

## 教皇文書『*Fratelli tutti* (兄弟の皆さん)』に見られる神学的特徴 ——包括性ということ

寒野 康太

### [回勅について]

カトリック基礎神学において、ある人物における思索の神学的特徴を探るというためには、やはりその人物の全体を可能な限り把握する必要がある。そのことは、生涯の完結を見届けないことには人物の全体を把握するということはできないということを含むものであり、この点から言っても、執筆時、現任の教皇についてその特徴を論うことには困難がある。しかしながら、全体から評価することはできないという明らかな制約があることを予め考慮しながら、暫定的にでも、ある人物の言説からその神学的特徴を浮き彫りにしようとする作業も、試行中の議論 (*travail en cours*<sup>(1)</sup>) として、場合によっては学術的に許されるものではないだろうか。この立場に立って、教皇フランシスコの神学的特徴を論じるにあたって、ある特定の文書、すなわち教皇回勅『兄弟の皆さん〔原著名 *Fratelli tutti*〕<sup>(2)</sup>』を取り上げ、分析を試みたい。

回勅とは、教皇が、司教をはじめとする教会組織内部の者たち、そして時には、すべての人々に向けて、自らの見解を個人的なものとしてではなく、教皇の職位にあるという権威を持って提示する書簡である。教会史家ジョン・オマリーは、この回勅という回覧の書簡形式が、近代になって、教皇の考えを広める手段として用いられるようになったことを観察している<sup>(3)</sup>。近代まで多用されていた教皇文書には、勅書 (*bullae*) などがあり、そうした文書の主たる目的は、何かを断罪するか、あるいは特典を与えるということに力点が置かれていた。それに対して、教皇ベネディクト十四世が1740年に発出した回状 (回勅) である『*Ubi primum*』は、教皇回

(1) 引用する論文の言語に合わせて、外国語を適宜用いるが、論文の多くが仏語文献であるため、仏語の引用が多くなることを予め、断っておく。

(2) 教皇フランシスコ『回勅 兄弟の皆さん〔原著名 *Fratelli tutti*〕』翻訳 西村桃子 (カトリック中央協議会、2021年)。この回勅が発布されたのは2020年のことである。以後、この回勅の表題に言及する際には、原著名『*Fratelli tutti*』を主に用いるが、本文を引用する場合は、中央協議会発行の日本語訳を用いることとする。

(3) John W. O'Malley sj, *Une histoire des papes; de Pierre à François*, (Paris-Bruxelles; Lessius, 2016), originally published as *A History of the Popes: From Peter to the Present*, (London, England; Sheed & Ward, 2009).

勅の新しい形態を示す嚆矢となるものであった。この文書の中で、ベネディクト十四世は、教皇として司祭職が教会に与える重要性を改めて強調し、そのために神学校の運営に注意を払うべきこと、また司教が親しく各小教区を訪ね、主任司祭の司牧を監督し励ますという訪問の重要性を強調した<sup>(4)</sup>。ベネディクト十四世に続く教皇たちは、この回勅という文書形式の中で、教導職における教説の連続性を確認しつつ、さまざまな状況の中で、その連続性の中で、教皇自身の考えを、それまでの教説と調和させつつ発展させ、権威あるものとして提示していった。かくして、回勅による教説の強調は、それまでの教皇の職務に新たに加わり、主要な柱の一つとなった。今回取り上げるフランシスコの回勅も、もちろんこの流れの中にある。

### [[『*Fratelli tutti*』の概要]

では、この教皇フランシスコの『*Fratelli tutti*』とはどのような内容を持つ文書なのだろうか。この点について、日本語訳を出版したカトリック中央協議会は、本の帯に適切な梗概を掲げている。「利己主義による分裂が進み、他者の苦しみを顧みない現代社会を具体的に検証し、開かれた世界を築く道筋を、希望をもって証言する。イスラームの指導者との対話から刺激を受け執筆された、兄弟愛と社会的友愛に関する回勅。<sup>(5)</sup>」この文書では、友愛というものが、様々な例を通して、具現化される必要を説いている。特にその具体的な例として、国民国家の制度保障の外にある難民、移民が緊急の対応を要する問題として、文書の大きな部分を占めていることを見逃すことはできない。この喫緊の事態に対して、教皇が懸念を持って見ているのは、現代社会における冷笑主義・シニズム<sup>(6)</sup>つまり「同じ人類に属しているという感覚が薄れ<sup>(7)</sup>」、「正義と平和をともに築くということが<sup>(8)</sup>」、「おとぎ話<sup>(9)</sup>」のように感じられるという時代の雰囲気があり、目下の社会における関心事は「自己の安寧<sup>(10)</sup>」のみに集中し、自分の社会に馴染まない他者、とりわけ「移住者に対して疑いや恐れ<sup>(11)</sup>」が支配しているかのように見える状況である。特に、教皇はヨーロッパの状況に関して、こうした状態にあるのではないかと、明示的ではないが懸念を示している。こうした冷笑主義に関して、教皇は、様々な原因をこ

(4) この回勅の近代的性格に関しては以下を参照のこと。Cf. *Ibid.*, p. 264.

(5) 教皇フランシスコ『回勅・兄弟の皆さん』。ここに掲げた要約は表紙の帯にあるものなので、もちろん頁数はない。

(6) Cf. *ibid.*, p. 34.

(7) *Ibid.*, p. 33.

(8) *Idem*

(9) *Idem*

(10) *Ibid.*, p. 34.

(11) *Ibid.*, p.41.

の文書の中で示している。それは、精神的な理由、例えば恐れであったり<sup>(12)</sup>、対話の欠如<sup>(13)</sup>などであるが、それだけではなく、現代社会がもたらす要因として、「大量消費の熱病<sup>(14)</sup>」と「経済の自由化<sup>(15)</sup>」があるということを挙げている。

こうした社会問題は、すでに先任の教皇たちも懸念を表明していたものである。それらに加えて、教皇フランシスコは、本文書で、新たに社会において懸念すべき傾向として、「ポピュリズムの政治体制<sup>(16)</sup>」について言及している。これは、民衆の真正な願望に基づくものではなく、特に移民の問題に関しては、民衆の「利己的な性向<sup>(17)</sup>」を巧みに利用し、「移住の事象<sup>(18)</sup>」が「警戒心と恐怖心を引き起こ<sup>(19)</sup>」すように人々を扇動し、そうした恐怖心を「政治的意図<sup>(20)</sup>」として国政の表舞台に出し、国民の賛同をえて権力を掌握しようとする政治的傾向である。現に教皇は、そうした傾向が、「内向きで憎悪のたぎる恨みがましい攻撃的なナショナリズム<sup>(21)</sup>」と結びつき、現代の社会の不安を助長していると見ている。

ただし本文書を、自己の保全が脅かされるという恐怖心から生じる「外国人嫌悪<sup>(22)</sup>」をひたすら唱道するというポピュリズム的傾向<sup>(23)</sup>に対する警告とのみ、捉えることは、回勅に対する狭い解釈であろう。社会的友愛ということを軸にして、戦争、経済的な不正義、そして社会における様々な形で疎外された立場にある人々への配慮と、実に様々な現象が取り上げられているからである。こうした全世界の諸問題に向き合うために、「愛<sup>(24)</sup>」という開かれた心を持つように促し、それによって対話の文化が、一人ひとりの生活の場、ローカルな共同体と、社会の隅々にまで実践されるよう、そして、その実践が、国家のレベル、最終的には国際社会にまで広がっていくように、様々な提案が示されている。

このように本文書は、教説を公的に教示するというよりは、兄弟愛を社会にもたらすための試みを述べたエッセイと見てよいのかもしれない。つまり、この文書は、決して「兄弟愛に関する教義の要約<sup>(25)</sup>」を意図して執筆されていないということである。よって、カトリック社会

(12) Cf. *ibid.*, p.41

(13) Cf. *ibid.*, p.45-46.

(14) *Ibid.*, p.37.

(15) *Ibid.*, p.38.

(16) *Ibid.*, p.38, *Ibid.*, p.120-125.

(17) *Ibid.*, p.123.

(18) *Ibid.*, p.39.

(19) *Idem*

(20) *Idem*

(21) *Ibid.*, p.20.

(22) *Ibid.*, p.39, p.73.

(23) Cf. *ibid.*, p.38, p.120-125.

(24) Cf. *ibid.*, p.135-146.

(25) *Ibid.*, p.17.

教説全体の正確な縮図を導き出そうとすることはあまり意味のない作業となるということである。

そして、本回勅において忘れられてはならないことは、誰に宛てて書かれているかという形式的かもしれないが、根本的な事柄である。通常回勅が執筆される際には、カトリック教会内部における関係者、それは、司教をはじめとする教会位階に属するものたちのこともあれば、そうではない一般の信徒、あるいは、教会内部の特定のグループなどが、名宛ての者として示される。しかし、本文書においては、教会内の人々だけが名宛人ではないことが強調されている。まず、趣旨としては、教会内部において新しい教説を説示しようということが目指されているのではなく、「他者を排除しようとする<sup>(26)</sup>」「さまざまな状況<sup>(27)</sup>」に対して、兄弟愛を即効性のある対策としてではなく、共に追い求めてゆく「夢<sup>(28)</sup>」として、目下の状況に関する「熟考のためのささやかな助け<sup>(29)</sup>」となるように「差し出す<sup>(30)</sup>」ということを目的としているのである。夢を共有するために、本文書では、「すべての善意の人<sup>(31)</sup>」が名宛人となっている。このように教会の外にある人々に対して同じ人類として語ろうという姿勢に、ここで留意しておきたい。

また、このような教皇が掲げる夢に対して、現在の状況はあまりにも複雑であることも十分認識されている。これに関して「いくつかの傾向<sup>(32)</sup>」にしか触れることができないと述べて、試みとしての限界も明示されている。しかし、現代社会の問題が網羅されてはいなくても、教皇の回勅は、自身の司牧における現代社会と密接に関わる象徴的な出来事、例えば2016年にイタリアの外国人収容センターにおいて洗足式を行った際、イスラム教徒の足を洗ったことや、レスボス島にいた移民を訪ねたことなど、教皇と社会との実際の関わりを想起させるものであることに留意する必要がある<sup>(33)</sup>。このように、教皇の具体的な行動と本文書は密接に関わっていることがよく理解できるのだが、この回勅が教会の司牧にどのような具体的影響をあたえるか、また、特に倫理神学上どのようなインパクトを与えるかという点については、本稿では取り扱わない。この回勅から、倫理神学上どのように難民の問題に関し、適切な施策を見出していくかを考察する為には、本誌『社会と倫理』第36号所収、ヤコブ・ライチャーニによる論文「倫理神学から見る難民問題」が、註解として参照されるべきものと考えられる。

この回勅はただ単に社会問題を、個人的感想を交えつつ取り扱っているとのみ考えることは

(26) *Ibid.*, p. 17.

(27) *Idem*

(28) *Ibid.*, p. 22.

(29) *Ibid.*, p. 17.

(30) *Idem*

(31) *Idem*

(32) *Ibid.*, p. 19.

(33) ヤコブ・ライチャーニ「倫理神学から見る難民問題」『社会と倫理』第36号(2021年)、21-34頁。特に、23-24頁参照のこと。

できない。そうであれば、様々な教会内外の、時として激烈なともいえる反応はなかったであろう。この反応の鋭さは、何か神学的な事情から生じたのかもしれないと考える必要がありはしまいか。一般的に、こうした教会外の反応をとりあげて議論することは、神学的議論の中であまりないことであるが、本論では、それを取り上げることとする。それは、どのように教皇の言説が、教会の外で反響があったのか、そして反響の中でどのような議論が生じてきたのかを探ることで、教皇の試みの神学的実態が浮き彫りにされるのではないかと考えるからである。

## [フランス週刊誌「*Valeurs actuelles*」そしてAlain FinkielkrautとPierre Manentの議論]

本回勅において一つの大きな問題として、ヨーロッパにおける移民の問題が、特に意識され、取り上げられていることは先に述べた。言論上これに対して鋭く反応した国のひとつであるフランス共和国の例をとりあげることにする。フランスの言論界における右派は常日頃カトリシズムをフランスの精神的伝統を担うものとして、概して好意的な態度をとるものであるが、今回発布された回勅に対する反応は全く逆の様相を呈したのであった。社会学者たちから、「極右」ないし「右派」と認定されている週刊時事誌「*Valeurs actuelles*」において、それは顕著に現れていた<sup>(34)</sup>。2022年仏大統領選挙に出馬し落選したジャーナリストEric Zemmourがしばしばこの

---

(34) フランスのジャーナリズムに関する三人の社会学研究者たちは、この雑誌のことを「*Hebdomadaire d'opinion proche des idées et des acteurs de l'extrême droite, Valeurs actuelles* (極右の著名人とその考えに近い週刊誌・ヴァールール・アクチュエル)」と評価している。以下の論文全体、とりわけ要約を参照のこと。Emmanuel Marty, Alan Ouakrat, Jérôme Pacouret, « De Valeurs actuelles à VA+ : l'appropriation des formats et des logiques des réseaux socio-numériques par un média d'extrême droite », *Quaderni* 107 (2022), p. 99-122.

また、ジャーナリズムに関する二人の社会学者Nicolas Kaciak, Julien Talpinは、この雑誌が、イスラム教徒たちが、フランス北部の貧しい地域を自分たちの閉鎖的な共同体を作り上げる場としているという事実認識に偏りのある報道をしているという指摘をしている。この指摘に関しては以下の論文、特に126頁を参照のこと。Nicolas Kaciak, Julien Talpin, « S'engager sans politiser. Sociologie du journalisme dans « la ville la plus pauvre de France » », *Politiques de communication*, 7(2016), p. 113-149.

この雑誌 *Valeurs actuelles* と同じような傾向をもつ雑誌に *Causeur* があり、後述する Alain Finkielkraut も頻繁に自分の意見を載せている。この *Causeur* は、ベルギーのリージュ大学の言語学者 François Provenzano によれば、フランスの一般的な諸言論誌を現在の社会通念となっている進歩主義に毒されているとして、敵とみなし、それらの凡庸さを暴きたて徹底的に叩くということを目的としている。このことは、後述する Alain Finkielkraut と同じ論争の姿勢であるといつてよい。この観察については、Provenzano の以下の論文を参照のこと。François Provenzano, « Des "salauds". Ethos et interdiscours dans *Causeur* », in *Le discours « néo-réactionnaire »*, eds. P. Durand, S. Sindaco, (Paris, CNRS 2015), p. 143-156. この論文は以下のリポジトリにも所載されている。〈<https://hdl.handle.net/2268/183776>〉 (参照2023年2月6日)。

この雑誌において、教皇フランシスコのこの回勅に関して、凡庸であり、教皇の立場に相応しくない「政治的な」傾向を持つものとして批判する記事が掲載されている。なお、表題にみられる、Jean-Luc

週刊誌の論壇そして表紙にも登場しているが、同誌は、彼の言葉をビデオ・クリップに載せ、本回勅は未熟な思春期にある14歳のものであると酷評し、このビデオの表題を「ヨーロッパの敵」としている<sup>(35)</sup>。ほとんど、神学的に取り扱うことのできない煽情的なレトリックではある。しかし、この雑誌に関連して真剣に取り上げるに値する評論も見出される。それは、Alain Finkielkrautの議論である。彼は、仏翰林院l'Académie françaiseの会員であり、評論家として知られている。そして近年、友人であり哲学者でもあるElisabeth de Fontenayとの論争を『*En terrain miné*』という表題の対話書簡として上梓した<sup>(36)</sup>。この書簡における対話は、基本的に、進歩主義を標榜する知識人であるElisabeth de Fontenayの所説にたいし、そうした意見が今のフランス知識階級の政治的通念として社会を陰に陽に支配しているのではないかというAlain Finkielkrautの反駁が基調となっている。そして、この文脈の中で教皇フランシスコも取り上げられている。

この対話書簡中、フィンケルクローはド・フォントネイに向かって、あなたも *Valeurs actuelles* とともに正しくあるということよりも、教皇フランシスコとともに間違えることを選ぶのかと挑発的に問いかけている<sup>(37)</sup>。このことにより、少なくとも、教皇フランシスコや移民の問題に関して、フィンケルクローは *Valeurs actuelles* と歩調を合わせていることを隠そうとはしていないことは明らかである。この議論の中で、フィンケルクローが特に問題にしていることは、教皇フランシスコが、イスラム過激派が惹き起こす暴力について語ることなしに、金銭が神となっていることを最初のテロリズムとして挙げ<sup>(38)</sup>、イスラム過激派の持つ暴力性を社会問題として取り上げていないという教皇の立場である。フィンケルクローはこれに関し、左翼であるAlain Badieuと同じ理論的道筋を見ており<sup>(39)</sup>、こうした教皇のあり方を総括して、

---

Mélenchonであるが、以前は左派である社会党の上院議員であり、その後より急進的な政党を自ら結成しフランスの大統領候補にもなった政治家として知られている。以下の記事を参照のこと。Aurélien Marq, « Fratelli Tutti: l'encyclique hors-sol du Pape : Un texte qui ne convient qu'à Jean-Luc Mélenchon! », *Causeur*, le 12 octobre 2020, 当雑誌Causeurのホームページを参照のこと (https://www.causeur.fr/pape-francois-fratelli-tutti-185005) (参照2022年11月10日)。

(35) 以下のホームページに接し、情報をえた。(https://www.valeursactuelles.com/monde/video-immigration-pour-eric-zemmour-le-pape-francois-est-un-ennemi-de-leurope) (参照2022年12月5日)

表題は以下の通り。

[Vidéo] Immigration : pour Eric Zemmour, "le pape François est un ennemi de l'Europe" (ビデオ・移民 エリック・ゼムールにとって「教皇フランシスコはヨーロッパの敵」)

(36) Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay, *En terrain miné*, (Paris; Stock, 2017).

(37) Cf., *ibid.*, p.99. これは、学生運動期に有名になった台詞、「Mieux vaut avoir tort avec Sartre que raison avec Aron. (レイモン・アロンとともに正しいことよりも、むしろサルトルと間違えることを選ぶ)」というものをもじった問いかけである。

(38) Cf., *ibid.*, p. 44.

(39) 直接フィンケルクローは、フランシスコとバディウを比較しているわけではないが、バディウがボス

厭わしいほど愚かで感情的な姿勢であると評している<sup>(40)</sup>。これは、しかし、フィンケルクロートが何も行きすぎた資本主義に積極的に賛同しているというのではない。実際、ド・フォントネイと同じく technico-capitalisme に批判的であり<sup>(41)</sup>、このことは、教皇のいう技術主義パラダイムへの批判<sup>(42)</sup>と共通するものがある。

しかし、フィンケルクロートにとっては、一番重要なフランスが目下抱える課題、もしくは危機というものは、資本主義の行き過ぎなどではない。フランス社会の文化的構造の変化こそ、喫緊の問題なのである。それ以外にはない。それなのに、アフリカ系とアラブ系の移民に関して、教皇が単に疲れたヨーロッパにおける経済的な問題を解決してくれるものとして歓迎すべきだとのみ考え、彼らの存在が文化的に引き起こしている問題を取り扱おうとしないことに関し、フィンケルクロートは不満を抱いているわけである<sup>(43)</sup>。そして、教皇の論理は、フランスの社会通念上、政治的に正しい (politiquement correcte) とされる態度とほぼ同一、少なくとも非常に親和的であると考えている<sup>(44)</sup>。この政治的に正しい態度とは、フランスという国家に属しているという心情を表明するやいなや、それを排他的であり、人種差別的であるとみなして排撃しようとする態度のことをさす。これが、社会通念となっているとフィンケルクロートは見えており、こうした政治的立場と教皇の立場が共通していると、観察している。もちろん、この対話書簡は、回勅『*Fratelli tutti*』の発布以前に上梓されたものであるから、フィンケルクロートはその内容を読んでいたわけではないということに注意する必要がある。しかしながら、教皇が『*Fratelli tutti*』で訴えたかったことは、すでに教皇自身になされたインタビューや、回勅発布以前、様々な状況における発言によって認識されており、かつ世間に喧伝されていたということは無視してはならない。そのことはフィンケルクロートも当然熟知していたわけである。それゆえ、ここでフィンケルクロートは回勅の分析を試みているわけではないにもかかわらず、彼の批判は教皇フランシスコの、ある意味で一貫した言説に対してのものであるが故に、同時に『*Fratelli tutti*』にたいする批判とも読みうるのである。

こうした移民問題についての教皇の見解に関して、こうした教皇の言説が政治とどのように関わるかについては、前述したヤコブ・ライチャーニの論文「倫理神学からみる難民問題」において、様々な角度から議論されていることを参照すべきである。この論文の中でライチャーニは先ず注意深く、教会は基本的に移民政策の具体的な方策を押し付けたり、勧奨する姿勢を

---

トコロニアルのフランスにおいて、すべて外からくるものが正しく、問題は資本主義の構造であるという主張を以下において批判している。Cf., *Ibid.*, p. 91-92. 議論の調子は異なるものの、フィンケルクロートによる教皇の言動についての以下の批判的記述と参照比較のこと。Cf., *ibid.*, p. 113.

(40) Cf., *ibid.*, p. 112: « si détestablement niais le pape sentimental ».

(41) Cf., *ibid.*, p. 114.

(42) Cf., 教皇フランシスコ『回勅 兄弟の皆さん〔原著名 *Fratelli tutti*〕』 p. 128.

(43) Cf., Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay, *En terrain miné*, p. 113.

(44) Cf., *ibid.*, p. 115.

とる立場にはないことを明示する<sup>(45)</sup>。そして、教会がどうしても介入しなくてはならない場合があるとすれば、それは極端な施策が実行に移される場合、例えば全移民を受け入れるとか、自国の領域に足を踏み入れた全ての移民難民を追い返すというような場合であるとする<sup>(46)</sup>。そして、こうした極端な両極の選択の間に様々な政治的方策の可能性が選択の幅として委ねられていることに留意しつつ、ここに政治的賢慮が働くべきであると論じている<sup>(47)</sup>。もちろん、この政治的賢慮を教会は聖トマス・アキナスの知恵等に示唆を受けつつ、社会に対して供することはできるが、賢慮の行使に関して、社会や指導者たちに何か指導するということはないのである<sup>(48)</sup>。つまり、教皇の言論は、喚起するものでありこそすれ、介入するための何らかのプログラムといったものではない。よって、この回勅『*Fratelli tutti*』から、フィンケルクロートが懸念するような、政治的実践の基準とプログラムが導き出され、フランスの文化的側面が損なわれるという事態を想定することは、杞憂であるとみることができる。

また、回勅から、フランスの文化保持に関し懸念を持つ者がいたとしても、自由にその懸念を教皇の見解に対して保持しつつ、共和国を構成する市民であるとともにカトリック教会に属する者として活動することが、可能である。今世紀教理省が発表した覚書は、このカトリック信者がとる実際の政治的行動における多元性について、その正当性を明瞭に示している<sup>(49)</sup>。回勅は政治的綱領ではないから、教皇フランシスコの回勅を読むフランス共和国のカトリック者は、その宗教的信条から、政治的選好において必然的に共和国における右派を敬遠するようにと誘導されているわけではない。

フィンケルクロートは、現代社会において歴史の忘却されていく原因を進歩主義者の振る舞いに帰す。そしてこれを自国のアイデンティティ喪失の危機と捉えている。したがって必然的

(45) Cf., ヤコブ・ライチャーニ「倫理神学から見る難民問題」p. 22.

(46) Cf., *idem*

(47) Cf., *ibid.*, p. 23.

(48) Cf., *Ibid.*, p. 22. なおこの論文全体が、具体的な状況で移民の過大な受け入れを制限することが倫理的にやむを得ない状況、また、まったく移民を受け入れない人々への議論の可能性など、さまざまな状況が論じられている。

(49) カトリック者の政治参加における多元性の可能性は明瞭に以下の教理省の覚書に表現されている。このことを示す英語版の本文の16項をここに載せる。

On the level of concrete political action, there can generally be a plurality of political parties in which Catholics may exercise – especially through legislative assemblies – their right and duty to contribute to the public life of their country.

Congregation for the Doctrine of the Faith, *Doctrinal note on some questions regarding The Participation of Catholics in Political Life*, 2002年発布。以下の教皇庁のサイトを参照のこと。

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20021124\\_politica\\_en.html#\\_ftnref16](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_en.html#_ftnref16)

なおこのときの教理省長官は、ヨゼフ・ラッツィンガー自身である。

に歴史の忘却に対抗しようとする。これらのことをふまえると、回勅において教皇が歴史意識を強調していること<sup>(50)</sup>、また、自分の国を案ずることの正当性<sup>(51)</sup>、社会においては、単に自由を重んじるだけではなく、「共通の物語の根<sup>(52)</sup>」が必要であることを述べていることに、もし仮に注目しないとすれば、そうした場合、それは不当な解釈ということになる。特に、「自身の伝統を遠ざける<sup>(53)</sup>」ことは、「新たな形態の文化の植民地化<sup>(54)</sup>」であると強調していることには、フィンケルクロートもエリック・ゼムールも、また後述するピエール・マナンも同意せずにはいられない点であろう。彼らの政治的主張とまさに重なるものだからである<sup>(55)</sup>。

いずれにしても、ここまで、様々な媒体で論駁されているということは、ただ単に教皇フランシスコの移民への態度に知識人たちが不満をもっているからだけではないのだろう。このことをよく見るために、フィンケルクロート自身も対談している、アレクシス・ド・トクヴィルなどを専門とする政治哲学者Pierre Manentの発言を参照することとしたい。フィンケルクロートは、長年ラジオ局フランス・クルチュールで、「Répliques」という討論番組を主宰し、様々な主題をめくりフランスの知識人たちの議論に参加している。この番組の中で、フィンケルクロートは、直接教皇の回勅に関して議論する機会を設け、ピエール・マナンと、もう一人のパリ・カトリック大学でベルクソンなどの哲学を講じ、二十世紀前半より続くキリスト教知識人の論壇誌「*Esprit*」の編集人でもあるCamille Riquierの二人を招いて、論じ合った<sup>(56)</sup>。カミーユ・リキエは、同回勅に関して、単に倫理的問題の原則を取り扱おうとしているのではなく、教皇が政治的状况に介入しようとしているのではないかと観察しており、このような教皇のヴィジョンを現実の政治へと適用することへの困難さ、そして、果たして「キリスト教的政治」なるものが、存在しうるのかどうかということについても疑義を呈している。ここでは、この十九世紀、二十世紀フランスを含むヨーロッパ、キリスト教民主主義について立ち入ることはしないが、そうしたものへの懐疑を含め、キリスト者がその立場から直接政治に関わることを勧めるようにも見える、同回勅の傾向に一定のためらいをキリスト教と政治の関係という大きなコンテキストに立ちながら示したものと見えよう<sup>(57)</sup>。

(50) Cf., 教皇フランシスコ『回勅 兄弟の皆さん〔原著名 *Fratelli tutti*〕』p. 22.

(51) Cf., *Ibid.*, p. 112.

(52) Cf., *Ibid.*, p. 126.

(53) Cf., *Ibid.*, p. 23.

(54) Cf., *Ibid.*, p. 23.

(55) そしてこのことは、後述するラッツィンガーとイタリア哲学者ペラの対話の主題でもあることに留意しておきたい。

(56) この番組の放送はテキスト化されていないので、当ラジオ局サイトの記載に依拠した。

〈<https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/repliques/la-parabole-du-bon-samaritain-8469103>〉(参照2023年1月15日)

(57) ただし教皇に政治的傾向があるというのは、教皇フランシスコのみに当てはまる事例なのかというと、それは必ずしもそうではない。

これにたいし、ピエール・マナンの批判はより教皇の思索自体に対するラディカルな批判となっており、これは、フィンケルクロートの批判と共通するものがあると思われる。ピエール・マナンの批判は、教皇の同回勅における「よきサマリア人のたとえ」のコメントに注目して行われている。つまり、教皇がもはやキリスト教のテキストとして読解しているのではなく、恣意的な解釈によって、博愛主義に墮してしまっているという観点から、教皇の立場をカトリックとして果たして正統なものなのか疑わしいということを仄めかしているのである。このことを、ラジオ番組「Répliques」では、十九世紀のある種の反キリスト教である人間中心の博愛主義に遡源しうるものであり、キリスト教的ではないと指摘している<sup>(58)</sup>。また、これとほぼ同時期にだしたエッセイにおいては、この善きサマリア人は、古代教会からの解釈に依拠するならばイエス・キリスト自身が自分を仮託して語っている人物であり、教皇の解釈に関して、これは、単なる人間的な共感 (*fellow-feeling*) のみを強調していると批判している<sup>(59)</sup>。こうした根

---

本論でも取り扱っている教皇ベネディクトの言説に関して、これを選好し支持するフランスのカトリックの熱心な信者たちのほとんどが、右派的ないし保守的傾向を示しており、教皇ベネディクトの言説に支えられているという状況がある。このことを、ボルドー大学の政治学者Yann Raison du Cleuziouは指摘している。特に、教皇になる以前のラツィンガーが、「ゆずれない事項 (*points non-négociables*)」という観点を、倫理上の問題に関し積極的に適用し、カトリック者が積極的に政治参加するよう呼びかけたことが、実際に2007年のフランスでの抗議行動につながったという事例がしめされている。以下のサイトに掲載されている記事、とくに2頁を参照のこと。

Cf., Yann Raison du Cleuziou, « N'enterrons pas trop vite le conservatisme catholique »

(<https://aoc.media/analyse/2019/07/09/nenterrons-pas-trop-vite-le-conservatisme-catholique/>) (参照2023年3月3日)

このようにしてみたとき、教皇フランシスコだけが政治に関与しようとし、教皇ベネディクトはそのような態度を慎んだという観測はなりたらず、一方のみを「政治的」ということは偏頗な議論となる。しかし、ラツィンガー・ベネディクトの言説と政治的影響に関する議論は、本論では直接取り扱わないものとする。

(58) この言説は重要なので、ラジオ局のサイト掲載の原文を直接引用しておく。

« Cette idée que les religions, au XIXe siècle, étaient destinées à réunir les hommes introduisaient de nouvelles séparations et que donc l'unité humaine devait se produire sur le plan de l'humanité elle-même. Donc c'était l'ensemble humain qui constituait l'objet de l'affection humaine, l'objet de la foi et de la charité et de l'espérance. C'est cela l'humanisme. Si l'humanisme doit avoir un sens, bien sûr, ce n'est pas du tout le christianisme. Le christianisme suppose que l'humanité ne peut être réunie que par la médiation du Christ. »

Pierre Manent

<https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/repliques/la-parabole-du-bon-samaritain-8469103> (参照2023年1月15日)

なお、ラジオでとりあげられたこの論点はマナン自身のエッセイに取り上げられ論じられている点ではない。よって次にあげる印刷物であるエッセイではなく、フランス・カルチャーのホームページの記事に依拠した。

(59) Cf., Pierre Manent, « Qui est le « Bon samaritain »? », *Commentaire*, 172(2020/4), p. 809-812.

とくに、812頁において共感 *fellow-feeling* は単なる「情動」であって、倫理の対象とはならないと批判し

底からのピエール・マナンの批判は、教皇の言説が単なる博愛主義者のそれとなってしまったというフィンケルクロートによる批判と軌を一にしていることは明瞭である。

## 〔諸反応に関する所見〕

フィンケルクロート、マナン二人の議論の骨子にあるものは、教皇の姿勢、特に回勅『*Fratelli tutti*』におけるそれを、キリスト教信仰からの逸脱ないし破却とみて、根本的に批判しているということである。まず、こうした論調に応えるに際し、念頭におくべきこととして、この両者が回勅『*Fratelli tutti*』の執筆動機と宛名人を忘却しているところからくる誤解があるのではないかということ指摘しておきたい。この回勅は、教会の問題に関して、内部の人間のみならず差し出された、純粋に信者の生活のみに関わる司牧的な内容を取り扱うものではないと言明しているということ、ここで想起する必要がある。それは、「すべての善意の人との対話<sup>(60)</sup>」という文言に明瞭に示されている。このような目的が明示されているのに、どうして、解釈がキリスト教的概念によって彩られていないから、キリスト教的でないなどという批判が正当なものとして認められるのか、理解に苦しむところがある。また、このような言説は何も教皇フランシスコが「発明」した奇異なものということではない。現に、教皇パウロ六世は第二バチカン公会議を閉じるにあたって、まさしくよきサマリア人のたとえをひきつつ、教会がこれからも全ての人間の事柄に関心をもち、関与していくということ、教皇フランシスコのように表明しているのである<sup>(61)</sup>。

---

ている。筆者としては、ピエール・マナンのルカ福音書「よきサマリア人のたとえ」の解釈がはたして妥当なものか疑念を有しているが、この問題に関しては本論では立ち入らない。

(60) Cf., *Ibid.*, p. 17.

(61) 教皇パウロ六世の公会議終了にあたっての発言に関しては、教皇庁のホームページの以下を参照のこと。

[https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651207\\_epilogo-concilio.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html)  
サマリア人のたとえと、教会の垣根を超えた対話、共感の可能性を示唆する箇所をここに掲げる。

Secular humanism, revealing itself in its horrible anti-clerical reality has, in a certain sense, defied the council. The religion of the God who became man has met the religion (for such it is) of man who makes himself God. And what happened? Was there a clash, a battle, a condemnation? There could have been, but there was none. The old story of the Samaritan has been the model of the spirituality of the council. A feeling of boundless sympathy has permeated the whole of it. The attention of our council has been absorbed by the discovery of human needs (and these needs grow in proportion to the greatness which the son of the earth claims for himself).

明らかにこの箇所においては、「A feeling of boundless sympathy」の好例としてこの福音書の中のたとえを引用しており、ピエール・マナンが主張するように、古代教会からの積義伝統によれば、イエスがよきサマリア人なので、教会はこの伝統のみに依拠した積義を説くべきであるというような教説を見出すことは不可能であるということに留意しなくてはならない。教皇パウロ六世は、このように世俗の人間主義と対話することに積極的であることは、マナンやフィンケルクロートとは対蹠的であるといわなくてはならない。

こうした態度は、教会が、重要なものとして特に公会議以後探求している態度であるといえよう。つまり、教皇フランシスコが、パウロ六世を引用しつつ教会がカトリック・普遍的であろうとするならば、「人間に関することはすべからく、わたしたちの関心事<sup>(62)</sup>」なのであり、「諸国民が召集される場に同席が許される<sup>(63)</sup>」ことを喜び、参加するという根本的な姿勢をさす。フランシスコの表現は、まさにキリスト者が、そうした信仰を前提としていない人々と「同席」が許された時、どのような語りが可能なのかということを試みた一つの例であるといえ、決して十九世紀の博愛主義の焼き直しなどではない。これは、すくなくとも第二バチカン公会議以降カトリック教会の気質(éthos)の一部をなしているのである。キリスト教信仰の外にいるフィンケルクロートが、教皇の言動に関して「味のない (insipide)<sup>(64)</sup>」ものと評するのは全く自由であるが、カトリック知識人を自認するピエール・マナンが、教皇の言動について、十九世紀に流行った博愛主義をもちだして、反キリスト教の姿勢であるとほめかしているのは当を得ないものと思われる。むしろ、教皇の態度の考察にあたって、キリスト教に基本的な姿勢、つまり、イエス自身が人々との世俗における生活の中で説教し自らをあらわしたことが、その啓示の本質の一要素をなしているということ、無視してまるで、イエスの啓示はカトリシズムという聖所で示されたと、言わぬばかりの議論であり、正鵠を射た指摘とは到底見做し難い。

### [神学的分析の必要性、教説の連続に関する注意]

しかし、単に、フィンケルクロートやマナンに言い返す (répliquer) のみでは、これを単に言論上の戯れにしてしまう恐れがある。むしろ、彼らの批評が、何に基づいているのかということ、何を明らに引き出しているかなくては、神学的な知見を得ることはできない。実際このことに関して、フィンケルクロートは分析の端緒を与えてくれている。それは、彼が教皇フランシスコの態度を非難するに際し、前任の教皇であるベネディクト十六世を引き合いに出しているという事実である<sup>(65)</sup>。つまり、この二人の教皇の態度は、ある特定の主題に関してというよりも、その態度において、大きな違いがみられるのであろう。それゆえに、キリスト者ではないフィンケルクロートも含む知識人たちが、その歴然とした違いに注目し、論争を引き起こしているということなのである。よって、この違いとは何かを知ることが、神学的分析の課題となる。ここで、注意しなくてはならないのは、この違いとは、単に両教皇の興味関心が相違していたのであるとか、個人的性格の相違などに帰せられた場合、それは皮相な印象にとどまるものということである。かたや、ヨーロッパ出身の教皇としてベネディクト十六世はヨーロッパに関心を持ち、かたや南半球出身の教皇としてフランシスコは第三世界あるいは周縁とみなさ

(62) 教皇フランシスコ『回勅 兄弟の皆さん〔原著名 *Fratelli tutti*〕』p. 207-208.

(63) *Ibid.*, p. 208.

(64) Alain Finkelkraut, Elisabeth de Fontenay, *En terrain miné*, p. 112.

(65) Cf., *Ibid.*, p. 112.

れる事象に興味があるなどと決めつけるわけにはいかないということを考慮すべきである。実際、フランスからはるかに遠い第三世界の事柄であれば、特定のフランス知識人グループにたいして、回勅はこれほど激烈な反応をもたらさなかっただろう。教皇フランシスコはヨーロッパの状況に関心を持ち、それに発言しているからこそ問題が生じたのである。

フィンケルクロートは教皇フランシスコの分析は左派にのみ受け入れられるようなものであるとみなしているようであるが、『*Fratelli tutti*』の中で経済に関して述べられていることは決してフランシスコの新しい傾向などではないということにも留意したい。行き過ぎた資本主義の生み出す弊害、とくに労働者を非人間化するという問題を指摘するのは、『*Fratelli tutti*』が随所で引用しているように教皇ヨハネ・パウロ二世もすでに繰り返し行っているところである。しかし、ヨハネ・パウロ二世以前から教導権、つまり教皇庁において、こうした論調はすでに確立したものとして存在しており、それは、19世紀の終わりの教皇レオ十三世の回勅『*Renouvarum*』に端を発するものであるということ想起しなくてはならない。レオ十三世が、教皇になる前に、ペルージャの司教として社会問題に関して説いた次の言葉は、それがもし、『*Fratelli tutti*』の中にあつたとしても違和感が全くないといつていいほどである。

近代の経済政策の諸学派は物質主義に毒されて労働を人間の究極の目的として考えている。そして人間を何かを製造するのに適しているかどうかという点だけで、貴重かどうかが決まる機械の状態に引き下げてしまっているのである。ここにこそ、人間の倫理的な価値が忘れられてしまうに至った原因があるのであり、他人の辛い労働から利益を貪る人々によって、貧困状態にある人々が搾取されているということが生じてくる原因があるのである。<sup>(66)</sup>

---

(66) Philippe Boutry, « L'encyclique *Rerum novarum* et le climat intellectuel des années quarante du XIXe siècle », in « *Rerum novarum* » *Écriture, contenu et réception d'une encyclique*, (Rome: École Française de Rome, 1997), p. 69-89.

なお、Boutryの仏語訳は、以下にかかげる後年教皇レオ十三世となったベッチの以下の出版物における伊語原文による。ベッチのイタリア語による司牧書簡の書誌は以下の通り。

Gioacchino Pecci, *Al suo diletissimo Popolo :La Chiesa e la civiltà: Lettera pastorale per la Quaresima 1877*, (Perugia(Italia), diocesi di Perugia (ペルージャ教区の出版), 1877), p. 44.

以下、仏語訳と伊語原文掲げる。

«Les écoles modernes d'économie politique, infectées de matérialisme, considèrent le travail comme la fin ultime de l'homme, et rabaissent l'homme même à l'état de machine, plus ou moins précieuse, selon qu'elle est plus ou moins adaptée à la production. C'est de là que découlent l'oubli complet de la valeur morale de l'homme, et l'immense exploitation des pauvres et des humbles par ceux qui entendent tirer profit de leurs peines. »

Le scuole moderne di Economia politica, infette di materialismo, considerano il lavoro come il supremo fine dell'uomo e abbassano l'uomo stesso allo stato di macchina, più o meno pregevole, secondo che più o meno è atta alla produzione. Quindi avviene il perdere interamente di vista il valore morale dell'uomo; e l'immenso sfruttamento de' poveri e de' piccoli, per coloro che vogliono profittare delle loro fatiche.

教皇フランシスコの「開発は少数者の蓄財のためであってはならず、むしろ個人や民族の権利を〔中略〕守るもの<sup>(67)</sup>」という言葉を重ね合わせてみると、19世紀後半から今日に至るまで、人間の尊厳を脅かす経済上の行き過ぎた自由主義に関しての教導権の社会教説の連続性を見てとることに困難はないだろう<sup>(68)</sup>。このような連続性を具体的に確かめる為に、フランシスコの前任のベネディクト十六世が2009年に発布した社会教説に関する回勅『真理に根差した愛 *Caritas in veritate*』を参照することとしたい<sup>(69)</sup>。この回勅でも、レオ十三世と同じように、私有財産制を当然の制度として認めている。しかし、同時に、人間がこの制度の中で犠牲になることもあり、労働の諸条件において人間の尊厳が保たれる施策が必要であること<sup>(70)</sup>、また、人間の尊厳を保つ為に、全人的な発展が必要であり、経済制度と倫理的な事項というものは切り離された領域にあるのではなく、経済そのものに倫理的観点が必要であるということが強調されている<sup>(71)</sup>。こうした点は、教会の社会教説において、一貫したものである。この一貫性は、『真理に根ざす愛 *Caritas in veritate*』において「多くの場合、貧困は人間の労働の尊厳に対する侵害から生じ<sup>(72)</sup>」るため、「それぞれの社会状況におけるすべての人の基本的尊厳を表現する<sup>(73)</sup>」ことができるように、「働きがいのある人間らしい<sup>(74)</sup>」労働条件を整えるよう呼びかけていることに表れている。『*Fratelli tutti*』も、前教皇ベネディクトのこうした姿勢を継受しているに過ぎないと見ることが当然可能である。このことは教導権の社会教説の一貫した性質を示しており、教会の社会教説の重要な点である労働者の尊厳の擁護ということにおいて、フランシスコの変節を読み取るには当たらないということになる。

回勅『*Fratelli tutti*』の特徴として、移民の問題に多大な関心が寄せられていること、また、こうしたフランシスコの姿勢に対して、フィンケルクロートラが厳しく批判していることをすでに見てきた。では、教皇ベネディクトはどのようにこの問題を回勅『真理に根ざす愛 *Cari-*

(67) Cf., 教皇フランシスコ『回勅 兄弟の皆さん〔原著名 *Fratelli tutti*〕』p 98.

(68) Boutryは、『*Renum novarum*』の起草にいたる社会問題に関する意識を、「物質主義とみられる経済理論に対する批判、労働者たちの非人間的な労働と生活環境に対する批判、富裕層の貧困層にたいする搾取、人間の神的な尊厳を機械のようなものへと引き下げてしまっていることへの批判、教会がこれらの問題に対して関心を持っており、また解決策を提示できるということを主張していくこと」としているが、これらは、『*Fratelli tutti*』にも、また教皇ベネディクトの回勅『真理に根ざす愛 *Caritas in veritate*』においても同様に見出すことのできる精神である。Philippe Boutryの観察に関しては以下を参照のこと。Cf., Philippe Boutry, « L'encyclique *Rerum novarum* ... », p. 73.

(69) 教皇ベネディクト十六世『回勅 真理に根差した愛〔原著名 *Caritas in veritate*〕』マイケル・シーゲル訳(カトリック中央協議会 2011)。この回勅で社会教説の連続性は21頁と41頁で明瞭に説かれている。

(70) Cf., *Ibid.*, p. 42.

(71) Cf., *Ibid.*, p.62-63.

(72) Cf., *Ibid.*, p. 111.

(73) *Ibid.*, p.111.

(74) *Idem*

tas in veritate』で取り扱っているのだろうか。この回勅では、実際に移民の問題は第五章「人類家族の協力」の62項で取り扱われている。これは1ページほどの分量で、明らかにベネディクトの関心と、フランシスコの関心には程度の差があることは一見してあきらかであろう。しかしながら、この62項において主張されている、「思い切った前向きな国際協力<sup>(75)</sup>」、「新しい国に溶け込むことが難しいにもかかわらず<sup>(76)</sup>」、「労働を通じて、受入国の経済発展に重要な貢献をしていることは明らか<sup>(77)</sup>」であり、「すべての移民は、人間として、すべての状況で<sup>(78)</sup>」基本的で不可侵な権利を有してい<sup>(79)</sup>」るという主張は、フランシスコの訴えることの骨子をなしていることは間違いない。つまり、移民に関する関心の度合い、表現のレトリックの違いこそあれ、権威ある者として発言しているベネディクトとフランシスコにおける移民に関しての言説に変化はないものと見ることが可能なのである。

また、フランシスコは『Fratelli tutti』において、対話の必要性、兄弟愛ということを基調にしているが、では、教皇ベネディクトの社会教説の回勅ではどうなのだろうか。この点に関しても、注意すべき点がある。たしかに、教皇ベネディクトは愛における「真理」の位置付けに敏感である。真理とそれによる識別を尊重しない愛は、往々にして間違った方向に行くというのがこの回勅におけるモチーフともなっている。このことは確かに『Fratelli tutti』があまり強調しない点かもしれない。しかしながら、教皇ベネディクトは『真理に根ざす愛 Caritas in veritate』の第三章全体を「兄弟愛<sup>(80)</sup>」の考察に当て、また、第五章「人類家族の協力<sup>(81)</sup>」は、如何に人が「孤立<sup>(82)</sup>」するという「疎外<sup>(83)</sup>」から、抜け出し、個人としてもまた民族としても発展していくかということにかんし、「人類家族<sup>(84)</sup>」という「真の交わりの中でともに活動するという一家族<sup>(85)</sup>」として、「個人、諸民族、諸文化のアイデンティティを埋もれさせることなく、それぞれがより理解し合い、正当な多様性を保持し<sup>(86)</sup>」つつ、他者との「関係<sup>(87)</sup>」を「真正に生き<sup>(88)</sup>」るようにと招いている。まさにこのことこそ、フランシスコの『Fratelli tutti』の

(75) *Ibid.*, p. 110.

(76) *Idem*

(77) *Idem*

(78) *Idem*

(79) *Idem*

(80) Cf., *Ibid.*, p. 57-76.

(81) Cf., *Ibid.*, p. 95-118.

(82) *Ibid.*, p. 95.

(83) *Idem*

(84) *Ibid.*, p. 97.97

(85) *Idem*

(86) *Idem*

(87) *Ibid.*, p.96.

(88) *Ibid.*, p. 97.

骨子をなすものであり、この点で両教皇の言説は一致すると言えるのである。

またこのような他者との関係で、『*Fratelli tutti*』に関わる問題として、他宗教との関わりがある。この点でも、ベネディクトの『*Caritas in veritate*』は大きな示唆を与えるものである。ベネディクトはこの回勅を執筆するに際して、フランシスコのように他の宗教者との対話から動機を与えられたわけではなく、また、そうした対話や交流のエピソードなどが回勅に織り交ぜられているわけでもない。そういった意味で違いがあることは明らかではある。しかしながら、同時に、教皇ベネディクトは、この社会教説の回勅にあたって「人間の全人的発展<sup>(89)</sup>」にとって、他の宗教も「きわめて重要<sup>(90)</sup>」であると明言していることを見逃してはならないのである。

もちろんベネディクトはいつもながらの慎重さでもって、全ての宗教的現象が、この重要性に値するものではなく、様々な理由から、人間の発展を阻害する可能性があることを指摘しており、すべての宗教が同等であることを主張せず、「愛と真理<sup>(91)</sup>」という基準によって識別されること、そしてキリスト教はその基準を「そのうちに含んでい<sup>(92)</sup>」ると主張する。しかし、明瞭に他の宗教が「兄弟愛と平和を説<sup>(93)</sup>」いていることを重要視し、他者との関係を人間存在の本質的な要素として提唱する以上、他の宗教と対話することは、「人と交わりをもって生きるよう<sup>(94)</sup>」まねく教会の任務の一つとして認められるということを教皇ベネディクトは明らかにしているとみてよい。こうしてみると、教皇フランシスコの回勅は、ベネディクトが示した理解を前提としつつ具現化したものとみることが可能である。ここから、兄弟愛、ないし、対話という点に関しても、両教皇の一致点を見出いうことは明瞭なのである。

社会教説とは、教会が公的領域において様々な社会問題に関し、その問題の所在と解決の道筋を、教会の権威をもってしてというよりは、むしろ、公的な場における様々な役割を担う人々、諸機関に言論をもって行動を促すという性格のものである。このような性格上、時代の変化に応じた教説の変更もあって然るべきであろう。しかしながら、レオ十三世の『*Rerum novarum*』が強調した労働の尊厳に関して、一貫していること、また、新しく浮上してきた移民の問題に関しても、そのような基礎から導き出され、連続性が保たれていることが確認できた。また、対話や兄弟愛という事柄にかんしても、ベネディクトとフランシスコとの間に連続性があることも確認できた。すくなくとも、教皇フランシスコの『*Fratelli tutti*』において、教皇ベネディクトが説く様々な社会教説から、逸脱していると思われるものはないということになる。

では、様々な異なった反応を生み出してきた両教皇の違いとは、一体どこにあるのであろう

(89) *Ibid.*, p. 99.

(90) *Idem*

(91) *Ibid.*, p. 99, p. 100.

(92) *Ibid.*, p. 100.

(93) *Ibid.*, p. 99.

(94) *Idem*

か。世上一般にいわれているように、ベネディクト十六世は「神学的」であったが、現教皇フランシスコは神学的ではなく、単に司牧的なだけであるという評価によって説明されるものなのであろうか。こうした見方は、例えばノルウェーの神学者Ole Jakob Lølandが引用しているValentin Napolitanoが見るところ、すなわち、ベネディクトが神学的であるのに対し、フランシスコはその情愛あふれる態度で特徴づけられているとする観察によく現れている<sup>(95)</sup>。しかし、Lølandはこのあと続けて論じて、二人の違いとは神学の有る無しなどではなく、じつは、両者における神学の理解と実践の仕方に違いがあるというように考えるべきなのではないかと主張しているのである<sup>(96)</sup>。つまりフランシスコは、その人となりももちろんのこと、神学的であることを放棄し、キリスト教神学上、不正確ないし曖昧な立場をとることによって、世評における人気を博したという、世上考えられているようなものではなく、フランシスコの司牧には特定の神学的選択があると考えられるという主張である。

確かに、教皇ベネディクトは、教皇登位以前より神学者として業績を残し、教理省長官としても単に行政上の働きだけではなく、その思索もつねに注目されていた人物である。この周知の事実にはたいし、フランシスコは「神学的ではない」とみられがちだが、神学者Ole Jakob Lølandの考えにたてば、実態はそうではなく、ベネディクトとは違う神学的態度をもって言動を行なっていると見ることができる。では、フランシスコの立場とは一体どのようなものなのだろうか。それは、ラッツィンガー＝ベネディクトによって代表される従来の典型的な神学的手法を分析するのみでは、フランシスコの新しい手法を理解できないということを意味する。この新しさを探究し理解するためには、司牧神学から発展してきた実践神学の認識論が大いに参考になる。

### [教皇フランシスコと新しい神学的傾向]

単に司牧のやり方についての考察ということではなく、信じる者の実践に関する学としての実践神学とはどのようなものなのか、この点についてArnaud Join-Lambertは、未だ実践神学の方法論が議論の途上にあることに注目し、そのあり方について議論している<sup>(97)</sup>。実践神学が第二バチカン公会議以降、司牧神学という母胎から、次第に離れ独自の研究が積み重ねられていっているなか、他のすでに確立されている神学諸領域、たとえば基礎神学、組織神学、教会史などの中で、どのように位置をしめるのか、また、他の人文学諸学との方法論における関係で、

(95) Cf. Ole Jakob Løland, *The Political Theology of Pope Francis: Understanding the Latin American Pope*, (London, New York; Routledge, 2022) p. 22.

(96) *Idem*

(97) Arnaud Join-Lambert, « La théologie pratique au défi de son épistémologie », *Laval théologique et philosophique*, 75(1), (2019), p. 39–57.

どのような接続が可能なのかということが議論されている<sup>(98)</sup>。このことは、一方ではこの実践神学の領域がさまざまな可能性を秘めている研究領域であるということも意味しているのであり、また同時に、ヨーロッパ社会をはじめとして今までの信仰と社会の相関関係が変化してきていることと軌を一にして、今までの信仰実践に関する知見がもはやモデルとして機能しなくなってきたということでもあるという<sup>(99)</sup>。このことを、Join-Lambert は、David Tracy の見解を引きつつ指摘している<sup>(100)</sup>。

では、このように今までの方法論では対応できないという新しい信仰と社会の関係の中で、どのような方法論が実践神学にふさわしいのか。この問題は、いまだに起動相 (l'état inchoatif) の状況にあるとみてよいだろう。しかし Join-Lambert がこの論文で強調しているのは、実践神学として用いるべき手法とは、まず、すでにある信仰の諸体験それぞれの事実としてカテゴリーに容易に当てはまらない独自で単一な性格と、事象としての複雑さに注意し、それらを記述し、そこから知見を得ていこうという実証主義的、ないし経験主義的方向性が基礎となるということである<sup>(101)</sup>。このそれぞれの事象の独自性と複雑さに注目するという出発点は、物語に注目するということでもあるという<sup>(102)</sup>。ここから、Join-Lambert は、実践神学的手法に着手する第一歩において、心理学の構成主義に近い研究態度があるということを見いだしている<sup>(103)</sup>。このような方法論には、確かに神学的考察に弱い側面があり、この経験主義的な手法による固有の信仰の物語の描写から、どのように、神学的知見を引き出すかという解釈の問題が重要視されるということを的確に指摘し、現今のさまざまな試みを紹介している<sup>(104)</sup>。こうした、経験から出発するという方法が今までの神学諸領域、それを、Join-Lambert は「学としての形式を整えた神学 (théologie formelle)」と「規範的神学 (théologie normative)」の方法論とは違

(98) Cf., *ibid.*, p. 39.

(99) Cf., *ibid.*, p. 45-46.

(100) Cf., *ibid.*, p. 45.

(101) Cf., *ibid.*, p. 46. 46頁のセクションの題は、「神学的問題提起と考察の展開という道の途中にある経験的探究 (La recherche empirique à mi chemin entre la problématisation théologique et le déploiement de la réflexion)」であり、49頁では、「théologie empirique」というように呼ばれている。

(102) Cf., *ibid.*, p. 49.

(103) Cf., *ibid.*, p. 51. 本文においては、実践神学的手法が、心理学の諸潮流の一つである構成主義的手法に近いとみなされている。「L'épistémologie (au moins implicite) est ici proche de celle d'un courant des sciences psychologiques (la psychologie concrète), courant surtout constructiviste[...]」。

(104) Join-Lambert は、実践神学が単なる実践の記述にとどまらず、どのように信仰の理解にかかわるものかという連関を探究すべきであるとして、とりわけその点を強調した最近の研究、特に Franklin Buitrago Rojas のそれに注目している。よって、実践神学は単に心理学上の構成主義的手法のみによって構成されるべきだというのではなく、信仰の実践ということが、どのように信仰の理解そのものにかかわるかという神学的探究の必要性も強調していることに留意しておきたい。Cf., *ibid.*, p. 53-54.

うということをいみじくも指摘している<sup>(105)</sup>。

本論においては、この実践神学と同じ手法を回勅『*Fratelli tutti*』はとっているのではないかと考える。まずそれは、執筆の動機に強く現れている。今までの神学では、他の宗教者との出会いは、「諸宗教の神学」において、他の教派のキリスト者との関係という問題は「エキュメニズム」において、というように、それぞれの分野に区分されて議論するものであった。そして、議論の始まりにあっては、他の宗教やキリスト教教派の位置が、たとえば「真理の一部を包含している」などとカトリック教会側からの規範や神学者たちの言説によってあらかじめ規定され、その上で新しい問題をできるだけ既存の規範や神学言説と調和するような形で新しい見解を打ち出し、新しい問題に答えつつ、今までの規範や神学の蓄積との整合性をはかるというものが一般的な形式であった。

一方、『*Fratelli tutti*』においては、執筆の動機が直接イスラム教のイマームとの対話に端を発するということが明示され、また執筆の原動力もカトリック信者のみならず、マーティン・ルーサー・キング牧師、ツツ大主教、ガンディーなどが含まれており、そうした人々が兄弟として名指しされ、そこから、教会、キリスト者もどのように彼らとともに兄弟として歩んでいくことができるのかということが模索されている文書であると示されているのである。キリスト者のアイデンティティー、キリスト教の信仰が今回勅の基礎をなしていることは、当然、明示されている。しかし、ここで新たに試みられていることは、このようなアイデンティティーを有しているものが、この世界において新しく何を学び取り、その受容したことを表現できるかという、今までの規範的神学や学問的神学の予想していなかった事態に応えるという状況に身を置くということなのである。

ここで、論争と対話の違いを想起しておくことは無駄ではないかもしれない。論争の際、要求されることは自説の優位性の担保であり、相手の所説を論破することである。これは、フィンケルクロートやマナンが示している態度とっていいかもしれない。しかし、フランシスコの態度はこのような優位性の担保は必ずしも必要とされていないということである。そうではなくて、現実からキリスト者が何を学びとることができるかという、発見が問題となっているのではないか。この際、今までの原則や知見は、こうした状況の分析に役に立つこともあるだろうが、しかし、万能ではあり得ないということも認識しておくべきだということになろう。この態度こそ、対話の形態としてフランシスコが回勅でとっている態度である。これは、Join-Lambertのみとる心理学の構成主義に近い実践神学の態度と呼応する。そしてここから、教皇は、現代のかけているところから、信仰が要請されるという帰結ではなく、信仰を共にしない人々共に共有しうる言説、「兄弟としての夢」が提示される。これは、具体的には出会いの文化の創

---

(105) Annemie Durien を参照しつつ、次のように説明している。 « la théologie normative, c'est-à-dire les textes bibliques, la doctrine du magistère, les rituels officiels et la théologie formelle, c'est-à-dire les discours actuels et passés des théologiens académiques ou professionnels ». *Ibid.*, p. 51.

生<sup>(106)</sup>ということに表されている。

このような模索を教会が、キリスト教の信仰を捨ててあたかも十九世紀の博愛主義に陥ったかのようなピエール・マナンの見解は、この言説を歪めてとらえているものであることを再度強調しておきたい。キリスト者のアイデンティティーを保持しつつ、どのように同じ言語を有しない人々に対し、同じ人間として語りうるかという試みは、第二バチカン公会議以降の正当な試みだからである。この正当な試みが、回勅『*Fratelli tutti*』に強く現れているということは、明らかなことであろう。しかし、その試みが、近年新しい領域として生じてきた実践神学的な手法に支えられているということに目を向けることがなければ、こうした試みが単に恣意的なものにとどまるという誤った印象をあたえることになるのではないか。では、信仰を共にしない人々とも共有しうる、キリスト者の実際の経験から生じる言説を探すという、回勅に見られる実践神学と並行して比較しうる手法をどのように規定したらよいただろうか。ここで、回勅に見られるこうした試みを行なっている教皇の姿勢を「包括性」という用語で規定したい。この用語は『*Fratelli tutti*』に明示されているものである。包摂という日本語訳では現れてこない場合でも、フランス語版では、5回ほど表れているが、これは、たんに教皇個人の人々を温かく迎える性格や、司牧的な態度にとどまるものではない<sup>(107)</sup>。このことが、本回勅の項目276<sup>(108)</sup>によく表れている。この項目では、政治の自律性を尊重しつつも、教会が公共において発言し、信者のみならず全ての人々の「良心<sup>(109)</sup>」に訴え、共通善と全人的発展という「人間存在の政治的側面<sup>(110)</sup>」においても正当な形で影響を及ぼそうとしている。しかし、それは、同時に、教皇にとっては双方向的な性格をもつものとして表現されている。そのことは、教会を「現代世界<sup>(111)</sup>」に向けて「開かれた<sup>(112)</sup>」、「家庭<sup>(113)</sup>」、「扉の開かれた家<sup>(114)</sup>」とするということを望んで

(106) 教皇フランシスコ『回勅 兄弟の皆さん〔原著名 *Fratelli tutti*〕』p. 163-164.

(107) フランス語で、包括性、inclusion(名詞)、inclusif(形容詞)に関わる箇所をここに掲げる。頁数は、日本語版、教皇フランシスコ『回勅 兄弟の皆さん〔原著名 *Fratelli tutti*〕』により、日本語訳とそれに相当する仏語の箇所を引用する。

61頁。項目69 道端で苦しむ人を受け入れるか、排除するか (L'inclusion ou l'exclusion de la personne en détresse)

80頁。項目94 だれも排除しない社会的友愛 (une amitié sociale inclusive et une fraternité ouverte à tous)

116頁。項目149 相互包摂 (l'inclusion mutuelle qui est antérieure à l'apparition de tout groupe)

166頁。項目219 現実的で包括的な社会契約 (un pacte social réaliste et inclusif doit être aussi un "pacte culturel")

177頁。項目234 社会的包摂を欠いてきた歴史 (liées à une histoire de mépris et de manque d'inclusion sociale)

(108) Cf., *ibid.*, p.205-206.

(109) Cf., *ibid.*, p. 205.

(110) *Ibid.*, p.205-206.

(111) *Ibid.*, p. 206.

(112) *Idem*

(113) *Idem*

(114) *Idem*

いるという宣言に如実に示されているものと考える。

## 〔この世にある教会の自己理解として、フランシスコが提唱する「包括性」〕

こうした言辞は、単に、外交辞令的なものとして受け取られてはならない。なぜなら、このように教会のあり方を描写したあとで、教皇フランシスコはすぐさま「キリスト教のアイデンティティ<sup>(115)</sup>」という項目をたて、このような他の宗教における神の働きを尊重し、全人類との「関係性<sup>(116)</sup>」を最優先事項とすること、そして、そのことが、「カトリック<sup>(117)</sup>」という語の意味するところであると、明瞭に言明しているからである。試み自体が、自己理解の装飾部分のようなものではなく、本質をなすものだということになる。つまり、教皇は、この回勅において、彼の経験から、いわば実践神学的な手法によって思索を試み、包括性ということを経験の世にあるあり方、自己理解として提唱するという道程を示そうとしていると考えられないかということである。

この包括性 (inclusivité) ということを経験の世にあるあり方、自己理解として提唱するということを、教皇フランシスコの神学的特徴として把握しようとする時、注意しなくてはならないことは、神学的には今までの理解と同じであるが、ただそれを適用するにあたって、神学的原則を無視したり、傍に置くという、いわば「妥協」によって事にあたるといような事態を指すのではないということである。フランシスコの試みとは、適用の緩やかさとか、教会の外側に向けた外交的姿勢などと解釈されるべきではなく、教会内外に生じる様々な経験を包括的に見たときに、何らかの知見が生じることを期待するいわば、神学上の経験主義に基づく姿勢を指すのではないか。このとき、神学的原則自体の把握にも大きな影響を与えることになるのではないだろうか。こうした態度を詳しく知るためには、やはり教皇の様々な事績、言動を総括しなくてはならないだろうと思われる。本論では、それは成し得ない。しかし、ここでは、たとえ暫定的にはあっても、こうした姿勢を、教皇の家庭に関するシノドスそしてそれにつづく使徒的勧告にみてとることができることは指摘しておきたい<sup>(118)</sup>。その中で、教皇は様々な家庭の現実をでき得る限り包摂して司牧していこうという姿勢を明瞭に打ち出したのであった。これは、単に、外に向けての外交的言辞などではない。

これは、教会というもののあり方そのものの神学的理解に基づく正当な理解の一つなのではないかと思われる。ここでは、それを深く追究することはできないが、しかし、第二バチカン公会議がしめしている、教会の本質にふれる部分、つまり、教会がつねに神的な部分と人間的

(115) *Ibid.*, p. 206, p. 209.

(116) *Ibid.*, p. 207.

(117) *Idem*

(118) このような動きに関する神学的分析に関しては以下を参照のこと。Catherine Fino, dir., *Pédagogie divine. L'action de Dieu dans la diversité des familles.* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2015)

な部分が複雑に絡み合っ成り立っているという理解である<sup>(119)</sup>。教会は純粹に聖なる組織であるということではなく、常に人間的な要素があるということは、実に教会の伝統的な自己理解であるが、このことは、人間一般に関する理解そのものもまた、教会の自己理解の本質の要素をなすということを指している。つまり、教会に関して理解するということは、世俗的なものの理解ということと完全に切り離して理解するということとはあり得ないということでもある。福音を伝える任務を自覚する教会が、どのようにこの世にあるべきかを考える際、このことは重要な点であろう。そして、人間の世界が歴史的なそれである以上、教会の世俗との関わりというものも歴史的な関わりであり、それは、事前にプログラム化することのできないものであるということも、教会が神的なもの与人間的なものとの複雑な構成によって成り立っているという理解のうちに含まれるものだろう。この理解は、経験主義と親和的であることは言うまでもない。こうした神学上の経験主義を教皇フランシスコは、回勅の中で包括性を教会の自己理解として軸に据えながら展開したのではないかと考える。このことをより深くするために、前任の教皇であるベネディクト十六世がどのように現代の教会がこの世にあるべきかという自己認識を表現していたかをみることにしたい。

### [ベネディクトが唱道する「creative minority」としてのキリスト者]

本論では大部の神学的業績を残した教皇の思想全体を総括することは当然できない。ただし、以下の事柄に関しては触れておかななくてはならない。それは、ヨゼフ・ラッツィンガーの60年代後半から教皇に登位するまで、彼を取り巻いていた、時代精神、知的環境にたいする反応である。ヨゼフ・ラッツィンガーのローマでの業績以前、つまりドイツで神学を講じていたときに、1968年の全世界的な学生運動の渦中にドイツも当然巻き込まれていた。この間、ラッツィンガーはこの動きに非常に批判的であったことが知られており、例えば、この運動に影響を与え、当時世上を賑わした希望の論理を表したエルンスト・ブロッホに対し、神と政治を取り替えたものとして批判したことなど、学生運動またそれを取り巻く当時の知的環境に敵対的姿勢を示し続けていたことはつとに知られている<sup>(120)</sup>。こうした神学的な傾きは当然かれが教皇ヨハネ・パウロ二世のもとで、教理省の長官となつてからも続いていった。当時も積極的に教会と社会の関わりについて発言を続けており、その中で主張していることは、「相対主義の専

(119) この点を教会に関する教義憲章は、教会という存在理解に関して、「*quae humano et divino coalescit elemento* (人間的要素と神的要素によって形成される) (*Lumen gentium* 8.1)」複雑な一つの実在であると明確に表現している。Cf., 第二バチカン公会議文書公式訳改訂特別委員会『第二バチカン公会議公文書 改訂公式訳』(カトリック中央協議会、2013年)。135頁。

(120) Cf., Davide De Caprio, *Théologie et philosophie dans la pensée de Joseph Ratzinger-Benoît XVI*. (Paris, Cerfs, 2022), p. 164.

制<sup>(121)</sup>」が現代社会を覆っており、社会において神という価値の根源を認めないイデオロギーによって支配されている、という世界に関しての見方である。

こうした考えを有していたラッツィンガーはイタリアのピサ大学で哲学を講じその後イタリア上院議員となったMarcello Peraとヨーロッパ文化の現状と将来について、教皇となる直前2004年から、書簡を取り交わす形で、対話を行った<sup>(122)</sup>。この書簡の中で、二人が特に気にかけていることは、ヨーロッパ社会が漸次キリスト教の実践をやめていき、世俗化していくことで相対主義が支配し、いままでのキリスト教文明の遺産が消滅してしまうのではないかという状況である<sup>(123)</sup>。この両者に共有されている危惧の念は、『*Without Roots- Senza radici* (根がないということ)』という表題によって表されており、対話の原動力となっていることがよく見て取れる。

この対話の中で取り扱われている主題は数多くあり、ニーチェから始まったという相対主義<sup>(124)</sup>や、デリダの脱構築主義<sup>(125)</sup>、また、ヨーロッパの興亡<sup>(126)</sup>、近代とくに宗派としてではなく、社会の基礎を与えるという市民宗教の性格をもつキリスト教<sup>(127)</sup>などが取り扱われている。こうした議論それぞれが深く分析されるに値するものであるが、ここでは、今日の問題に答えるべき価値ある遺産として再発見しなければならないものを列挙している箇所に注目することとしたい<sup>(128)</sup>。ラッツィンガーは現代ヨーロッパのアイデンティティーの診断から、どのように未来にむけて構築していくべきかを論じているが、その探究すべきものとして、三つをあげている。一つにはすでに人権規約などにも表れている、個々人が人間の尊厳をもつものであり、この人間の尊厳という概念は、神の似姿ということに根拠をもつものだから、その点をもう一度深く自覚すべきであるということ<sup>(129)</sup>、また二つ目には、男性と女性からなる婚姻によって形成される家庭というものがヨーロッパ文明の根本であり<sup>(130)</sup>、これを同性婚によって脅威にさらし

(121) Joseph Ratzinger, Marcello Pera, *Without Roots: the West, Relativism, Christianity, Islam*, (New York; Basic Book, 2007) originally published, *Senza radici*, (Milano, Mondadori, 2004), p. 22–23.

(122) *Ibid.*

(123) このことを、英語版の序言で、George Weigelは、以下のような質問を二人の対話において取り扱われたものとしてまとめて見せているが、確かに、この対話の精神的確な要約となっている。「Could Europe's disinclination to create the future have something to do with an apostasy towards the past-toward the spiritual roots of the European civilization?」*Ibid.*, p. ix.

(124) Cf., *ibid.*, p. 22–26.

(125) Cf., *ibid.*, p. 15–22.

(126) Cf., *ibid.*, p. 51–80.

(127) Cf., *ibid.*, p. 108–110.

(128) Cf., *ibid.*, p. 74. 絶対の価値にもとづく倫理道德の減退こそが今日の問題であり、それは、ヨーロッパの自己破壊につながると述べている。

(129) Cf., *ibid.*, p. 74–76.

(130) Cf., *ibid.*, p. 76.

てはならないということ<sup>(131)</sup>、そして三番目には、ヨーロッパ社会が神と宗教を忘却しているという現状から、自らの文化的基礎を受け入れ直す必要があるということである<sup>(132)</sup>。

この三番目に関しては、現代社会が多文化主義を称揚し、他の宗教の聖なるものを尊重するように主張しているが、実はそれが可能となるのは、自分の文化の中にある聖なるものを尊重しうる場合のみ可能であると主張している。そして、現代ヨーロッパの主流をしめる多文化主義が勧めるように、他の文化に学ぶべきであるならば、他の文化においては現代ヨーロッパに見られるような絶対的な世俗主義とは無縁なものであるということを確認し、そこから学ぶべきことがあるのではないかと議論を進めるのである<sup>(133)</sup>。このように、多文化主義の議論を逆手にとってヨーロッパが学ぶべきことは、自分の伝統、そして起源である、キリスト教信仰に何らかの形で戻ることであるということになると結論を引き出すのである<sup>(134)</sup>。これは、単にヨーロッパ内部に関する問題には止まらない。ヨーロッパ自体がその起源を失えば他の地域や文化に奉仕することも不可能になると考えているからであり、このようにヨーロッパにおけるキリスト教の位置というものは、世界そのものが立つか倒れるかという、重要な問題としてヨゼフ・ラッツィンガーはみていることは明らかなことである。このように、キリスト者の存在はヨーロッパのアイデンティティー、ひいては世界の趨勢を左右する重要な存在となるのであり、それゆえ、「キリスト信者たちは、自らを創造的な少数派 (creative minority) として自らを見なくてはならず、ヨーロッパが自ら受け継いだ最善のものを発揮できるように助け、そのようにしてヨーロッパ自身が、全人類の奉仕に相応しい位置をしめるように仕向けていくことに助力していかなくてはならない<sup>(135)</sup>」と主張するのである。このように、キリスト教信者の存在が、ヨーロッパが今後も維持すべきアイデンティティーの核とほぼ同一視されているということを見てとることができよう。

ここで留意しておかなくてはならないのは、この少数派という自己自認が単なるカトリシズムの優位性をさすということにはつながらないという点である。この点で、さまざまな点で、ヨーロッパのカトリシズムが十九世紀、自由主義を標榜する近代社会と争ったという事態とは状況を異にしているということが言える。近代においてプロテスタント諸教派が近代社会にお

(131) Cf., *ibid.*, p. 77.

(132) Cf., *ibid.*, p. 78.

(133) Cf., *ibid.*, p. 79.

(134) Cf., *ibid.*, p. 79-80. この議論の結論は次のとおりである。「They (ここでは、ヨーロッパ以外の文化、キリスト教以外の諸宗教の人々) are convinced that a world without God has no future. Multiculturalism itself thus demands that we return once again to ourselves.」

この結論こそが、ベネディクト＝ラッツィンガーのヨーロッパの現状に対する診断であり、要求であることは明瞭である

(135) 原文は以下の通り。「Christian believers should look upon themselves as just such a creative minority, and help Europe to reclaim what is best in its heritage and to thereby place itself at the service of all humankind」*Ibid.*, p.80

いて、カトリック教会とは違った対応をとった事、つまり、教派としての主張を殊更社会に主張するというのではなく、いわば社会のモラルの総意というものを代表する役割、これを市民宗教として考え、こうした態度に一定の評価を与えているからである。また、アメリカ合衆国のなかでカトリック教会は当初から政教分離を受け入れて活動していたことを好意的に評価している<sup>(136)</sup>。十九世紀の神学者を含むカトリック支配者層にこのような評価は非常に稀なものであったから、このことをもってしてもラッツィンガーの議論が単なる十九世紀の教皇主義・ウルトラモンタニストの議論の焼き直しなどではないことが理解されよう。しかしながら、いかにラッツィンガーの議論が、さまざまなキリスト教教派に開かれた議論であるという点を考慮しても、いうまでもなく、この少数派であるキリスト者の中に、カトリック信者が含まれないということは、いかなる場合でもありえないのであるから、当然カトリック教会は、この「creative minority」という認識をアイデンティティとして持つべきであるとラッツィンガーは考えているということになる。

これは、彼が枢機卿だったとき、大成した一神学者として私的な立場で特に省察を重ねずにヨーロッパの行末を憂慮する思いを、自らの考えに共鳴するイタリア人学者に吐露したものであると考えることはできない。なぜならば、2009年にチェコ共和国を訪問した際に、この創造的少数派という用語を用いつつ、同内容を教皇ベネディクトとして繰り返しているからである<sup>(137)</sup>。ここからも、枢機卿と教皇の在位期間中、一貫して、ローマ・カトリック教会が、ヨーロッパにおいて教派として単独にというのではなく、他のキリスト教会の信者ととも、キリスト教精神を公共の場に可視化する位置を再び取り戻すことを重要視していたことは明らかなこととして了解できよう。そして、この公共の場において可視化を要求することが「少数派」としての使命であると、公の立場にある者として考えていたことも同時に理解される。この「創造的な少数派」という語は、ラッツィンガー自身が明らかにしているように、アーノルド・トインビーが自らの歴史観を説明する際に鍵となっている用語であることに留意しておきたい。この文明の生態を論じているトインビーの用語と、ラッツィンガーが用いている際の齟齬に関する議論など、種々の観点から探究されなくてはならない問題があるが、ここではそれに触れることはできない<sup>(138)</sup>。しかしながら、ラッツィンガーがトインビーの積義の結果としてこの用

(136) Joseph Ratzinger, Marcello Pera, *Without Roots*, p.109, 118.

(137) 教皇庁のホームページの以下を参照した。[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090926\\_interview.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090926_interview.html) (参照2023年2月15日)

(138) トインビーの議論を正確に追うと、ラッツィンガーの用語の用い方は必ずしもトインビーの歴史観に忠実であるとは言えないようである。しかし、ラッツィンガー自身トインビーにはわずかに触れているだけであり、どのような観点から、この用語を採用するに至ったのか、経緯はあきらかではない。いずれにしても、トインビー解釈との整合性の問題に関しては本論では立ち入らない。トインビーの歴史観における「創造的な少数派」の理解に関しては以下の論文、特にトインビーに関する67-71頁の記述を参照のこと。折原浩「マックス・ヴェーバーと辺境革命の問題」『社会学評論 *Japanese sociological review*』16 (1966年) 57-82頁。

語を採用しているのではなく、むしろトインビーの言葉遣いに着想を得て自由に「少数派」という用語を用いて、論を進めているとみることもできる。いずれにしても、ここで、教皇は、キリスト者集団に関して、もはやヨーロッパ社会の「支配者集団」ではなく、その中で「少数派」として、創造的に社会に関わることで影響を及ぼすべきであると考えていることは明瞭なことだと考えてよい。これは、枢機卿期、そして教皇期を通し一貫している見解であり、これは、教会が社会に対してどのようにあるべきかを示すものであると考えられる。

このような観点から教皇は対話を推進しようとしているが、それがどのような態度を持ってなされるべきかを見ておく必要がある。対話という以上、もちろん他者に開かれる必要性にふれてはいる<sup>(139)</sup>。しかし、今まで述べてきたようなキリスト者、ひいては教会の姿勢から、むしろこうしたキリスト者が集団として保持してきた遺産をどのように与えるかということに力点が置かれていることは明らかである。たとえば、社会への奉仕にかんして、それが正義の追求であっても、また貧しい人との連帯ということであっても、教会の「愛 *caritas*」の奉仕として、つねにキリスト者のアイデンティティーであったということが強調されている。このように、ラッツィンガー＝ベネディクトにおいては、対話とは、公共の場に教会、キリスト者を可視化せしめることを要請する機会として把握されているのである<sup>(140)</sup>。

ストラスブルグ大学の学長であり、神学者である Michel Deneken は、このような一連の教皇ベネディクトの言説を「*Le discours de Benoît XVI au Konzerthaus de Fribourg: la « démondanisation », paradigme pour un catholicisme minoritaire*」<sup>(141)</sup> という論文の中で分析し評価している。これは、教皇が自分の母国であるドイツを訪問した際の一連の発言を神学的に分析したもので、チェコ共和国訪問の際の発言ではないが、教皇の発言は、同じ基調をなすものである。教皇ベネディクトはドイツのカトリック教会があまりにも社会の構成要素に組み込まれ、体制の一部として動いているのではないかと見ており<sup>(142)</sup>、この懸念から、教会が「脱世俗化<sup>(143)</sup>」するように求めている。このために教皇は制度を改革することよりも、個々人が福音に回心するように<sup>(144)</sup>、また、教会が第二バチカン公会議後民主化要求や左傾化した方向のみに偏っていたとい

(139) たとえば、ベラとの対話書簡の中で、ベラにあてて、カトリックもそうでない人々も「新しいオープンさ」をもち、互いに探求すべきことを述べている。Cf. Joseph Ratzinger, Marcello Pera, *Without Roots* p.123.

(140) たとえば、『*Caritas in veritate*』において、「教会の社会教説は、キリスト教の「市民権」を主張するために生まれました。」と、このような態度を明らかにしている。以下を参照のこと。教皇ベネディクト十六世『*回勅 真理に根差した愛*〔原著名 *Caritas in veritate*〕』 p.100.

(141) Michel Deneken, « *Le discours de Benoît XVI au Konzerthaus de Fribourg: la « démondanisation »: paradigme pour un catholicisme minoritaire* », in *Droit et Religion en Europe*, ed., Philippe Auvergnon, (Strasbourg; Presses universitaires de Strasbourg, 2014), p. 401-423.

(142) *Ibid.*, p. 407.

(143) *Ibid.*, p. 411, « *dé-mondaniser* ».

(144) Cf., *ibid.*, p. 410.

う、自己の1970年代より保持し続けていた見解を改めて強調し、いわゆる進歩主義的なカトリック制度の改革をもとめる動きからも回心しなくてはならないという<sup>(145)</sup>。こうした方向性を Michel Deneken は Ebertz の見解を引用する形で、「la minorité élitiste<sup>(146)</sup>」ということが教皇の目指す方向であり、社会体制を維持するために活躍していたような教会の社会での活動要素を世俗に明け渡しつつ (un désarmement institutionnel)、霊的に新たに世俗に対抗する武器を身につけて (un réarmement spirituel) 活動していくべきだというのが教皇ベネディクトのヴィジョンなのであると説明する<sup>(147)</sup>。Michel Deneken はこうしたベネディクトの見解に一定の理解を示しつつも、同時に長期的に見た場合、自らアイデンティティーと規定したものに閉じこもってしまうということが起こり、新しいことを学びとることができないという司牧上の不毛さを招く事態に陥るという可能性を指摘している<sup>(148)</sup>。実際、こうした一連の教皇ベネディクトの言説から、観察しうることは、「教える教会」として対話に参加できるかもしれないが、「学ぶ」とか、対話によって「変わる」ということは、教皇のキリスト者の対話の中にあり得べきこととして示されることは、ほとんどないのである<sup>(149)</sup>。

このように教皇ベネディクトが主張する、教会が世界に存在すべきあり方を見ていくと、後継者である教皇フランシスコの教会の社会との関わり方とは、正反対とはいわないにしても、非常に大きな隔たりがあることに気付かされずにはいられない。教皇フランシスコの場合、社会のさまざまな様態を教会の振る舞いのなかに、包摂していく可能性が明示されていた。つまり、教会と社会の対話の中から、教会が新しく学ぶ可能性が表現されているということである。かたや、教皇ベネディクトの言説の中にこのような可能性を見出すことはできるのだろうか。よほどの積義的技量をもってしても困難をきわめる作業となるだろう。こうしてみると、教皇ベネディクトの場合、対話というよりもはや現代社会にたいする病理の「診断」のごときものと化しており、キリスト者の公共社会における可視化していくということは、その病原への対処という態度につながると見做さざるを得ないのである。「開かれた家」という『*Fratelli tutti*』の態度より、むしろ、「地上の権力者に対抗する」という、フランシスコが目指さない

(145) Cf., *ibid.*, p. 415.

(146) *Ibid.*, p.419.

(147) Cf., *ibid.*, p. 419.

(148) 以下のように教皇ベネディクトの選択が果たして後世どのような成果を上げるか、疑問視している。

« Si le catholicisme sait devenir et rester minoritaire là où il a été dominant sans se ghettoïser ou se replier sur lui-même restera à démontrer à l'épreuve du temps. Une stratégie de la démondanisation n'est pas, en dernier ressort, sans poser la question de l'essence même du catholicisme. » *Ibid.*, p. 423.

(149) つぎのように Michel Deneken は疑問を呈している。「Église enseignante, elle est moins facilement Église enseignée. Ce que Vatican II avait voulu désigner par les signes des temps censés lui indiquer des chemins de renouveau à suivre, ne semble plus parler autant. Si l'Église doit parler au monde, elle ne peut le faire qu'en apprenant aussi de lui. En est-elle capable ? » *Ibid.*, p. 420.

と明言している姿勢こそが、「少数派」として目指すべきあり方だとベネディクトは示唆しているということになろう。このように、教皇フランシスコもベネディクトも教理や社会教説においてほとんど同一内容の言説とみられるのに対し、それをもってどのように社会と関わるかという姿勢 (posture) において歴然とした違いがあるということは明らかなこととなった。

### [近代世界に対するカトリック思想の二つの極・Benoit Bourguineの分析]

では、このように、両教皇の態度が大きくちがうということは、神学的にどのような意味を持っているのだろうか。一方が正しくて、一方は誤っていることを指すのであろうか。この点にかんして、Benoit Bourguineの研究に接することとする<sup>(150)</sup>。Benoit Bourguineは、キリスト教神学がどのように近現代社会と向き合ってきたかについて、まずプロテスタント神学において、大きく分けて二つの方向があるとする。一つには「連携 (coordination)」でキリスト者の存在と人間としての共通する経験との連関を探ろうという態度であり、これは、たとえばシュライエルマッハーやポール・ティリッヒに見られる態度であるという。そして、もう一方には、特定の共同体に属する、キリスト者の特有なあり方を強調し「根付くこと (enracinement)」を目指す志向性があるという<sup>(151)</sup>。この「根付くこと (enracinement)」というあり方は、それまでのキリスト教の古典的著作に依拠して主張されることが多いとされる。この立場を代表するプロテスタント神学者はカール・バルトを以て他にはいない。

このプロテスタント神学において観察される二つの立場は、Benoit Bourguineによると、カトリック神学にも看取しうるものであるとされる。カトリック神学における二つの極を代表するのは、「連携 coordination」はカール・ラーナーであり<sup>(152)</sup>、「根付くこと enracinement」を代表するのは、ハンス・ウルス・フォン・バルタザール<sup>(153)</sup>であるとされる。ラーナーにおいては、人間共通の経験と神学がどのように連関するかということが関心事であり、バルタザールにおいては、聖書と伝統に根差しつつ、神の啓示する「美」というものに最大の関心が寄せられる。このようにバルタザールの関心事の中には、同時代人と共通する経験と神学との関わりというもの大きな位置を占めるものではない。現に、バルタザールはパリのノートルダム大聖堂でリジューのテレーズの生誕百周年の機会に講演しているが、その際、なぜ際限なくヘーゲル、フォイエルバッハ、マルクス、ニーチェ、フロイドなどと注釈を続けていくのかと非難し、フランスが、カトリック的聖性の追求に力を入れるべきであると主張しているところからも明ら

(150) Benoît Bourguine, « Identité et sens au temps de la modernité liquide. Questions de théologie systématique », in *Mutations des religions et identités religieuses*, ed.,

Jean-Pierre Delville, (Paris; MAME, 2012), p. 137-145.

(151) Cf., *ibid.*, p.140-141.

(152) Cf., *ibid.*, p.143.

(153) Cf., *ibid.*, p.142.

かである<sup>(154)</sup>。

このようなバルタザールの傾向に対し、BourgineはPaul Valadierを引用する形で、「独我論的狭窄 (rétrécissement soliptique)<sup>(155)</sup>」と評している。それは、とりもなおさずキリスト教信仰に欠くべからざる現代社会からの問いかけに応じようとしないう姿勢に傾きがちであるということを示すものである。ここでは、二人ともイグナチオの霊性に大きな影響を受けながら、しかし、このように神学実践の有り様は大きく異なっていることに留意しておきたい。この差異は重要な神学研究の対象であるが、本論文で精査することはできない。しかしながら、ヨゼフ・ラッツィンガーが、長年バルタザールと親交をもち、同じ神学学術誌「communio」において、ラーナーの依拠していた「concilium」に対抗する姿勢を示していたことは周知の事実である。Benoit Bourgineのカトリック神学の潮流におけるバルタザールの位置に関する観察は、結局のところそのまま、ラッツィンガー＝ベネディクトの神学的立場に関する観察につながるものではないか。つまり、「独我論的狭窄」とバルタザールが、評されていることは、ミシェル・デンネケンが観察している、教皇ベネディクトの言説において、キリスト者、ひいては教会の自己認識として「エリートとしてのマイノリティー」というあり方が示されているという事態と、軌を一にしているのではないかということである。

もちろん、ラッツィンガー＝ベネディクトが対話を拒否し自閉的な態度をとっていると決めつけることは、教皇自身が幾度となく対話ということに関し発言していることからみても、早まった判断であろう。しかしながら、教皇ベネディクトの対話が基本的には現代社会の病理の診断のみに固執し、現代ヨーロッパ社会から、教会が学び受容すべき、何かを見出すという作業が見事なまでに欠如しているところからも、Paul Valadierのいう狭窄が起きているとみなさざるを得ないのである。このことが「創造的な少数派」という自己理解に生じていないとは、もはや見なすことはできない。そして、こうしたあり方を提唱した教皇ベネディクトをフィンケルクロートが高く評価しているという事態が、この教皇ベネディクトの言説自体、ヨーロッパの特定の政治的傾向を助長する政治的言動であるということの証左となっている。

また、バルタザールともう一方の極をなすラーナーの神学的志向がどのように教皇の姿勢と関わっているかという点に関して、ラーナーの態度であるキリスト者の存在と人間としての共通する経験との連関を重視する姿勢と、フランシスコの包括性との関連を見逃すわけにはいかないだろう。先ほど論じたように、教皇フランシスコの思索が実践神学的な手法によってなされているとするならば、この経験から出発するという性格が、ラーナーの立場と共通し、その神学的選択が教皇の言動に現れているという理解が可能となる。

---

(154) Cf., *ibid.*, p. 142.

(155) *Idem*

## [結論 教皇の神学的選択と政治的傾向の相関関係 神学における「二極を軸とする多元性」]

教皇の言説は、好むと好まざるとに関わらず政治的な立場に関与することになる。このことをフランシスコ、ベネディクト両教皇の言説からみてきた。まず、教皇フランシスコにおいては、フィンケルクロートやマナンの批判によって、教皇の立場が政治的に捉えられているということは明らかであった。しかし、一方で、教皇ベネディクトの「創造的な少数派」というキリスト者に関しても、ある種の政治的傾向との親和性が認められるということもまた明らかとなったのであった。もちろん、この両教皇の政治的傾向の分析については、より政治学、社会学の見地を踏まえた研究の深化が、これからも必要である。ただし、両者の政治的志向性の違いに関しては、基本的に多くの人々が感じ取っていることでもあろう。そして、このような政治的傾向の違いが各教皇にありうること、そして、必ずしもそれぞれの教皇の言説に合わせてカトリック者が政治的に行動すべきであるとは、もはや教導権自体においてすら、想定されていない事態であることには留意されなくてはならない。

しかしながら、本論の読解で了解し得たこととは、単に、二人の教皇がそれぞれ「政治的傾向」を有しているという確認にとどまらないのである。両者の違いは、神学的志向性の違いに基づいているということを示すことができたのではないかと思われる。そしてこの両教皇の神学的あり方の相違を、Benoit Bourguinによるカトリック神学における二つの極、カール・ラーナーを代表とする「連携coordination」を重視する極と、ハンス・ウルス・フォン・バルタザールを代表とする「根付くことenracinement」を志向する極があるという説明によって、明瞭に示しえたのではないかと思う。ラッツィンガーの場合は規範的神学あるいは学としての形式を備えた神学という古典的、かつカトリックにおいては多数をしめる近代への疑念に基づく神学的志向であるだけに、理解しやすいが、しかし、フランシスコの場合も、ただ非神学的だとはいえず、ラッツィンガー＝ベネディクトとは違う神学のあり方に基づくものだということを本論では示そうとした。

このフランシスコのいわゆる新しい「経験主義」的な態度が、神学の全範囲にわたるものであるとか、学問的に明瞭に理解しうるほど洗練されているとは本論では主張しない。しかしながら、このような経験から生じる思索の可能性が、実践神学において正当に学問的可能性として明示されてきている以上、教皇フランシスコの回勅における手法が、単にArnauld Join Lambertのいみじくも指摘している今までの「規範的神学」や「学としての形式を備えた神学」からのみ評価されてはならないのである。一方において、正当に別の手法をもった神学領域が確立されつつあり、起動相(l'état inchoatif)の状態であるかもしれないが、教皇フランシスコの思索は、そのことを証ししていると見られるのである。

このように、見たとき、次のこともまた明らかであろう、それは、神学の二つの極から導き

出される教会に関する自己理解というものが、かたや神を忘却し、相対主義の専制下にある現代社会に対する「少数派」たる教会像と、全人類との関係性を構築しようとする包括性を旨とする「開かれた家」を標榜する教会像というものの違いを説明するということである。これは、まず、神学的志向の違いとして捉えられなくてはならないことを論じた。このように捉える時、両教皇の違いを神学的に説明できるというだけでなく、カトリック思想の中にある、二つの極を中心とする多元的な潮流があるということ、このことをフランシスコの試みである回勅は示しているのではないかと考えられる。ということは、フランシスコの神学的立場もまたカトリックの中の真正な一つのあり方を示しているといえないだろうか。

もちろん、この論文で試みたことは、単なる素描にすぎず、回勅の読解にとどまることなく、教皇の言説と政治哲学の関係、両教皇の神学思想全体の把握などの探究がすすめられるべきだろう。まさにこうした問題に関し、論じるべきことは枚挙にいとまがない。しかしながら、本文書の読解から、次のことは確かめられたのではないだろうか。すなわち、この回勅『*Fratelli tutti*』を読む際に見い出されることとは、カトリシズムの中には、社会に関わる対度、政治的姿勢において多様性があるということであり、その多様性はカトリック神学の諸潮流と関連しているということである。