

ヨーロッパにおける宗教と政治

カレル・ドベラーレ

栗原淑江 訳

はじめに

かつて宗教は、社会全般に染みわたっていました。社会というものは宗教性をおびていたのです。デュルケム (E. Durkheim) は、その著『社会分業論』において、次のように述べています。

「歴史がわれわれに教えることで、疑う余地のないことがあるとすれば、それは、宗教が社会生活のなかでしだいに小さな割合しか占めなくなりつつあることである。元来、宗教は、すべてのものに浸透し

ていた。社会的なものはすべて宗教的なものであり、社会と宗教という二つの言葉は同義語だったのである。その後、徐々に政治的・経済的・科学的機能は宗教的機能から解放され、宗教から分離して自らを構成し、よりいっそう現世的な性格を帯びるようになった。」

現在、社会学者たちは、こうしたプロセスを機能分化、あるいは構造分化と呼んでいます。それは、一方では、生活の諸局面が宗教から分化するプロセスであり、機能分化をさします。また、他方では、経済、政治、教育な

どの諸領域に専門化した文節的な社会のサブ・システムが、構造をなし、組織化をなすべくプロセスをさします。すなわち構造分化です。

本日の講演では、まず第一に、機能分化が宗教と政治の関係にどのような影響を及ぼしたかについて、すなわち、政治の世俗化について述べたいと思います。第二に、いくつかの宗教、とくにカトリック教会は今でも世俗的な機能を果たすことを望んでいるのですから、それらの宗教がヨーロッパ統合に対してどのような態度をとっているかという点と、ヨーロッパレベルでどのような役割を演じたいと考えているかという点について述べたいと思います。

一、機能分化および宗教と政治の密接な関係

十八世紀に、市民たちは、君主政と貴族と教会の特権、すなわち、それまで政治の舞台を支配してきた「三頭政治」を廃止しようとした。宗教と政治の相互関係は、「領土の属する人に宗教も属す (cuius regio eius religio)」という言葉に表現されています。この言葉が使われたの

は、一五五五年の「アウクスブルクの宗教和議」の際に、ドイツ帝国を君主の宗教に応じてプロテスタント国とカトリック国に分割したときでした。また、この関係が逆にはたらくこともあります。それは、プロテスタント教徒であるフランスの王位継承者がカトリックに改宗したときに述べた、「パリは多数のものに値する」との言葉が示しています。

フランス革命は、聖職者と貴族が国家の諸問題を支配していることに對して、市民が反抗したものでした。したがって、それは世俗的革命であり、フランス国家は「世俗国家 (secular state)」となったのです。国家は二つの相争うグループに分裂しました。一方の側は、正統の王位継承論者とカトリックであり、他方の側は、以前は迫害されていたけれども新たに勢力を増しつつある革命家たちでした。D・マーチン (D. Martin 1978: 36-41) が記したように、聖職者、宗教的秩序、教会の建物といった「カトリシズムの象徴」は、実体的にも言葉の上でも攻撃の対象となりました。

そこで、「戦闘的な信仰と戦闘的な不信心の間の明ら

かな分裂」が生じました。そして、その分裂は、たえまなく再生産されたのです。局部的なレベルでも分裂がありました。たとえば、司祭 (curé) と教師の分裂や、母親と父親の分裂さえもみられました。その分裂は、せめぎあう学校制度を通して世代から世代へと受け継がれましたが、実際にもっとも激しい闘争の舞台となったのは社会化という面でした。それはまた、階級闘争や地域闘争といった他の亀裂をいっそう激しいものとしたのです。

カトリックのこのような反応は、復古的な社会有機体説の一種でしたが、これが、宗教のもつ複合的な機能のすべてをある文脈へと押し出すことになりました。つまり、プロテスタントの多元主義的な文脈であり、そこでは宗教の諸機能は分解し、カトリック系の政党や組合といったものが生み出されたのです。フランスでは、今日においてさえも、国立学校とカトリック系の学校との対立がみられ、学校制度間の闘争がときおり燃え上がっており、キリスト教系の病院や組合においても、事情は同じです。

た反発は、はじめは聖職者に対するものでしたが、のちに展開して宗教全体に対するものとなりました。宗教が一つしか存在しない社会では、宗教の聖職者的な構造と争うことは、宗教それ自体と争うことになるのです。両者はもともと混じり合ったものだからです。

その結果、急進的な自由主義者と、のちには社会主義者たちが、宗教の影響を私的な領域に限定させたいと考え、宗教を公的な領域から締め出そうとしました。最初の闘争の場となったのは教育でした。この闘争から、二つの競合する学校制度が生じました。すなわち、カトリック系学校の制度と国立学校の制度です。

他の諸分野にも分裂を拡大させる基盤となったこうした裂け目は、ピラー (Pillar: 柱石) 化のプロセスと呼ばれます。ベルギー、オーストリア、オランダ、スイス、ドイツ、イタリアにおいて、カトリックの世界は世俗の世界から分離していきました。いくつかのプロテスタント少数派の宗派も、民衆を解放するために同様のことを行いました。たとえば、オランダのネオ・カルヴィニストたちがそれです。また、ベルギーやオランダ、フラン

他のカトリック諸国では、カトリックによる正義の独占が見られました。たとえば、フランスのスペインやサラザールのポルトガルの場合がそれです。ここでは、「教会はもともと、社会の頂点で支配的なエリートと共存する傾向がある」のです。しかし早晩、諸教会は国家に利用されていることに気づき、また国家と一体化するためにコストがかかることに気づくので、国家から分離しようとしています (Martin, 1978: 45-47)。ここでは、教会人たちは、教会の使命を保つために機能分化を促進したといえます。

もう一つのカトリック国であるベルギーは一八三〇年に出現しましたが、そこでは、二十年以上にわたりカトリシズムが「市民宗教」として機能してきました。カトリック教徒たちも自由主義者たちも同じく、宗教的な社会化は若者の道徳教育に役立つと考えたのです。しかし、しだいに、自由主義者たちは組織としてのカトリック教会に対立するようになり、貧しい人々の救済や、教育・科学・芸術・文学・演劇・レクリエーションといった文化的な諸領域での影響力を争うようになります。そうし

ス、イタリアでも同様に、社会主義政党や共産主義政党がピラーを打ち立てました。それは、下層階級の人々を解放するためであり、発展しつつあるカトリック・ピラーの勢力とのバランスをとるためだったのです。ピラーを定義すれば、宗教的あるいはイデオロギー的に正当化された、自給自足体制をめざす、文節的で方向を統一された組織の複合体ということになるでしょう (Dobelaere, 1986)。

ピラー化は、十九世紀後半に加速し、カトリシズムに影響を与えた機能分化のプロセスに対する、ラディカルな対応として始まりました。それは反動的な動きでした。すなわち、聖職者とカトリックのエリートの一部が、世俗から分離したカトリックの世界を創り始めたのです。実際、彼らはより古い分化のプロセス、すなわち文節的な分化のプロセスへと戻ってしまいました。新たに教会から分化したサービスを、自分たちのピラー構造に二重写しにしたわけです。それは、世俗化の影響をくい止めるためであり、カトリック教徒に対する教会のコントロールを維持するためでした。

もし、国家や分化するサブシステムが、とくに学校や専門領域（労働組合、病人のための基金、政党において、もはやカトリックのイデオロギーとは無関係に組織されるならば、カトリックの組織が、信徒たちを世俗的な、すなわち無宗教的あるいは反宗教的なイデオロギーから守ることは市民としての権利といえましょう。カトリック教徒たちは、自らの健康サービス（総合病院、精神病院、老人ホーム）、図書館、青年および成人の組織、成人の教育制度なども創り出しました。

したがって、カトリックのピラー化を引き起こしたのは機能分化のプロセスであったと結論することができす。つまり、信徒たちの「世俗化」を妨げるために「堤防」が築かれたのです。こうしたさまざまなカトリック系の組織は、ひとたび設立されると、しだいに中央集権的なピラーの内部に取り込まれるようになります。カトリック政党はその政治的表現です。このように、政治社会学者スタイン・ロツカン (Stein Rokkan, 1977) の用語でいえば、「政治チャネルおよび法人チャネルと結びついた制度化されたピラー」について語ることができ

るのです。ベルギーでは、一九五〇年代までに包括的なカトリック・ピラーが地位を固めました。

さて、一九六〇年代末および七〇年代に、カトリシズムは圧迫を受けるようになります。人々は、すべてを神に帰する立場から自由になりました。つまり、教育レベルが上がり、社会的流動性が高まったことによって、人々は同質的な近隣や家族から解放されたのです。カトリック教徒の家にもテレビが侵入し、テレビのもつ多元主義が同質的なカトリック文化を損ないました。「寛大な社会」の圧迫のもとでは、「堤防」はもはや役に立ちませんでした。たとえばベルギーでは、日曜のミサに定期的に出席する人の数は、六年間で一〇%、あるいは一年間で二%も急激に減少しました。これは、カトリックの危機を示しているといえましょう (Dobbeleere, 1988; Voyé, 1988; Herrier-Leger, 1986)。

こうした状況は、カトリック・ピラーに影響を与えましたが、ピラーはまた会員の期待の高まりにも悩まされました。それで、財政的な必要性から国家予算を受け入れましたが、国家はピラーに法的規制を課しました。た

とえば、教育の分野（カリキュラム）や、社会的・心理的福祉サービスの分野で規制を課したのです。ピラーの内部で、さらなる専門化が強いられ、宗教者たちは、俗人の専門家、教師、看護婦、ソーシャルワーカー、心理学者たちに取って代わられました。

しかし、概してベルギーでは、カトリック・ピラーに加わる人の数は減りませんでした。カトリック・ピラーは、教会の危機が叫ばれ始めたときと同じくらい——それ以上とはいわないまでも——強いものと思われました。あるところでは、六〇年代末以来、約二〇%の信徒を失い、残った信徒たちの教会との関わりが急激に衰退し、週末に定期的に教会に行く人が、一九六七年の四三%に比べて、たったの一五%になりました。ところが、それに反して、カトリック・ピラーのメンバー数は安定しており、たとえばキリスト教労働組合のようないくつかの組織ではその数は増してきたのです。これはどのように説明すればよいでしょうか。

一九六〇年代後期から七〇年代初頭にかけて、教会では深刻な危機がみられました。その間、カトリック・ピ

ラーの指導者たちは研究集会や会議を組織し、次のような問題を討議しました。——カトリック系学校とは何か、カトリック系病院とは何か、カトリック系労働組合とは何かといった問題です。彼らは、ピラー化されたサービスを提供しつづけるべきかどうかを、専門家や彼ら自身に問いかけたのです。この時期に、ベルギーのカトリック・ピラーは新たな正当性を展開させました。それは、J・ブリエット (J. Briet) と私が「社会的・文化的キリスト教」と呼んだ、新たな「集団意識」だったのです。

その核となる諸価値は、二つの次元をもっています。一つは、憲法で保障された集会の自由と選択の自由、すなわち生存の権利にもとづいて、縦断的な多元主義を正当とすることです。そして、他方では、いわゆる福音主義的な諸価値というキリスト教的なアイデンティティを、つまりピラーというものの特殊性を明確に表現することです。ここでいう福音主義的な諸価値とは、患者や学生、信徒やクライアントに対する人間的なアプローチ、あるいは、キリスト教的諸機関のゲマインシャフト性 (Gemeinschaftlichkeit: 共同体性) です。つまり、個人の発

展と幸福、マージナルな立場にいる人々を顧慮した階級間の団結、資源の合理的・経済的利用、贅沢の排除と儉約の奨励、社会正義の実現などです。

ピーター・バーガー(Peter Berger)の表現を借りれば、こうした「聖なる天蓋」は「C」によって象徴されます。それは、カトリック的なものよりもむしろ福音主義的なキリスト教をさしています。カトリックはプロテスタントよりも限定されたものと考えられているのです。こうした集団意識は外部に対して宣言され、定期的に教会に行くわけではないような人々やクライアアント(学生や患者)を引きつけるのがつねです。ピラーのサービスはすべて国家の助成金を受けているので、クライアアントにかかる費用は国家のサービスより少ないことは強調されるべきでしょう。集団意識は、内部的にはさまざまなプログラムを推進する機能もちます。たとえば、キリスト教系の病院を人間性にあふれたものにするためのプログラムといったものです(Dobele et al. 1978)。

しかしながら、機能分化の結果として、キリスト教ピラーのサービ機関はますます機能的で合理的、専門的

為が専門用語で隠されることになるのです。堕胎を掻爬(掻爬)というような場合です。

教会は信徒や専門家たちの個人的な動機に影響を与えようとはしますが、実際にはその影響力は非常に限定的なものでしかありません。事実、すべてを覆うカトリック・ピラー(今やキリスト教ピラー)の諸機関がいまだに持っている影響力は、公けに宣言された見解の正統性と、公的な倫理規範の形成に対してだけなのです(Dobele et al. 1982)。しかし最近では、これさえも変化してきています。ルーバン・カトリック大学は、コンドームの自動販売機の設置を決定しましたが、これはカトリックの教えに反することです。しかし、大学は次の点を付け加えました——キリスト教が第一義とする態度はパートナーへの尊敬と慎みであること、およびキリスト教の愛は安定した関係にのみ表現されるということです。

ピラーは、人々のカトリック教会への関与が急激に衰退したことに直面して、聖職的な性格を放棄し、キリスト教的な雰囲気とそれに取って代わらせました。換言すれば、ピラーは、そのサービスを推進するために、「内

なものとなり、ゲゼルシャフト(Gesellschaft: 利益社会)的なものとなりました。たとえば、病院の実際の組織は経済原理や医学原理にしたがって運営されます。それらは専門的、部分的で、位階制的です。つまり、そうした集団意識はゲマインシャフト性とはまったく正反対のものを示すのです。宗教もまた、組織としてはマージナルに潜在するものであり、病院や労働組合のような巨大組織のなかに存在する小さな単位です。

その宗教もまた私化しています。信徒やクライアアントに対する教会のコントロールは、彼らの個人的な動機に影響を与えるだけとなっているのです。他方では、専門家に対するコントロールも大きく衰退しています。というのも、専門家とクライアアントの相互関係があまり見えなくなっているからです。実際、たとえばキリスト教系病院で専門家がほどこす医療行為は、キリスト教的な諸価値を維持しようとする人々の見解とはますます関わりがなくなっています。シスターたちはもはや手術教室を任せられている看護婦ではありません。また、外科医が介在することによって、宗教的には受け入れられない行

部的な「世俗化」あるいは宗教改革によってベルギー国民の「世俗化」に順応したのです。しかし、現在、キリスト教ピラーはゲマインシャフト性、個人の発展と幸福、団結、儉約、能率、社会正義といった、西洋に典型的な諸価値を推進しています。これらは、キリスト教のピラー以外のグループも主張できるものでしょう。キリスト教のピラーが外部のグループと異なる唯一の点は、こうした諸価値を福音、キリストの教え・行為・態度によって正当化することであり、特別な場合にはそれらをカトリックの儀礼によって聖化する点だけなのです。

ピラーの「堤防」は世俗化のプロセスを止めることはできませんでした。ピラーは、生き残るためには社会に順応しなければならず、そのサービスを世俗化しなければならなかったのです。現在、カトリック教会の影響力は、カトリックとしての自覚をアピールすることだけに限定されています。

ところが、ヨーロッパで最近起こっていることは、それも限定的にしか成功していないことを示しています。イタリア国民は、一九七一年の国民投票で離婚に賛成し、

一九七八年には堕胎を合法化することに賛成しました。これらは、制度教会の意志とは反するものであります。

また、かつてアイルランド国民は、国民投票で堕胎の合法化を否決しましたが、その後、昨年行われた離婚に関する第二回目の国民投票では、離婚の合法化に賛成しました。カトリック教会は、カトリック諸国においてその公的な影響力を失ったのです。そして、社会の機能分化は、個人意識の文節化と個別化を促進しました。つまり、宗教は自らの領域のみにとどまり、家族、医療、経済、教育といった他の領域を支配する努力を放棄すべきだとされたのです。

最近の変化の経過を要約してみましょう。ベルギーでは、第二次大戦まではカトリック・ピラーは教会によってコントロールされてきました。ついで、五〇年代および六〇年代に加速された世俗化のプロセスは教会をぐらつかせました。そして、引き続いて起こった宗教的危機が、カトリック・ピラーの存在を脅かしたのです。ピラーを構成する諸機関は、徐々にその集団意識を変化させました。はじめは政党が、つづいて労働者組織、青年組織、

教会組織、学校などが変化していったのです。

それらは、カトリック教会の教義的・倫理的スタンスからますます分離していきました。そして、カトリック的意識をキリスト教的意識に取って代わらせ、信徒やクライアントに対する人間的なアプローチ、組織のゲームンシャフト性、信徒とクライアントの個人的発展と幸福、団結と社会正義、効率と儉約といった諸価値を、イエス・キリストの教えと生活に則って正当化したのです。これらの諸価値は、他の組織が奉じる価値と似ているかもしれませんが。しかし、正当化の仕方が異なっているのです！

ピラーの諸機関は、教義や倫理の問題についてしばしば教会とは異なる立場をとります。一方では、たとえば聖職者の妻帯の問題、他方では、たとえば離婚、産児制限、人工授精、同性愛、婚前交渉、エイズ、堕胎といった問題についてです。彼らがイエスの福音を読む場合、それはカトリック教会の読み方とは違います。ある意味で、彼らはいっそう「プロテスタント的」になったといえるでしょう。その結果、たとえばオランダでは、かつてのプロテスタント組織とカトリック組織の融合がみら

れます。すでに述べたように、彼らはいまだにキリスト教徒ではありますが、かつてもついていたカトリック教会との絆はゆるやかになっているのです。

ベルギー、フランス、イタリアといったヨーロッパ諸国には、今でもキリスト教政党が存在します。また、ドイツやオランダのように宗教が混在している国では、プロテスタントとの合体がみられます。これらの政党は中道的であり、社会党のような左寄りではありません。いくつかのキリスト教政党は団結を強調し、階級闘争を否定するからです。しかし、右寄りでもありません。なぜなら、これらの政党は、社会正義や団結を犠牲にしても個人の自由を強調するからです。

現在でも、キリスト教ピラーは制度化されており、キリスト教政党といった政治チャンネルと企業チャンネルとをからみあわせ、社会福祉、教育、マスメディア、農業開発と技術革新、社会文化的活動といったサービスを、各セクターを通して提供しています。キリスト教政党の機能は、法人組織としてのピラーのチャンネルを擁護することにあります。それらは国家とは関係のない民間団

体と考えられ、結果的には、国立の学校や病院で提供される国営のサービスよりも高い信頼を得ているのです。

かつてカトリック教会は、機能分化と世俗化によってしだいに国家レベルでの公的な場から追い払われてきました。しかし、リリアン・ボワイエ (Liliane Voet) 教授が指摘しているように、カトリック教会は今でも世俗的な機能を果たしたいと望んでおり、ヨーロッパレベルで立場を回復したいと考えています。それで、第二点として、そうした展開に関する彼女の分析にしたがって話を進めたいと思います。

二、キリスト教とヨーロッパ統合

——カトリックの主張

カトリック教会が最初にその意向を表明したのは、一九八九年にゴルバチョフがバチカンを訪問した折りでした。教皇ヨハネ・パウロ二世は、「キリスト教の諸価値にもとづいたヨーロッパの共通の家」を主張し、「ヨーロッパはふたたび二つの肺で呼吸することを学ばなければならない」と述べました。すなわち、一つは自由の

担い手ではあるが豊かさや寛大さゆえに病んでいる西洋の肺であり、もう一つは数十年の独裁体制によって腐敗したけれども、独裁からの解放に貢献した深い信仰に満ちている東洋の肺の二つです。東洋の信仰は、世俗化した西洋に一つの模範を示し、西洋に「真の諸価値」をふたたび教えるにちがいないと思われたのです。

一九九二年六月一日には、ブリュッセルで「ファティマの聖母マリアに捧げるヨーロッパの聖体制定の聖別式」が開催されました。また、最近では、一九九五年九月にヨーロッパの多くの若者たちがイタリアのロレトに集まった際、教皇ははつきりとヨーロッパを聖母マリアに捧げました。教皇が「キリスト教の」ヨーロッパについて語るとき、実際は「カトリックの」ヨーロッパを心に描いていることは明らかです。というのも、プロテスタントはそのようなものに自らを捧げようとはしないからです。

もし、教皇が「キリスト教のヨーロッパ」をカトリックのヨーロッパと同一視するならば、他の宗教はどのようにに反応するでしょうか。ローマ・カトリック教会は

「たたび聖化すること」を望みます。また、プロテスタントは、ユダヤ教やイスラム教もヨーロッパに影響を与えていることを強調しますが、カトリシズムはキリスト教大陸としてのヨーロッパに固執しているのです。

プロテスタント諸教会と同様に、東方教会もまた、教皇が「大西洋からウラル山脈まで」と述べたようにヨーロッパが拡張するのを見て多少落胆しています。というのも、東方教会は、ヨーロッパは自由主義的モデルや唯物的モデルに従ってカトリック諸国とプロテスタント諸国によって本質的に支配されているものであると考えているからです。東方教会は、「ロシア魂」を護るための、また西洋が経験した唯物主義を免れる新たないわゆる民主主義的政府の機能をコントロールするための、道徳的義務を自らに授けられていると考えますが、こうした考えによって、その態度はいっそう強いものとなっているのです。

同様の問題はイギリス国教会にも見られます。国家と深い関係をもっている国教会は、ヨーロッパはしだいにイギリス独自のアイデンティティを衰退させるのではな

ヨーロッパの構築に積極的に関わろうとしています。他のキリスト教諸宗派が必ずしも同じ考えをもっているわけではありません。たしかに、統合ヨーロッパに平和に向けての大きなチャンスとエキクメニズムを発展させる機会を見て取る宗派もあります——カトリック教会の立場からするとエキクメニズムは教皇の権威のもとへの再統合を意味するのではないか、との恐れを抱きながらではありますが。しかし同時に、それらの宗派は、カトリック的なヨーロッパのビジョンのなかに暗黙に示されている意味に気づき、曖昧な感情をつのらせています。そうした留保点のいくつかを示してみましょう。

プロテスタント諸教会は、歴史上、スコットランドの長老派教会、スイスのヴォー地域の改革教会のように、国家や地域のアイデンティティに密接に結びついていました。他方、カトリックは普遍的な傾向をもっています。プロテスタンティズムは、世俗化によって影響を受け、有益な結果を得たことをはつきりと認識しています。よくいわれるように、世俗化によって影響されたのです。それに反して、教皇は、「世俗化されたヨーロッパをふ

いか、また国教会という独自の教会の正当性を失わせるのではないかと恐れているのです。

こうみてくると、ヨーロッパという場合はカトリック教会に開放されており、カトリック教会がヨーロッパを占拠しているといえるでしょう。ヨーロッパ当局は、教会が繰り返しヨーロッパのキリスト教的特性を主張することを肯定的に見ているようですが、そのことがまた、カトリック教会がヨーロッパを占拠する機会を与えているのです。カトリック教会のこうした主張に対してヨーロッパ当局が共感をもっていることは、さまざまな事実が証明しています。たとえば、教皇がヨーロッパ議会や、ブリュッセル、ルクセンブルク、ストラスブールなどのヨーロッパ議会を公式訪問したことが思い起こされるでしょう。

また、ロレトの若者たちの集会の際、主要な儀式がユーロビジョンや「ヨーロッパ・バイ・サテライト」のネットワークによって伝えられたことも指摘されるべきでしょう。欧州委員会は、主催者に「ヨーロッパ・バイ・サテライト」を自由に使用することを許したのです。欧州

委員会が教皇に対してこうした態度をとったことは、どのように説明できるでしょうか。

まず第一に、教皇は国家元首でもあり、その国家は彼に国際的組織への扉を開けているということが思い起こされます。しかし第二に、ヨーロッパ連合は経済的実態として出発したのであり、今もなお本質的にはそのようなものとして受け止められており、また、国内的な経済調整のプロジェクトによって誘導されるものとして受け止められていることがあります。それは、経済的なグローバル化という文脈で、信頼のおけるパートナーとしてヨーロッパを助成しようとしているのです。

そのように定義されるヨーロッパが、さまざまな国々の民衆のあいだにヨーロッパという集団意識を発展させようとするときには、重大な困難に直面します。こうした点で、カトリック教会は新たな視角、すなわちグローバルなヨーロッパ的アプローチを提供するように思われるのです。しかし、カトリック教会がふたたび公的な場に現れ、それにふさわしいヨーロッパという新たな政治レベルで役割を演じたいと望むならば、ルーマンの言葉

が、ヨーロッパおよび世界の公的な場で演じようとしている役割とは、いかなるものなのでしょうか。

(1) カトリック教会のエキクメニカルな役割

——全体を全体としてみる——

それに対する答えは、ベルギーの大司教ゴットフリート・ガーディナル・ダンネルズ (Godfried Cardinal Danneels) が、(ベルギー) 王立国際関係協会で、一九八七年一月十四日に述べています。教会はすべての人に受け入れられるような道徳的権威となることを望んでいるのです。そして、教会の役割は、国家を超え対立を超える第三者的なものであるべきであり、そうした外部性によって評価や助言がいつそう十分にできるのです。その力が強ければ、道徳的・宗教的な方針を必要としている世界に、それらを吹き込むことができます。悪は至るところに存在するので、世界はそうした権威を求めているのです。それらの悪としては、困窮、資源の枯渇、軍拡競争、偏狭な構造、孤独とエゴイズム、不信、悲観主義、懷疑、運命論、第三・第四世界に対する対応などがあげ

を借りれば、教会は他のシステムの源泉として認められなければなりません (N. Luhmann, 1992: 238-242)。「宗教は、信徒の宗教的信念を支持し高めるためのサービスだけでなく、宗教という領域の外部でも広範囲にわたる暗に影響を与えることのできる活動を提供すべきである」(Beyer, 1994: 78) のです。

それでは、カトリック教会の「パフォーマンス」とはどのようなものでありうるのでしょうか。換言すれば、他のシステムで生じたけれどもそこでは解決されないような諸問題に対処する能力とは、どのようなものでしょうか。バイヤーによれば、宗教が公的な(本質的に政治的な)闘技場に入るためには、二つの可能性があります。一つは、宗教は全体を全体として見るものであるとするエキクメニカルな機会です。もう一つは、個別主義的な面で、「宗教は、伝統的な宗教的敵意といったカテゴリーをふたたび用いることによって、ある地域の文化的特殊性を擁護する」(Beyer, 1994: 86) ことです。切迫した状況に直面しているカトリック教会が、ヨーロッパにおいても二つの戦略とは、いかなるものでしょうか。また教会

られます。

道徳的権威としての教会は、一九四〇年の世界人権宣言に言及して人権を強調しており、世界に幸福をもたらそうとするでしょう——当時激しい反対があった一七八九年の宣言には言及していません。しかし、教皇のメッセージを読めば、彼が人権を脱世俗化、すなわち再聖化しようとしていることは明らかです。彼は、神の似姿につくられた人間という聖書的な人間観にもとづいて、人権をカトリック化しようとしているのです (Luneau and Ladrière, 1989: 172-178)。

ダンネルズによれば、教会はキリスト教徒であろうとなかろうとすべての人々のために世界に幸福をもたらすという使命をおり、自らを道徳的権威をもつものであると主張します。その役割は、「経済的でもなく政治的でもなく」、「具体的な活動について決めるのは教会ではありません」。「道徳的権威としての支配権は、強制ではなく尊敬にもとづくべきものでしょう。これは、教会が規律的な権威を放棄したということでしょうか。決してそうではありません。しかし、規律的な役割は信徒に対し

ただに限定されますが、道德的權威は世界にあまねく有効なのです。

こうした形の道德的權威を、キリスト教徒ではない人々や無神論者たちが要求する場合があります。彼らは、「偉大な物語の終焉」(Lyotard, 1979)や「諸規範の混在」(Featherstone, 1988)がもたらす道德的な真空状態について語っています。バランディエによれば、司祭・預言者は、「意味が失われてしまったことに対する頼みの綱であり、つねに出現するもの」です。そして、「すべてのものがくつがえり、新たな輪郭も曖昧な不確定性の時代に現れる」ものなのです (Georges Balandier, 1985:200)。

(2)公的領域における教会の個別主義的な役割とは何か
ベИАーの質問に答えるとすれば、カトリックは「伝統的に宗教に敵対してきたカテゴリーを再び専有する」ような「民衆宗教」を通して「地域の文化的特殊性を擁護する」のだということになるでしょう。ここでいう「民衆宗教」とは、「生きた宗教」「人々の宗教」という意味であり (Dobbeleir, 1987:123)、それ自体さまざまな重

マリアの守護のもとに「連帯」を据えたのでした。また、ポルトガルのファティマは、ポルトガル移民たちがポルトガル国家への帰属を再確認するために休暇の際に立ち戻る場所となっています。

これらの場所や、ブレトン人「アルターニユ地方の住民」としてのサンタンドレ (フランス)、ピゴール人としてのルルド (フランス)、リエージュ地域の人にとつてのシェヴルモン (ベルギー)、アルザス・ロレーヌの人にとつてのサンテ・オディリー (フランス) などの多くの場所、国家や地域への忠誠心を表現するものとなっています。それは、「トーテム的な信仰の場」(Durkheim, 1965:245-265) のようなものであり、氏族や部族がそこに集い、集会を行う場なのです。

デュルケムは次のように述べています。「実際、各々のトーテム信仰は特定の場所を中心としている。そこはチュリンガ「木や石で彫られた神聖なもの」が祀られる聖域であり、そこで儀式が執り行われる。その儀式に集う氏族のメンバーは、氏族の象徴を身につけている。純粹に経済的な職業に従事しているときには、彼らは身につ

層的な内容を含んでいます。これは、ときおり「真の宗教」ではないとして拒絶されたり、合理主義者に拒絶されたりします。しかし、民衆宗教は大衆の宗教であり、知的というよりは感情的、教義的というよりは儀式的なものです——儀式としては、たとえば巡礼、献金、祝福の要請、ろうそくへの点灯などがあります。

こうした民衆宗教の実践は地域に根ざすものであり、聖母マリア、聖ヨセフ、聖アントニウスといった特別な聖人への崇拜によって表わされます。人々は、とくに聖なる日や聖なる月を選んで、その地域に巡礼に行くのです。こうした宗教的実践のなかには、政治的な意味合いを含むものもあります。

アイルランドのノックには、一八七九年に聖母マリアが現れたとされる場所があります。アイルランド人たちはそこに巡礼しますが、それは信仰を表現するためであると同時に、アイルランドの再統一という政治的要求を表現するためでもあるのです。また、ポーランドのチエストホバには「黒いマリア」がありますが、ここはポーランド独立のシンボルとなっています。ワレサは、この

けるものにかまけることはしない。……しかし、氏族が共に生活する上で結束するために、また宗教的な儀式で互いに助け合うためには、身を飾りたてなければならぬのである」(Durkheim, 1965:138-139)。人々がどのようにに盛装し——伝統的な正装をする人もいる——、「氏族の象徴」である旗をどのように掲げるかを知るためには、聖人の聖域に向かう行列を見るだけで十分です。こうした儀式を通して集団意識が活性化され、「メンバーたちは、共通の信仰を顕在化することによって、それを再びよみがえらせる」(Durkheim, 1965:210) のです。

「トーテム信仰の場」であるこうした「氏族の集まり」は、国家や地域に対する忠誠心の表現でもあります。それらは、典型的なゲゼルシャフトである国家には欠けている、ゲマインシャフト的な儀式なのです。国家は、権力と法律にもとづいて行政的にまとまった、諸個人の総和にすぎません。言語——ウェールズ語、アイルランド語、フレマン語、バスク語、ブレトン語、フリースランド語など——が、国家によってしばしば抑圧されることも、国家というものを示す別の例といえましょう。

カトリック教会は、人々が自らのアイデンティティをこれらの地域共同体に象徴化する可能性を与えます。最近の数十年間に国家の信頼性や能力は崩壊しましたが、メンバーたちは、国家への懐疑心を表明しつつそれらの共同体と同一化できるのです。

民衆宗教は、それだけでなく、いかなる特殊な機能システムも遭遇しなかったような諸問題について聖人に助力を請う可能性も提供します。ペイヤーは次のように記しています。「分化した諸システムは、特殊化したコミユニケーションの手段のみに集中し、たとえば人間の生の全体については関心をもたない。それで、社会的コミユニケーションの多くの部分を、ありのままとはいわないまでも浸食されたままにしているのである。隣人とのふだんの垣根越しの会話からボランティア組織へ、社会的ネットワークから社会運動へ——ここには、支配的なシステムが問題にしなかった多くのものが存在する」(Beyer, 1994: 56) と。これを、支配的なシステムに対立するものとして、ありのままの生命世界と呼ぶことができるでしょう。

アイデンティティ、特殊性を見いだし伝達したり、感情や情緒を表現したりするためにもっとも良いベクトルと考えられる、具体的で階層的な意志表示にもとづいているからです。

おわりに

機能分化は国家の世俗化を促進しました。カトリック教会が最初に見せた反応は、信徒たちを近代の世俗化の影響から守ろうとすることでした。それで、社会のピラー化を推進し、ゲマインシャフト的な感情を鼓舞したので、カトリック教会は、世俗国家の内部に聖なる孤島を作り上げたのです。

しかし、近代の絶頂期ともいえる六〇年代に、ピラーの構造にも機能分化が浸透し、ピラー内部も世俗化しなければなりません。こうして教会は、国家レベルでの公的な役割を失ったのです。しかし、ヨーロッパ統合がカトリック教会に第二のチャンスを提供することになりました。ローマはヨーロッパのキリスト教化を求めています。事実、教皇は「キリスト教のヨーロッパ」を

民衆宗教は、霊的な問題で大いに助けになるだけでなく、感情的にも助けになっているのです。巡礼は、生命世界の人々が健康や庇護、人生の伴侶などを求める心を容易に表現できる機会です。顕在的機能が果たされなかったとしても、潜在的な機能は果たされるのです。つまり、民衆宗教は、人生における逆境や災難に対処し、それを受け入れる力を与え、少なくとも人々が欲するような感情を与えるからです。それは一種の「象徴革命」といえます。このように、巡礼は多くの機能をもっています。巡礼の地は、多くの民衆をひきつけ、地域への忠誠心を象徴するために利用されるでしょう。

最近の地方主義の高揚や、慰安への要求の高まりは、カトリック的な「民衆宗教」を発展させてきました。そうした民衆宗教は、現代風で普遍的な活動をしているにもかかわらず、特殊なアイデンティティと結束を表現することを可能にしているのです。そしてまた、個人的な日常生活で困難に陥っている人々に慰安を与えているのです。民衆宗教が成功したということは、非常に大きな意味をもっています。というのも、民衆宗教は結束やア

カトリックのヨーロッパと同一視しているのです。

カトリック教会は、ヨーロッパという公的レベルにおいていかなる役割を果たすのでしょうか。また、ヨーロッパの社会制度のなかで、教会の「パフォーマンズ」はいかなるものになるのでしょうか。教会は、一方では道徳的權威になりたいと願っています。これは教会の普遍的な使命です。また他方では、教会は、民衆宗教の儀礼への忠誠を表すことによって、人々が地域の強固な共同体に一体化することを可能にしています。これは個別的な使命といえます。同時に教会は、日常生活における苦難を緩和する役割も果たしています。

このように、カトリック教会は、ヨーロッパレベル——すなわちバチカンの活動領域——においては普遍主義やグローバリズムと結びつき、個別的なレベル——すなわち司教の活動のレベルである地域レベル——では個別主義に結びついているのです。それと同時に、(第二バチカン公会議によって創設された) 司教会議のレベル、すなわち国家レベルのものが教会内部でもつかいかなる正式な權威も拒絶することによって、ローマ教会がそれら

の効力を無効化する」とを醒めつゝるのむね (Voyé, 1988b)。

引用文献

- BALANDIER, Georges (1985). *Le détour: Pouvoir et modernité*. Paris: Fayard.
- BEYER, Peter (1994). *Religion and Globalization*. London: Sage.
- DANNEELS Godfried (1991). Le rôle de l'Eglise dans l'ordre international, in *Studia Deponatica* 44 (1): 3-15.
- DOBBELAERE, Karel (1979). Professionalization and Secularization in the Belgian Catholic Pillar, in *Japanese Journal of Religious Studies* 6 (1-2): 39-64.
- DOBBELAERE, Karel (1982). Contradictions Between Expressive and Strategic Language in Policy Documents of Catholic Hospitals and Welfare Organizations: Trials instead of Liturgies as Means of Social Control, in *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 6: 107-131.
- DOBBELAERE, Karel (1987). Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate, in *Sociological Analysis* 48(2): 107-137.
- DOBBELAERE, Karel (1988). Secularization, Pillarization, and Religious Change in the Low Countries, pp. 80-115

Oxford: Basil Blackwell.

- ROKKAN, Stein (1977). Towards a Generalized Concept of 'Verzuiling' (pillarization): A Preliminary Note, in *Political Studies* 4 (25): 563-570.
- VOYÉ, Liliane (1988a). Du monopole religieux à la convulsion culturelle en Belgique: un Catholicisme hors les murs, in *L'année sociologique* 38: 135-67.
- VOYÉ, Liliane (1988b). Subsidiarity from a Sociologist's Point of View, in *The Jurist* 48: 292-297.
- VOYÉ, Liliane (1996). Religion in Modern Europe; Pertinence of the Globalization Theories? Paper presented at the conference on "Globalization and Indigenous Cultures" organized by Kokugakuin University, and to be published by Dr. N. Inoue.

(カレル・ドベラール、ルーバン大学教授)
(ペリはぐーシェ、東洋哲学研究所研究員)

(本稿は一九九六年一月十一日に行われた当研究所主催の特別公開講演会における講演内容に加筆訂正したものである)

in Thomas M. GANNON ed., *World Catholicism in Transition*. New York: Macmillan.

- DOBBELAERE, Karel, Jaak BILLIET and Roger CREYF (1978). Secularization and Pillarization: A Social Problem Approach, in *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 2: 97-124.
- DURKHEIM, Emile (1965). *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press. [Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie, 1912. 中絶禁入監『宗教生活の原形論』414' 1975]
- FEATHERSTONE, Mike (1988). In Pursuit of the Postmodern: An Introduction, in *Theory, Culture and Society* 5: 2-3.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1986). *Vers un nouveau Christianisme? Introduction à la sociologie du Christianisme Occidental*. Paris: Cerf.
- LUHMANN, Niklas (1982). *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- LUNEAU, René and Paul LADRIÈRE (1989). *Le rève de Compostelle: Vers la restauration d'une Europe Chrétienne?* Paris: Centurion.
- LYOTARD, Jean-François (1979). *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MARTIN, David (1978). *A General Theory of Secularization*.