデの言葉を借りれば,「ホッブズのいう国家の基盤はキリスト教信仰に由来するものではなく，その根底にあるもの，目指すところは信仰とは別次元のものであって，それは純粋な人間性としての欲望と実利主義的な理性そのものを土台にして成り立っていた」(82)のであって，それは極めて強い世俗性を帯びた国家観であったと言わざるをえないのである。

われわれは中世の叙任権闘争に始まり，16,17世紀における宗教の分裂と内戦を通じて，ヨーロッパの宗教的・政治的統合体が徐々に世俗化され，やがては政治的・社会的秩序へと再編されていく幾世紀にも亙る歴史上の過程を見てきたわけであるが，この発展の流れを近代的な意味における政治国家の成立に向けて一挙に転換し，その極に到らしめたものは言うまでもなくフランス革命であった。ホッブズの合理主義的国家も，結局は主権者の権力と神の法 (Lex Dei) とを同一視しているという点においてキリスト教的国家観と軌を一にする側面があったと言わざるをえないが，フランス革命によってもたらされたものは，旧来の「宗教的な定めから解放された完全に世俗的な存在」(83)としての個人とその自由であって，そこから派生する国家観の革命的意義は，国家はその個人の人権と自由を保障するためにこそ存在しているとした点にある。つまり国家はその合法性を，従来のように真理に仕えるという宗教的行為によって獲得するのではなく，あくまでも「人間としての人間」(83)の基本的な権利を保障することによって認められるようになったのである。この精神のもとに1791年に制定された憲法には，あのナントの勅令とは違って初めて真正の意味における信教の自由がうたわれ，国家自体の宗教に対する中立性も厳正に守られるようになり，ここに「宗教から完全に分離独立した」近代国家はその世俗化の最終段階を迎えるに到ったのである。従って，ベッケンフェルデはフランス革命以後の国家は，それが保障すべき政治的な普遍的実体を，最早ある特定の宗教にではなく，それとは無縁の，「世俗的な目的と公共の事柄」(83)に求めるようになったとし，さらに言葉を続けて,「信教の自由が実現されている度合は，国家の世俗性の程度を示す指標でもある」(84)と結んでいる。つまりこのことは，フランス革命以後国家の近代性は，宗教から解放された良心の自由の保障如何にかかっており，そのことによって政治そのものの自律性が量られるようになったということを言おうとしているのではなかろうか。

以後この世俗化された近代国家は19世紀に王制復古の時代を迎え，キリスト教国家の理念が再び頭をもたげて来ることがあっても決してその基盤を失うことはなかった。その後も，国家が一旦獲得した世俗性と中立性という政体の枠組に何らかの形でキリスト教的体制を回復しようとする政治的な試みは繰り返されてきたのであるが，そのいずれもが水泡に帰しているという。1945年以降ドイツの新たな建国に際して,「世俗化された国家に代わり，またもやキリスト教的な国家を目指そうとしたとき，その最終的な発言権を握っていたのは宗教の自由であった」(84)と述べて，ベッケンフェルデはその近代国家成立の歴史的過程から見た世俗化現象の考察を締め括っているのである。

II　プロテスタンティズムの世俗化をめぐって

前章においては専らベッケンフェルデの『国家成立論』を中心にして，叙任権闘争に始まり，それに次ぐ宗教改革，信仰の分裂，宗教戦争とナントの勅令を経て，やがてはフランス革命においてその頂点に達した教会対国家の相克の歴史を概観し，そこに次第に聖権から俗権へと向かう幾段階かの漸進的な世

俗化の過程を見出し，それらの歴史的プロセスが究極的には，良心と信教の自由及び寛容の精神という近代国家の基本的イデーの形成に寄与していたことを突き止めたが，まさにこの点にこそ，この通時的な歴史解釈の画期的な側面が窺えるのである。しかしながら，フランス革命に到るまでのその立論の緻密さに比して，19世紀から20世紀にかけての世俗化現象の分析については，これを殆ど無視ないしは放置した感を否みえないのである。無論彼の『国家成立論』の重点が世俗化の歴史的起源を解明することに置かれていたことを考え併せれば，それも首肯しうるところではあるが，少なくとも世俗化はフランス革命をもってその終焉を迎えたのではなく，そこからまた新たな方向と形態をとって現代にまで及んでいることを忘れてはならない。

とりわけ19世紀の分析に関しては，世俗化の定義づけをめぐって最初に言及したリュッベの『世俗化された社会の定理』が，ベッケンフェルデの『国家成立論』のいわば続編とも見做されうるような優れた論を構成しているといえよう。リュッベは前述の定義づけのあとを受け，さらに論を進めて，「教会の財産没収(Säkularisation)という歴史上の法概念が歴史哲学上の意味における世俗化の概念に移行する」(52)変質の過程に視点を向け，その解明の糸口を，「19世紀ヨーロッパのリベラリズムにみられる文化政策」の側面に見出そうとした。リュッベに従えば，先ずビスマルク帝国に精神的融和を果たすことのできなかったドイツの知識階層は自然科学の発展に伴う進歩の思想を信奉し，その「代償的な精神的故国」を，「ドイツ倫理文化協会」の設立に求めたといわれる(52)。F.ヨードルやテニエスに代表されるこれらのリベラリストたちは，「科学的理性による未来の救済」(53)を夢想し，その協会もセクト色の強い世界観をもった団体であったといわれるが，彼らの標榜する倫理文化とは果たして如何なるものであったのであろうか。少なくとも彼らの言う倫理とは，伝統的なキリスト教文化の中で培われてきたものとは異なり，むしろそれとは反対の，われわれが前章において既に論じたところの，あの「宗教的な諸前提とは無縁の，つまりは‘世俗的な’」倫理であって，それは，「とりわけ西ヨーロッパにおいて発展してきたあの古典的な寛容の原理に由来するものであり，それはまた市民生活の秩序を形成し，かつまた可能にした」倫理(53)でもあったとされている。そうだとすれば，リュッベの言うこのリベラリストたちこそは，ベッケンフェルデが論証したところの，あの歴史的な世俗化過程の中で形成されてきた寛容精神の19世紀における担い手であったと言うことができはしないだろうか。従って，これら19世紀のモラリストたちが唱道したテーゼもまた理念的には教会と国家の分離であり，その文化・教育政策の綱領の要には，「万人の社会的共存を保障する上で必要な実践的・実用的最低条件の授業のための道徳教育」(54)が据えられていたという。こうした情況下で，1892年プロイセン政府によって新たな学校法が起草され，「教会の信仰と結びついていなければ，公共の倫理は廃れる」(54)として教会側から出された宗派学校制導入の動きが強まるや，当然のことながら倫理文化協会は，「ほかならぬ信教の自由のためにこそ，国家が教会制度を持った宗教から自由な立場を守れるよう監視すること」(55)を自らの使命として反対運動に立ち上がる。

リュッベによれば，無論当時の教会がこうしたリベラルな文化政策に特徴づけられる如き世俗化のイデーを無造作に受け容れられようはずもなかったのであるが，このことを可能ならしめたのは，世紀転換期における宗教社会学，わけてもマックス・ヴェーバーによる世俗化概念の中立化の試みであったという。リュッベはこの間の事情を説明して，「ヴェーバーにおいては，‘世俗化’なる語は，文明のプ

ロセスという名に置き換えられているが，それはまた，あのテニエスの分類によってよく知られている，社会存在の‘共同社会’形態から‘私益社会’の形態へと向う過程でもあったのだ」(55)と述べ，しかも，こうしたヴェーバーの概念中立化の影響下に著されたプロテスタンティズムの世俗化論，即ち，エルンスト・トレルチの『近代世界の成立にたいするプロテスタンティズムの意義』こそは，紛れもなく当時のリベラルな神学や社会学が世俗化の概念を受け容れたことを何よりも雄弁に物語っていると結論づけている。

リュッベが，トレルチのこの世俗化論において特に注目している面があるとすれば，それはトレルチが，その近代的自由の理念の根源を，彼の言うところの所謂「宗教改革の継子たち」に求めた点であったといえる。トレルチによれば，古プロテスタンティズムを17世紀末以来，新プロテスタンティズムへと転化し，統一的な教会文化を急速に解体させて近代世界の成立に極めて大きな役割を果たしたものに，人文主義的神学，自由教会的再洗礼派及び個人主義的スピリチュアリズムという三つの「歴史的形成物」があったとされている。[8] 次いでトレルチはこれら「宗教改革の継子たち」に共通して内在する並はずれた自律性志向の側面が近代的自由の精神へと転化していく過程を，ヴェーバーの流れを汲む世俗化概念の援用によって論証するわけであるが，リュッベもまたその持論の展開の中で，このトレルチの世俗化論の核心部に触れ，そこから概括的な結論を導き出そうとしている。何よりも先ずリュッベは，「独立派教会，再洗礼派，敬虔主義的過激派カルヴィニズムといったすべての宗派が，信仰生活を国家から制度的に解放する働きをした」ことに着目し，さらに言葉を継いで，「国家自体はこの運動の過程で宗教的に中立化され，こうして国家は，社会内部においてさまざまに異なった形態をとる宗教の営みを保護する地位に着くことができたのである」と述べ，さらにこれらのことから導き出される結論を，トレルチ自身の言葉に依拠しつつ，「以上のようなプロセスのお陰で，トレルチが述べているように，『教会と国家との分離，多様な教会共同体相互間にみられる寛容，教会諸団体形成上の自発性原理，世界観及び宗教上のすべての事柄における信念と言論の自由といった偉大な諸理念』が生まれてきた」と要約して，最後に近代的自由と寛容精神の発生過程を，同じくトレルチの言葉をそのまま引用しながら分析して，「『個人的・内面的生活は国家によって侵害されてはならないというオールド・リベラルな理論』が，先ず最初には『純粋に宗教的な思想』として現れ，次いでそれは『世俗化されて』，近代的な『合理主義的寛容の理念』に変質し，そのことによって初めて『教会から解かれた近代の個人的文化』そのものが可能になったのである」(57)と結んでいる。[9]

ところでリュッベの世俗化論をめぐるこの「トレルチ解釈」が再びわれわれに想起させるものは，ベッケンフェルデの『国家成立論』によって既に提起されたところの，あの世俗化の歴史的プロセスがもたらした「信教の自由」と「寛容の精神」という「近代の個人的文化」を担う二大理念ではなかろうか。われわれは中世に始まり18世紀にまで及ぶ漸進的な世俗化の過程に付随して生じた精神的所産と，18世紀から19世紀にかけてのプロテスタンティズムの世俗化を経て派生した近代的諸理念とが，完全に符号していることに改めて注目する必要があるように思われる。

III　20世紀の神学における世俗化概念の受容をめぐって

さらにリュッベの指摘するところによれば，19世紀末から20世紀初頭にかけてのあの実証主義的リベラリストたちに共通してみられた世俗化肯定の姿勢は，第2次世界大戦後ナチスの忌まわしい歴史を清算するために行われ

た文明批判の一時期を除き，1948年以降も西ドイツの政治，経済，及び文化政策の全般にわたって継承されてきたという。言うまでもなく敗戦直後の知識人たちは世界史上未曾有の破局をヨーロッパにもたらしたものが何であったかを問い詰め，それが，「既にルネッサンス期に始まり，啓蒙主義によって助長され，19世紀末にはその極に達していた」(62)あの神からの離反と世俗化の歴史にあったとして，こうした社会の退廃しきった風潮を厳しく批判する立場に立たされることになるのであるが，しかしながらそれも過去を克服するための一時的な現象に過ぎなかったのである。それというのも，戦後西ドイツが西側体制に組み込まれていく中で，一見葬り去られているかに見えたあの「完全に世俗化された社会」がその科学や技術，あるいはまた経済面での発展において予想だにしなかった力を秘めていることが次第に明らかになり，そのため世俗化のもつ近代性の意義を再度問い直す必要性に迫られることになったからである。

この世俗化された世界とキリスト教との関係を再び検証し，「アングロサクソンの世界においてこれまで覆されることのなかった文明への飽くなきパトスがいずれに由来するものであるかを，近代社会との関連において追究し」(64)，その著『近代の宿命と希望』[10]において世俗化の神学を提唱したのはフリードリヒ・ゴーガルテンであった。戦後数年間，世俗化の原因が厳しく追求され，指弾される中で，むしろこの世俗化を，「キリスト教の啓示により初めて可能ならしめられたものとして神学的に是認し」，しかもこれを，「キリスト教信仰そのものの行き着く必然的な帰結であった」と考えたゴーガルテンの神学的立場を，リュッベはおよそ次のように論述している。信仰が先ず，「この世を神の創造のわざとして理解することにより，初めてそれはこの世に対して自由に振舞うことができる」立場を得ることになる。それでは，このことが提示している神学的意味は何であろうか。それは，「この世が信仰によってその世俗性のもとに解かれ，この世の，この世俗性に向けての解放によって，また信仰もこの世から解かれる」という世俗化肯定への要請であったといえよう。こうしてゴーガルテンは必然的に，「信仰というものは，信仰する者とこの世との関係の世俗化を抜きにしてはありえない」(64)という結論に到る。この「信仰によって世俗化された世界」という神学的解放と自由の命題が当時のキリスト教界に極めて大きな影響を及ぼしたことは想像に難くない。こうして教会は，「それがなすところの‘この世に対する奉仕’によって，その歴史的な発展の流れの中に身を置き，自らの自律的な歩みをだれ憚ることもなく，この世とともに続けることができるようになったのであり」(65)，このことはまた教会が，この世俗化肯定の神学によって，現代社会の多元的な諸制度の中でその一員としての立場を正式に認知されたことを意味しているのである。

もっとも，このゴーガルテンにしても，世俗化と名が付けばそれを全面的に容認していたわけではない。多元的な社会秩序の中で，それを構成する根本要素の一つとしての教会の存在を認めず，啓示された宗教としてのキリスト教を否認する世俗化の姿勢を彼は‘世俗主義’(Säkularismus) と呼んで，これを上述したような意味での肯定的な世俗化とは峻別しようとした。ゴーガルテンがこのように二つの世俗化形態を区別した背景には，細分化した社会の中にあって，「一面では，世俗性をもったままの現世を是認し，同時にまた他面では信仰と教会とを，この世との絶望的な敵対関係の中から解放することにより，いまの世と和解させて」(66)，キリスト教的な政治の可能性を開示しようとする意図が働いていたのである。

最後にもう一度ベッケンフェルデとリュッベの世俗化論を要約的に概観してみると，そ

こには先ず，中世紀における「この世」と「教会」との不可分な融合の形態がみられ，それらが対立と抗争，分裂と分離を繰り返しながら世俗化の諸段階を経て，やがてはそこから近代的な自由の精神と寛容の理念が形成されてくる歴史的プロセスの全貌が浮かび上がってくる。しかもこの世俗化された諸理念が20世紀の50年代において受容され，社会変革上の原理として結実するためには，神学そのものが世俗化の教義体系を構築し，こうして教会の，世俗へ向かって開かれている姿勢を前面に打ち出す必要があったのであろう。このように10世紀から20世紀へかけての長い世俗化の歴史は，個々の事象を微視的に見れば実に複雑な様相を呈しながらも，巨視的な視点に立ってこれを眺めれば，そこには，融合，対立，分離を経て，また融和へと回帰する，ある種の法則性があることに気づかされる。リュッベはこのことを洞察し，その論文の表題にあるように，それを「定理」と呼んだのであろう。われわれの考察した二論文は奇しくもこのことをわれわれに提示しているのではなかろうか。

注

1）Schrey, Heinz-Horst (Hg.). *Säkularisierung*. Darmstadt 1981.
2）*Säkularisierung* 所収の論文名：Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. 1967. 以下この論文からの引用箇所にはすべて，括弧内にその頁数を付している。
3）前掲書所収の論文名：Lübbe, Hermann. *Das Theorem der sükularisierten Gesellschaft*. 1966. 以下この論文からの引用箇所にはすべて前掲書の頁数を付している。
4）Freund, Michael. *Deutsche Geschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München 1985, S. 458.
5）Ibid., S. 95.
6）Ibid., S. 96.
7）Ibid.
8）『トレルチ著作集　第8巻』堀　孝彦訳，ヨルダン社，1984年，42頁以下。
9）リュッベの論文中に現れるトレルチの引用箇所を訳出するにあたっては，上掲書『トレルチ著作集　第8巻』を参照した。
10）Gogarten, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart 1953.