

# C・シュミットとカトリック神学者たち(一)

## ——C・シュミットとH・バリオン——

古 賀 敬 太

### 目 次

序

第一章 H・バリオンの生涯

第二章 教会観

第一節 シュミットの教会観

第二節 バリオンの教会観

第三章 教会と国家

第一節 全体国家における教会と国家

第二節 聖務停止事件とミュンヘン大学招へい事件

第四章 政治神学をめぐる問題

第一節 バリオンの第二ヴァチカン公会議批判

第二節 バリオンの政治神学批判

第三節 シュミットのバリオンに対する反論

序

C・シュミットの政治思想の特質をカトリシズムの視点から問題にする時に、シュミットとカトリック神学者並びにカトリック文筆家との関係を究明することは、シュミット理解にとって不可欠であるといえよう。周知のごとくシュミットがカトリックの神学者やカトリック文筆家と精

力的に交わり、意見を交換しあったのは、彼のボン大学教授時代（1922年—1928年）であった。このボン時代に、シュミットの周囲にはたくさんのカトリック神学者や知識人が集まり、彼の思想に啓発され、魅了されていったのである。シュミットの著書『政治神学』（1922年）や『ローマ・カトリシズムと政治形態』（1923年）が公刊されたのもこのボン時代であった。

ボン時代にシュミットの影響を受けたカトリックの知識人の中には、最後までシュミットと行動を共にし、ナチズムに加担したものもいれば、シュミットに反旗を翻し、シュミットのナチズム加担を徹底的に攻撃した人もいた。前者に属する人物としては、H・バリオン(H・Barion 1899年—1973年)やK・エッシュヴァイラー(K・Eschweiler 1886年—1936年)、後者に属する人物としてW・ギュリアン(W・Gurian 1902年—1954年)とE・ペータゾン(E・Peterson 1890年—1960年)がいる。ギュリアンは1914年ユダヤ教からカトリックに、ペータゾンは1930年プロテスタントからカトリックにそれぞれ改宗した人物である。

一体全体シュミットは、ボン時代に彼らにいかなる影響を与えたのであろうか。なぜW・ギュリアンやE・ペータゾンはシュミットに影響されながらも、シュミットと対決し、彼の思想を批判せざるをえなかったのだろうか。なぜバリオンやエッシュヴァイラーといった人々は、シュミットと共にナチズムに加担していったのだろうか。そこにはシュミットの影響が及んでいたのであろうか。私達はシュミットのカトリシズムの宗教的・政治的特質や位置を知るうえでも、こうした問題に真剣に答えなければならない。本稿ではこれら四人のカトリック神学者ないし文筆家の初めとして、H・バリオンとシュミットとの関係を取り上げることにする。

テーマの性質上、神学上の問題にも触れることになるが、筆者はこの領域に関してはずぶの素人であるため、思わぬ間違いを犯しているかもしれない。読者諸氏の御批判を請うばかりである。

## 第一章 H・バリオンの生涯

H・バリオンの思想に触れる前に、日本では全くといっていいほど知られていない彼の生涯について概観しておくことにする。この点についての貴重な資料を提供しているのは、ヴェルナー・ベッケンフェルデの論文「厳格な教会法学者——バリオンの教会法的思考への導入」である。<sup>(1)</sup>

バリオンは、1899年ドイツのデュッセルドルフに生まれた。彼はボン大学で神学を研究し、その後ケルンの神学ゼミナールに参加した。この頃、つまり1923年末にバリオンはシュミットの『ローマ・カトリシズムと政治形態』を読み、強烈な衝撃を受けた。この点について彼は次のように述べている。

「ケルンの神学ゼミナールの学生であった1923年末、私は『ローマ・カトリシズムと政治形態』という薄い本を入手した。私がそれを読み終えた時、私の願望や願いが突如として変化した。私は生まれて初めて学問が様式ないし形式として何であるかを理解し、認識した。同時に私が終生取り組むことになる学問的テーマを発見するに至ったのである。」<sup>(2)</sup>

彼はまた1970年のエブラッハでの「現代におけるカトリック神学の課題と地位」と題する講演においても、シュミットの『ローマ・カトリシズムと政治形態』が、「私の学問的生活と学問一般、そして神学的著作についての私の見方を完全に変えた」<sup>(3)</sup>と述べている。この本を読んだことがきっかけとなって、バリオンはボン大学に通い、シュミットの講義を聴講するようになった。1924年彼は、ケルンで司祭の叙品を受けた。1928年になるとバリオンは、A・ケーニガーの指導の下で、ボン大学で神学の博士号を取得した。また彼は教皇庁直轄のグレゴリアーナ大学(Papstliche Universität Gregoriana)において、教会法の博士号を取得すると同時に、1930年11月ボン大学で「中世初期のフランク・ドイツの

教会会議の憲法」と題する論文によって教授資格を取得した。更に1931年バリオンは、ボン大学で「ルドルフ・ゾームと教会法の基礎」と題する就任演説を行い、「教会法の本質は教会の本質と相入れない」とするゾームの見解に反論した。第二章で述べる様に、ゾームとの対決はバリオンの教会観を知る上できわめて重要である。シュミットは、バリオンのこの論文を極めて高く評価した。当時まったく無名であったバリオンがゾームに関する論文をモール社から出版できたのは、シュミットの推薦に負うことが大であった。シュミットとバリオンが個人的に最初に出会ったのは、1932年1月ブラウンスベルクのエッシュヴァイラーの家である。<sup>(4)</sup>エッシュヴァイラーはカトリックの神学者で、バリオンとシュミットの共通の友人であった。この出会いが契機となって、バリオンとシュミットとの個人的関係は急速に親密となっていった。

1931年10月11日バリオンは、ブラウンスベルクの国立哲学・神学アカデミーにおける講義の委嘱を受け、1933年11月6日には同大学の教会法の教授に任命された。1933年のナチの政権掌握の後バリオンはナチ黨員となり、同年『ヨーロッパ・レビュー』誌に「教会ないし政党——新ライヒにおけるカトリシズム」を發表し、カトリック教会も国家の全体性の原理に服すべきことを主張したのである。この論文には、明らかにシュミットの政治的なものの概念や「全体国家」の影響が認められる。第三章で詳述するように、バリオンは第三帝国における教会と国家との闘争で明らかに国家の側に立ったのである。

ナチ時代におけるバリオンの活動に関しては、詳しくは第三章に譲ることとし、ここでは簡単にその経過を記すに留めることとしよう。バリオンの国家への加担が災いしてか、彼は同僚のK・エッシュヴァイラーと共に、1934年8月20日ローマ教皇によって聖務停止処分にされた。聖務停止が解除されたのは1935年10月であった。その後彼は、1938年ミュンヘン大学の教会法の正教授に任命されたが、ミュンヘンの大司教ファウルハーバーはこれに異議を唱え、カトリックの神学生にバリオンの

講義への出席を禁止するに至った。これに対してナチ政府は、1939年にミュンヘン大学の神学部を閉鎖する措置をとった。1939年4月1日のA・ケーニガーの退職によって、ボン大学のカトリック神学部の教会法の講座は空席となっていたが、バリオンはケーニガーの後任として、1939年の夏学期からボン大学に招へいされることとなった。

第二次大戦後バリオンは、戦前のナチとの関係が災いして教授活動を禁じられた。しかし彼は25年以上にわたって、私的に教会法学者として活動し、教会法についての論文を続々と発表した。また、1962年から1965年まで開催された第二ヴァチカン公会議の諸々の決定を批判する論文、「教会活動のユートピア——第二ヴァチカン公会議の社会理論に関する研究」（1967年）や「世界史的な権力形態——第二ヴァチカン公会議の政治神学の研究」（1968年）そして「現代におけるカトリック神学の任務と立場」（1970年）などを公表し、彼の反近代主義の立場を明らかにすると同時に、シュミットの政治神学をも批判の俎上に載せた。しかし、戦後においてもバリオンはシュミットや彼のグループと親しい交わりをもち続けた。この辺の事情について、W・ベッケンフェルデは次の様に述べている。

「バリオンは講座を失った以上に、教会法の専門分野における孤立に悩んだ。彼は至る所で黙殺された。彼は自分のテーゼや警告に対する反響を待ったが無駄であった。しかしそれだけ彼の友人グループ、つまりC・シュミットと彼の弟子たちとの結びつきは強くなっていった。このグループはバリオンの創作や思考を共に引き受けた。彼はこのグループの中では我が家にいるような気分であった。彼はこのグループに対して、自らの学問の正当性を立証する義務を感じたのである。」<sup>(5)</sup>

バリオンは、1973年5月15日重病の後、73才で天に召された。

## 註

- (1) Werner Böckenförde, “Der korrekte Kanonist——Einführung in

das Kanonistische Denken Barions” in: Hans Barion, Kirche und Kirchenrecht, 1984.

- (2) このバリオンの告白は、Hans Barion, “Erwiderung” in: Eunomia, Freundesgabe für Hans Barion zum 16. Dezember 1969, 1970, S. 207 に述べられている。
- (3) Hans Barion, “Aufgabe und Stellung der katholischen Theologie in der Gegenwart” in: Kirche und Kirchenrecht, 1984, S. 668.
- (4) Hans Barion, “Erwiderung” in: Eunomia, S. 208
- (5) Werner Böckenförde, “Der konkrete kanonist” in: Hans Barion, Kirche und Kirchenrecht, S. 4.

## 第二章 教会観

シュミットとバリオンの思想的関係を知るためには、まずもって両者の教会観を考察する必要がある。というのもバリオンが衝撃を受けたシュミットの本は、まさしくカトリックの教会論とでもいべきものであったからである。そしてシュミットとバリオンの教会観を結びつけている人物こそ、著名な教会法学者 R・ゾーム（1841年—1917年）であった。以下シュミットとバリオンの教会観を、ゾームとの対決という視点の下で考察することにしよう。

### 第一節 シュミットの教会観

和仁陽氏は、『教会、公法学、国家——初期カール・シュミットの公法学』において、教会観に関するシュミットとゾームの関係を明らかにした。彼はこの点について次のように述べている。

「シュミットの決断主義的な公法的制度としての教会像は、ゾームのカトリック教会認識を引き継いだものであり、シュミットはそれをポジティブに展開した上で、プロテスタンティズムの立場からなされたゾームの名高い断言『教会法は教会と矛盾する』と正反対のテーゼをカトリッ

クとして提出する。」<sup>(1)</sup> シュミットの教会観については別稿で触れたので、<sup>(2)</sup>ここではゾームとの関係においてのみシュミットの教会観を明らかにすることにする。

ゾームの教会観の特徴は、可視的教会と不可視的教会を区別し、霊的有機体としての不可視的教会を主張し、可視的教会の存在を否認することであった。それはとりもなおさずカトリック教会に対する polemique を意味した。これに対してシュミットは、「教会の可視性」(1917年)において教会の可視性を擁護した。シュミットが教会の可視性を擁護する際に持ち出す決定的な論拠は、キリストの受肉という事実であった。つまり彼は教会がたんに不可視的ではなく、可視的に存在する根拠を、キリストが受肉して可視的になったという歴史的事実に求めた。可視的教会とは、キリストが受肉し、可視的になったという事実を、聖職者制度を媒介にして綿々と具体的事実に結びつけているものである。<sup>(3)</sup>「キリストが肉体をとったように、教会も肉体をとらねばならず、……神が人間になったことを信じるならば、可視的な教会も存在することを信じなければならない。」<sup>(4)</sup>そしてシュミットは、「教会の可視性が不可視的なものに基づいており、可視的教会の概念は不可視なものである」と述べることによって、不可視的教会と可視的教会とを同一し、カトリック教会が聖職者制度によって綿々と可視的で法的な連続性を保持し続けてきたと述べている。

バリオンに衝撃を与えた書物『ローマ・カトリシズムと政治形態』(1923年)もまたゾームとの対決によって生み出された書物であるといっても過言ではない。ここではゾームの名前は二度しかでてこないが、ここではシュミットのカトリック教会観がはっきりと示されている。その二つの個所は次の通りである。

「自由主義が私的なものに基礎をおくのに対し、カトリック教会の法的機構は公法的なものである。これはカトリック教会が代表形象であることに由来し、教会が宗教をかくまでも法的に把握しえるのもこのため

である。それゆえ高潔真摯なプロテスタント教徒ルドルフ・ゾームもカトリック教会を本質的に法的なものとして定義したのである。」<sup>(5)</sup>

「カトリック教会がキリストをたんなる私人と考えず、またキリスト教を私事とか純粹に内面的なものとはみなさず、それを一つの可視的制度へとつくりあげたことを、ある人々はキリスト教のおおいなる背信だといって非難する。ルドルフ・ゾームは、教会の中にそなわる法的なものの中に墮落をみている。」<sup>(6)</sup>

これらの叙述から、シュミットはゾームが批判したカトリック教会像、つまり法的教会をポジティブに展開したという和仁氏のテーゼの正しさが理解されよう。

シュミットはゾームやバリオンのような神学者ではなかった。したがって彼は、法学者としてカトリック教会の法的側面に注目した。しかし彼は教会における法的なものが究極において宗教的・靈的なものによって支えられていることをも認識していた。つまり彼は教会の靈的側面にも注目していた。彼はこの点において教会と世俗法学とを比較しながら次のように述べている。

「法学とカトリック教会は、形相的という点では確かに親近性を持っているが、後者の形相は前者のそれをはるかに凌駕している。これは教会が世俗法学とは別のもの、否、より以上のものを代表するからである。つまり教会はたんなる正義のみならず、キリストの人格をも代表するのであり、かくして教会は、おのれ独特の力と尊厳を有することを標榜するに至る。」<sup>(7)</sup>

「教会の社会学的秘密の一つは、教会が法的形式への力を有することにある。しかし、教会が法的形式やその他様々な形式への力を持つのは、まさにそれが代表への力を持つからである。教会は人類国家(Civitas humana)を代表し、あらゆる瞬間においてキリストの受肉と十字架の犠牲との歴史的結合を表現し、人格的にキリスト自身を、つまり歴史的現実の中で人間となりたもうた神を代表するのである。」<sup>(8)</sup>



こうしたシュミットの叙述から明らかなように、シュミットの可視的・法的教会論の背後には彼のキリストの受肉への信仰があるといえよう。<sup>(9)</sup>

シュミットの可視的教会は、教皇を頂点とする決断主義的・階層的秩序であり、彼の教会観を規定しているものは、1869年ピウス9世の時に開かれた第一ヴァチカン公会議の教義決定、ならびに1870年に決定された教皇不可謬権の教義であった。この点について彼は次のように述べている。

「カトリックの無限の多様性は、極めて厳密な教義および決断への意志と再び結び付き、この決断への意志は教皇不可謬の教義において頂点に達している。」<sup>(10)</sup>

## 第二節 バリオンの教会観

教会法学者としてのバリオンの出発点を形造っているのは、ゾームとの対決である。バリオンがゾームに注目するに至ったのは、彼の師 A・ケーニガーの影響もさることながら、シュミットの教会観が与えた衝撃によるものであるといえよう。和仁氏は、バリオンがゾームとの対決というシュミットの学問的営みを継承したと述べているが<sup>(11)</sup>、それは正当である。バリオンをゾーム批判へと走らせたのは、まさにシュミットの『ローマ・カトリシズムと政治形態』であったといえよう。この本との出会いによってバリオンのカトリック教会観は、ほぼ規定されたのである。

バリオンもシュミットと同様、ゾームのカトリック教会観をそっくりそのまま継承した。彼は「ルドルフ・ゾームのはかりしれない業績は、彼が初めてカトリック教会の本質を見事に定式化したことである」<sup>(12)</sup>と述べている。ここでは、バリオンの就任演説「ルドルフ・ゾームと教会法の基礎」（1931年）やその他の論文に即して、ゾームとバリオンとの関係を見てみよう。

すでに述べた通り、ゾームの教会概念は可視的教会と不可視的教会の

区別であった。バリオンはゾームの教会観を次のように述べている。

「ゾームは可視的教会と不可視的教会との区別から出発している。不可視的教会は、すべての真のクリスチャンをキリストの頭として仰ぐ霊的有機体へと統合する。それに対して可視的教会は、外面的に認識しうるクリスチャンによって構成される。それは人間的手段によって測定され把握される教会である。」<sup>(3)</sup>

ゾームによれば前者は「信仰の意味における教会」であり、後者は「法的意味における教会」である。ゾームはカトリシズムの本質を、宗教的な意味における教会と法的な意味における教会を区別せず、信仰の意味における教会がとりもなおさず法的な意味における教会、つまり法的に把握できる機構である点に求めた。したがって可視的な教会からの分離は、同時にキリストの教会からの分離を意味することとなった。そこではカトリックの法的教会なくしては救いなしという命題が生じることになる。しかしルターの教会観を継承するプロテスタントのゾームは、不可視的教会と可視的教会、信仰の意味における教会と法的教会を区別するのみならず、双方を対立させ、教会は法的教会たりえないと主張した。ゾームにとって法的教会は信仰の意味における教会を墮落させるものに他ならなかった。バリオンはゾームの教説を要約して、「教会と法は和解しがたい。というのも宗教的真理は、その内奥の本質を放棄することなくしては、法的形式をとりえないからである」と述べている。教会法は神の霊や御言葉のみが支配する霊的共同体を損なわざるをえないというのがゾームの認識であった。ここから「教会法は教会の本質と矛盾する」というゾームの有名な命題が生じることになる。バリオンは「ルドルフ・ゾームの法概念——ゾームの生誕100年に際して」の中で、ゾームの教会観をつぎのように要約している。

「ゾームは、信仰の意味における教会と法的意味における教会を同一視しようとする今迄の試みに反対して次のような命題を持ち出す。つまり教会のすべての外的秩序は、宗教的にはどうでもいいものである。信

仰の意味における教会の連続性は、法的意味における教会の連続性に依拠しているものではない。特定の秩序が以前妥当したという理由でのみ、その秩序に拘束されることは、教会の本質と矛盾する。というのも教会の秩序は、過去によってではなく、聖霊の現在の働きによって規定されるからである。教会法と教会は矛盾する。というのも教会法が伝統によって規定された秩序であるのに対して、教会はただ直接的な霊によって指導された秩序であるから。」<sup>(14)</sup>

バリオンはゾームが「教会法やカトリック教会についての最も深い決定的な把握を行った」と評価する一方、カトリシズムの側にたつてプロテスタントのゾームと対決し、可視的教会と法的教会を擁護した。それではバリオンの法的教会とはいったいどのような特徴を持っているであろうか。私達はこの点に関して、「神聖なヒエラルヒー——カトリック教会の指導秩序」（1944年）からみてみることにしよう。

バリオンによればカトリック教会においては、平信徒、司祭、司教、教皇のヒエラルヒーが成立する。司教と教皇の相違点は、司教が教会法に拘束されるのに対し、教皇は教会法の上位に立つが神法に拘束される点にある。<sup>(15)</sup>また教皇と教会会議との関係において、教皇は教会会議の決定に拘束されないが、教会会議は教皇の承認がなければ開催されない。このように教皇の権力が強化されている点において、カトリック教会は一種の絶対君主制であるといえる。<sup>(16)</sup>バリオンはカトリック教会の規範と決断との関係について次のように述べている。

「カトリック教会の体制は、最終的に独特の、かつ法学的に完全に細部まで仕上げられた規範的拘束と個人的決断の自由、法と権力の構造として特徴づけられる。しかし教会体制の根本要素は、ドグマ的に確定され、すべての個人的決断以前に妥当し、決して作られたものではなく受け入れられた神の法である。」<sup>(17)</sup>

ここでは教皇の決断よりも神法の重要性が強調されている。この点において彼は、カトリック教会のドグマ的・法的な首尾一貫した発展は教

皇の決断ではなく、神法による超個人的なフォルム化の結果であるとのべている。<sup>(18)</sup>シュミットの場合のように神法をだれが解釈するのかといった問題はバリオンの心を強く捕らえることはなかったといえよう。ここに等しく教皇の権力を強調するにしても、解釈と決断の主体を強調するシュミットの決断主義の優位と、神法の優位をとくバリオンの規範主義の優位との間には、看過すべからざる相違点があるといえよう。バリオン自身「神聖なヒエラルヒー——カトリック教会の指導秩序」がシュミットに対する polemique の書であることを認めている。この点において彼は次のように述べている。「私は『神聖なヒエラルヒー』において、シュミットの名前は出さないで、暗黙のうちにシュミットと彼のテーゼに対する polemique を企てた。彼のテーゼは、大事なものは規範ではなく、具体的秩序や決断であるということであった。当時私は初めて、カトリック教会においてはある意味で具体的秩序が当然存在し、それは変化しうること、また決断はカトリック教会の外的形式について何度も下されるが、それはカトリック教会法にすぎないことを説明した。しかしその背後にあるものは不変であり、……神法である。当時私は、そのことを次のように定式化した。ヒエラルヒーが教会法を担っている。そしてヒエラルヒーは神法によって担われていると。」<sup>(19)</sup>

この点と関連して、バリオンはシュミットによるカトリック教会の考察方法に異議を唱えた。すでにみたようにシュミットは法的教会としてのカトリック教会をその法的卓越性の故に賛美したが、バリオンは神学者としてカトリック教会並びに教会法を基礎づけることの必要性を力説する。彼は「カトリックは、法学的卓越性の故ではなく、信仰の立場からゾームの思想を否定し、教会法を承認すべきであり、」<sup>(20)</sup>「法学者は教会法の構成を要求するが、神学者のみがその基礎づけを行うことができる」<sup>(21)</sup>と述べることによって、自己をシュミットと区別したのである。彼は法学者が神学者の語ることに謙虚に耳を傾ける必要性に訴えた。こうした彼の神学者としての自己認識はいたるところで示されてい

る。例えばバリオンは、戦後の論文「教会か政党か——政治的カトリシズムと政治形態」において次のようにシュミットを批判している。

「シュミットは彼のエッセーにおいて、ローマ・カトリシズムとカトリック教会とを同義語で使った点に示されているように、シュミットは問題全体を教会の自己理解から着手しなかった。そのことは社会学的には可能であり、政治的形式の概念を中心にすえるシュミットの研究においてはまったく自明の理であるが、教会法学者にとっては概念の鋭さの欠如として非難の対象となる。」<sup>(22)</sup>

ただバリオンといえどもシュミットが真実なカトリックであることを否定しているわけではなく、カトリシズムのヒエラルヒーに感嘆し「私は無神論者であるがカトリックである」といったシャルル・モーラスとシュミットが、区別さるべきであることを力説している。<sup>(23)</sup>バリオンの真意は、カトリック教会の世俗的・法学的考察に神学的考察を補充することの必要性を指摘することにあつたといえよう。しかしすでに見た様にシュミットは少なくとも『ローマ・カトリシズムと政治形態』においては、カトリック教会を法学的な視点から考察したのみならず、神学的な側面からも考察していたのである。ただ神学者バリオンにとっては、それは不十分なものであつた。

## 註

- (1) 和仁 陽『教会、公法学、国家——初期カール・シュミットの公法学』（東京大学出版会、1990年）186頁。なおゾームとシュミットとの関係については同書の176頁—206頁を参照の事。
- (2) 拙書「初期シュミットの政治思想——カトリック思想家としてのカール・シュミット」（『政治経済史学』241号、1986年所収）を参照のこと。
- (3) Carl Schmitt, “Die Sichtbarkeit der Kirche, —eine scholastische Erwägung”, in: Summa, 1917, S. 86.

- (4) Ebenda.,S. 75.
- (5) C.Schmitt,Römischer Katholizismus und Politische Form, 1923, S. 60. 邦訳は、小林公一訳「ローマ・カトリック教会と政治形態」(『政治神学再論』福村出版,1980年所収) 158頁。
- (6) Ebenda.,S. 66. 邦訳162頁。
- (7) Ebenda.,S. 62. 邦訳159頁。
- (8) Ebenda.,S. 39—40. 邦訳146頁。
- (9) ショルツはシュミットの政治神学には受肉の神学があることを指摘している。Frithard Scholtz, “Die Theologie Carl Schmitts II, ”in: Religionstheorie und Politische Theologie,S. 168. またマイヤーも、シュミットの思考の中心にあるものを神の受肉に対する信仰と述べている。Heinrich Meier,Carl Schmitt,Leo Strauss und der Begriff des Politischen, 1988, S. 77. を参照。
- (10) C.Schmitt,a.a.O.,S. 18. 邦訳133頁。
- (11) 和仁 陽 前掲書199頁の注72を参照。
- (12) H.Barion, “Aufgabe und Stellung der Katholischen Theologie in der Gegenwart,in : Kirche und Kirchenrecht,S. 653.
- (13) H.Barion, “Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts”, 1931, S. 89.
- (14) H.Barion, “Der Rechtsbegriff Rudolf Sohms——Zur 100. Wiederkehr von Sohms Geburtstag”in : Kirche und Kirchenrecht,S. 117. なおシュミットは彼の注釈集の中でこの論文に触れて、それが強烈な刺激を与えたと述べている。C.Schmitt,Glossarium——Aufzeichnungen der Jahr1947-1951, 1991, S. 5.
- (15) H.Barion, “Sacra Hierarchia——Die Führungsordnung der Katholische Kirche” in : Kirche und Kirchenrecht,S. 170.
- (16) Ebenda.,S. 171. (17) Ebenda.,S. 171.
- (18) Ebenda,S. 171. ベッケンフェルデは、バリオンの教会法理解の中心

に神法があることを指摘して次のように述べている。「バリオンは神法の中に、教会と全教会法の構造原理を見ている。神法によって教会は法的教会として形成され、不変的なものとして構成される。神法の命題は、ドグマの領域に属しており、権威的に啓示から導出される。神的な教会法は規範的な秩序である。」Werner Böckenförde, “Der korrekte Kanonist” in : Kirche und Kirchenrecht, S. 8.

- (19) H. Barion, “Erwiderung” in : Eunomia, S. 216
- (20) H. Barion, “Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts” in : Kirche und Kirchenrecht, S. 102.
- (21) Ebenda., S. 103.
- (22) H. Barion, “Kirche oder Partei— Politische Katholizismus und Politische Form, ” in : Kirche und Kirchenrecht, S. 463. シュミットもバリオンのこのような認識や傾向を認めていた。彼は次のように述べている。「バリオンの論文は、法学者の進撃を撃退するのにすこぶる効果があり、無思慮な攻撃者を彼固有の問題の深淵につきおとす。」Carl Schmitt, Glossarium—Aufzeichnungen der Jahre 1947—1951, 1991, S. 5.
- (23) Ebenda., S. 469.

### 第三章 教会と国家

前章ではシュミットとバリオンとの教会観を、ゾームとの対決に焦点をあてて考察したが、本章では特に第三帝国においてバリオンとシュミットが教会と国家との関係をどのように理解したかを考察すると同時に、当時の教会と国家との闘争を背景として、バリオンがナチス期においてどのような歩みをしたかを概観することとしよう。

#### 第一節 全体国家における教会と国家

バリオンは1933年6月、『ヨーロッパ・レビュー』誌上に「教会か政

党か——新ライヒにおけるカトリシズム」を執筆した。この論文は、バリオンが国家と教会の関係をどのように理解したかを知る上で貴重なものである。私達はこの論文がシュミットの「全体国家」(totaler Staat)の概念の強い影響を受けていることを看過してはならない。シュミットの名前はこの論文で二度登場してくる。

バリオンによれば、この論文の目的は第三帝国において政治的カトリシズムが存続すべきか否かを考察することであった。彼は政治的カトリシズムをドイツ中央党と特定していないが、彼が第三帝国における中央党の存続可能性を問題としていたことは間違いがないように思われる。彼はこの問題を彼の国家観と教会観の双方の観点から論じ、この問題に否定的な解答を行っている。

最初に彼は、国家の視点から政治的カトリシズムの問題を論じている。しかしその際彼が拠り所としている国家観は、神学的に位置づけられたものというよりは、シュミットの「全体国家」概念——バリオンはこの概念を用いてナチズムの国家を理解した——に規定されたものであった。したがって彼の議論はかなりの程度当時の政治的・精神的状況によって影響された議論であるといえよう。

シュミットの「全体国家」概念を念頭に置くバリオンは、ドイツのカトリック教徒の政党組織が、カトリック教徒の国家意識を希薄化し、ドイツの政治生活に宗派的分裂をもたらすものと考えた。彼は政治的カトリシズムを存続させようという論議が多元主義国家を擁護しようとする試みと密接不可分であることを指摘した。「政治的カトリシズムを今日防衛しようとするすべての思想は、詰まるところ多元主義国家の正当化を目的としている。」<sup>(1)</sup> バリオンは多元主義国家の要請が自然法から発するという見解を論駁し、その自然法概念が啓蒙主義やバロック・スコラ主義によって規定されていることを指摘すると同時に、それが「国家生活に対してドイツ革命が発見し、実り豊かにしようとしている真の自然法と鋭く対立し」<sup>(2)</sup>、民族とライヒの現実を理解しえないと主張し



ている。

以上述べたことから容易に理解できるように、バリオンの議論を規定しているのは全体国家と多元主義国家という、あのシュミットの二分法なのである。

シュミットは、バリオンが「教会か政党か」を掲載したと同じ雑誌『ヨーロッパ・レビュー』誌において、すでに1931年に「全体国家への転回」、そして1933年1月には「ドイツにおける全体国家の発展」を公表していた。バリオンがこれらの論文から影響を受けたことは当然考えられることである。特にシュミットは、後者の論文で全体国家を量的な全体国家（弱体な国家）と質的な全体国家（強力な国家）とに区別した。量的な全体国家は多元主義的政党国家を意味し、ヴァイマル共和国の現実を特徴づける概念であった。彼はこの国家の特徴を次のように述べている。

「今日の国家は弱さと無抵抗、そして政党と組織された利害の突進から身を守ることができない無能力から全体的である。国家の拡大はその強さではなく、その弱さの帰結である。」<sup>(3)</sup>このような国家の特徴は、国家が複数の全体政党によって分割され、潜在的なアナキー状態を呈していることである。これに対して多元主義的国家に対する polemique な概念である質的な全体国家は、「その内部にいかなる国家敵対的、国家阻止的、国家解体的諸力が登場することを許さず、友と敵を区別しうる国家」<sup>(4)</sup>である。そしてシュミットにとって真の国家とは、全体国家であり、それこそ地上における完全社会(societas perfecta)であった。

まさにバリオンがシュミットから継承した全体国家概念は、無秩序から秩序を創出し、国家の多元主義的分割と潜在的アナキー状態を克服し、友と敵を区別しうる国家であった。バリオンは政治的カトリシズムの問題においても、全体国家の側に立ち、多元主義国家を批判する。彼は言う。

「政治的カトリシズムの命運はつきた。というのは一党による排他性の要求ないし宗教的不寛容などが政治的カトリシズムと対立するからでは

なく、それが新しいライヒの国家思想と内的に両立しえないからである。発展は統一的な真の国家、つまり全体国家に向かっている。そこにおいて政治的カトリシズムは、共働への誠実な意志を持っているにもかかわらず、異物に留まっている。たしかに政治的カトリシズムを外面的に国家に編入させ、全体国家の像をみせかけることは可能であろう。しかし実際は、政治的カトリシズムの存続は、全体国家の代わりに、一元化された多元主義的国家を導入するものであろう。」<sup>(5)</sup>

バリオンはナチ革命の目的が「民族と国家を多元主義的な分割から救出し、統一的ライヒへと鍛えあげる」<sup>(6)</sup>点にあることを指摘し、政治的カトリシズムの放棄の必要性を訴えた。というのもその放棄によって、「強力なドイツ革命の意志に道を開き、政治生活を脱宗派化し、ライヒの更新に対する最も強力な妨げを打ち壊す」<sup>(7)</sup>ことが可能となるからである。詰まるところバリオンにとって、ドイツ民族の政治的統一を宗教的分裂から救出するためには、宗派政党である中央党の解体は不可欠であった。

バリオンは、彼がシュミットから継承した全体国家観、またこの全体国家の理解に基づく彼のナチズム観に対するありうべき誤解や批判を念頭において、「ナチ革命がドイツ人民の全生活を『政治化』するものではないこと、また全体国家の概念から政治的なものの絶対的な固有法則性や国家の無制限な全能を読み取ることは悪意ある誤解である」と述べている。<sup>(8)</sup>バリオンの意図は、政治的なものを自由主義的・多元主義的な束縛から解放し、国家に友・敵の決断の機能を回復させることにあったといえよう。全体国家概念は、バリオンが語ったように、生の全領域を政治化するものではなく、ある一定の枠内で自由な生の領域の存在を許すものであった。シュミット自身、『合法性と正統性』の中で「必要な非政治化を行い、自由な領域や生活領域を獲得するために安定した権威を必要とする」<sup>(9)</sup>と述べたのである。したがってシュミットやバリオンの全体国家概念は、生の全領域を政治化する全体主義とは異なるもの

であり、実際ドイツの政治的發展において、全体国家の概念はナチの国家を特徴づけるには不十分な概念として攻撃されるにいたる。<sup>100</sup>

バリオンは今迄特定の国家観に依拠して政治的カトリシズムの除去を訴えたが、今度は彼の考える教会観に基づいてその無効性を主張している。つまりバリオンは教会は非政治的であるべきであり、教会は政治的な権力要求をなしえないと考えたのである。彼は言う。

「教会は政治的な権力要求をなしえない。……それは教会の本質と矛盾するからである。教会は超政治的である。あるいは教会はまったく非政治的であるといったほうがいいであろう。……教会は友と敵を超えたところにある。」<sup>101</sup>

バリオンは教会が超政治的ないし非政治的であることを、国家と教会の原理的な関係から説明している。国家は世俗的なものにおいては、直接権力(*potestas directa*)を持っており、教会は間接権力(*potestas indirecta*)を持っている。<sup>102</sup>しかしバリオンは、教会が間接権力を持つということについての誤った解釈を批判する。つまり世俗的権力における国家と教会の関係は、権力が前者においては直接的に行使され、後者においては間接的に行使されるという関係にあるのではない。そうすると国家と教会は同一権力の二つの担い手となり、教会は自らの代理人を通して間接的に政治権力を行使することが認められることとなろう。バリオンはこうした解釈を斥け、国家と教会を完全に分離する。つまり教会は霊の領域においては「最高の社会」であり、直接的な権力を持っている。他方国家も世俗の領域においては「最高の社会」であり、直接的な権力を持っている。したがって教会が国家から独立に世俗権力を行使するならば、それは教会の本質と矛盾することとなろう。政治的決断と政治権力の行使は国家の独占物である。それに対して、教会が世俗的なものにおいて持つ間接権力は、決して間接的な政治権力ではなく、その本質上霊的な権力である。バリオンは明らかにシュミットの政治的なものの概念を想起させるような言い回しを用いて、国家と教会の区別を次の

ように主張した。

「政治的なものが友・敵の区別によって生きるのに対して、教会は世俗的なものに対する態度においては、ただ罪を問うだけである。教会はそれが罪であるか否かを基準にして、政治的な事柄に対しても決断を下す。」<sup>(13)</sup>

バリオンにとって教会は友と敵の戦いに超越して、神法に基づいて国家に神の言葉を語るべきであって、教会が友と敵の政治闘争に関与することは、教会の本来の使命を放棄することに他ならなかった。教会と国家の領域を厳格に区別せず、教会が世俗的な権力行使に介入しようとする時、そこに教会の墮落と腐敗が始まるのである。教会が神によって委託された使命を遂行し、その純粋性を守るためには、教会は政治に手を染めてはならなかったのである。

こうしたバリオンの教会と国家、霊と世俗の二元論は、彼の原理的な教会論に依拠していたと同時に、彼の国家と教会の闘争をめぐる歴史的考察によって規定されていた。<sup>(14)</sup>

以上のようにバリオンは、政治的カトリシズムを否定し、全体国家において教会が非政治的性格を守り、その霊的職務に忠実たることを訴えた。「神のものは神に、カエザルのものはカエザルに」がバリオンの基本的な考えであったといえよう。

ところでバリオンに影響を及ぼしたシュミットは、全体国家における教会のあり方についてどのように考えていたであろうか。彼は第三帝国期においては、とりたてて国家と教会との関係について述べてはいない。しかし、『政治的カトリシズムと政治形態』において、カトリック教会を政治勢力として構想していたシュミットは、『国家・運動・国民』においては、教会を非政治的領域に追いやり、国家の庇護の下にその存続を許すものと考えた。<sup>(15)</sup>この点において彼は、次のように述べている。

「教会がこの三部構造 [国家・運動・民族] のうちのどの系列に属するかという問題には、ここでは触れないでおく。教会が全体性という政

政治的要求を出さないならば、その限りで教会は、第三の領域、すなわち自律的な自治行政組織にその位置を見出すことができよう。しかし、教会がそのような政治的要求を出すならば、それは教会が自分から進んで国家・運動・民族にそれぞれのあるべき場を教えたいと要求し、何が民族の味方であり、敵であるかを教会自らが区別したいと思っていることになる。」<sup>(16)</sup>

シュミットによれば、国家は政治的・静態的部分、運動は政治的・動態的部分、また民族はもろもろの政治的決定によって保護され、庇護されて成長してくる非政治的部分である。かくして教会は、国家が下した政治的決断の範囲内でのみその自立性を許されることとなる。教会は国家が友としたものを友とし、敵としたものを敵としなければならない。もし国家が敵としたものを友とみなすようなことになれば、教会は国家の政治的決定に挑戦することとなろう。『国家・運動・民族』についてシュミットは、『リヴァイアサン』（1938年）において、ホッブズの間接権力に対する闘争を高く評価した。<sup>(17)</sup>ホッブズが槍玉にあげた間接権力の提唱者ベラルミーノは、教皇が牧者的権威の必然的結果として、他国において直接的ではなく、間接的に至高の現世的権力を持つことを主張した。ホッブズにとって、ベラルミーノの間接権力の理論は、教皇の直接的権力の要求に劣らず危険であり、霊的権威をふりかざして他国の政治に介入し、国家解体の危機を招来させるものと映じた。シュミットもまた彼の時代における間接権力との闘争を遂行し、国家的統一の維持に全精力を費やした。彼はバリオンと同様に、カトリック教会が政治的領域に介入することを斥けたのである。

以上、国家と教会との関係についてのシュミットとバリオンの議論をみてきた。二人とも教会が政治的要求を行うことに関しては、批判的であり、教会を非政治的領域へと追いやった。そして二人とも政治的カトリシズム、そしてその代表的存在である中央党の解体に賛成した。しかし私達は、教会と国家の関係の問題に関する二人の根拠づけが微妙に

相違していることを看過してはならない。つまりシュミットが法学者として、教会の政治的要求を国家的統一への脅威として理解したのに対して、バリオンは、シュミットのこのような根拠づけを継承しつつも、教会法学者の立場から教会の政治化に伴う教会の墮落と変質に注意を喚起したのである。教会の政治化を憂えるバリオンの思考様式の特徴は、教会と国家の徹底的な二元論であった。この二元論的思考は、バリオンの生涯において変わることはなかった。バリオンは、教会を非政治的な領域に留め、教会のみを神法で規律しようとする一方、政治的領域をその自己法則性に委ねてしまったのである。特に彼は、政治の領域においては、シュミットの「全体国家」の概念を積極的に取り入れ、強力な国家の存在を提唱した。バリオンにとって、「全体国家」はカトリック教会と共存可能であるのみならず、教会にとって望ましいものであった。そしてバリオンは、シュミットの「全体国家」概念のフィルターを通してナチズムの国家を理解し、カトリック教会とナチズムが矛盾するものではないと考えた。その意味においてバリオンは、カトリシズムとナチズムを架橋する役割を果たしたといえよう。彼の宗教と政治の二元論は、政治的機能という点からすれば、明らかに保守的機能を果たしたのである。宗教と政治、教会と国家の二元論が政治的事象の展開を無条件に肯定するという、二元論的思考に伴う問題点がバリオンの場合典型的に認められる。しかしそれだけではない。世界観国家を標榜するナチズムの国家においては、結局は教会の政治的中立性や非政治性を貫くことはできず、教会はナチズムの人種理論や指導者思想によって、イデオロギー的にも組織的にも掘りくずされることとなる。もし教会が自己のよって立つ神法に忠実であろうとするならば、教会は国家と全面的な闘争に突入せざるをえなくなる。このような状態において教会の中立性や非政治性に固執することは、幻想以外の何物でもない。それは、バリオンが憂慮した教会の政治化という危険性よりも遥かに深刻な危険性、つまり教会と教会を支える神法の破壊を招来させることとなるのである。ナチズ

ムのような世界観国家において、教会の政治的中立性が幻想であることをシュミットは認識していた。しかし彼は、教会の側に立って、ナチス国家と戦ったのではなく、逆にナチス国家に教会を編入しようとしたのである。彼は『リヴァイアサン』において、『国家・運動・民族』より更に一步踏み出し、ホッブズが国家と教会、宗教と政治の二元論を解消し、宗教的権限をも政治的権力者に付与したことを高く評価し、聖俗両剣の統一を表明したのである。聖書解釈やキリスト教の教義そのものが政治化する時代において、そうした解釈や教義がまったくナチス国家に委ねられてしまうとなれば、教会の変質と破壊は不可避であるといえよう。私達はシュミットの中に、このことに対する憂慮の念を全く認めることができない。シュミットの解決策は結局の所、バリオンの教会と国家の分離に対して、国家の教会化、つまり国家教会主義であったといえよう。シュミットにとって、それは国家の統一の要請の必然的帰結であった。そこではまさに霊的、宗教的権限でさえも国家によって奪われ、教会は国家に完全に隷属するにいたる。こうしたことは教会法学者バリオンにとっては受け入れられるものではなかった。彼にとって教会が政治的領域に介入することは教会の大なる逸脱であったが、同時に教会が自己の権利を剝奪されたり、教会がよって立つ神法が侵害されることは教会の自己破壊であり、絶対避けねばならなかった。しかし、教会の政治化と、それによる教会の墮落にのみ心を奪われ、教会の非政治性と中立を提唱するバリオンは、結果として教会のナチズムによる掘り崩しを容認することとなるのである。

## 第二節 聖務停止事件とミュンヘン大学招へい事件

バリオンが「教会か政党か」という論文を執筆してから約二週間後、つまり7月5日に中央党は解体され、7月20日には教皇庁とナチ政府との間で政教条約が結ばれた。そしてその第32条において、ナチ政府がカトリック教会の権利と自由を保証する代わりに、聖職者が政党に加わったり、政党活動をすることが禁じられた。しかし、この条約の成立後も

国家と教会との闘争は続き、バリオン自身もその闘争に巻き込まれることになる。

第三帝国においてドイツの神学部は、国家の機関として国法に従属する反面、神学的研究や教授の目的並びに範囲に関しては、教会の原理に拘束されていた。したがって国家と教会との闘争において、ドイツの神学部は双方の対決の縮図となった。ここでは第三帝国における国家と教会との対決という事態を背景にして、バリオンの足跡を辿ってみることにしよう。

1933年バリオンは、ブラウンスベルク大学神学部の教授に任命されたが、1934年8月22日に、教皇庁より聖務停止処分を受けた。ブラウンスベルク大学は反宗教改革以来、カトリックの聖職者の養成所となっており、政治的区画としては東プロイセンに属し、司教区としてはエルムラントの司教区に属していた。この大学の神学部の教授陣のほとんどは、ナチ党に加入していたが、それはエルムラントの司教カーラーの勧めによるものであった。<sup>(18)</sup>しかしその中で聖務停止処分にあったのは、バリオンと彼の友人エッシュヴァイアーの二人だけであった。なぜバリオンは、教皇庁によって聖務停止処分を受けたのであろうか。この点に関し、W・ギュリアンは次のように述べている。

「エッシュヴァイアーとバリオンは、ドイツのカトリック教徒をナチズム支持のために獲得することを試みた数少ないドイツのカトリック聖職者であった。……彼は国家の全体性を教会制度において貫徹するため、教会法上考えられる可能な方法を提唱した。彼がその覚書のゆえに聖務停止処分にされたかどうかは今の所不明である。」<sup>(19)</sup>

またG・デンツラーは、この点に関して次の様に述べている。

「教会法学者ハンス・バリオンは、断種法を支持し、政教条約の審議における教会の利害に反対する鑑定書を書いたため、教会当局者におおなる懸念を引き起こした。したがって彼は聖務停止処分とされた。」<sup>(20)</sup>

バリオンが本当に断種法を支持したかどうかは不明であるが、教会と



国家との権限争いについては、明らかにバリオンは国家の側に立っていた。W・ギュリアンやG・デンツラーは、そのことが彼の聖務停止処分の原因になったと証言している。またこの事件について調査したS・シュレッカーもほぼ同意見である。総じて三つのことがカトリック教会の利害に反すると考えられたといえよう。第一にバリオンの「教会か政党か」という論文がカトリック教会によって、教会の権限を著しく損なうとみなされたことである。第二にバリオンがベルリンで行った講演で、政教条約が「教会にとってあまりにも有利で、国家にとってあまりにも不利である」<sup>(21)</sup>と発言したことである。第三に、バリオンが政教条約の審議過程で、教会法学者としてナチ政府の助言者となったことである。例えばこの点についてD・アドルフは次のように述べている。

「1934年6月に、三人のドイツ司教が政教条約を審議したことはよく知られているが、バリオンは恐らくライヒ政府の側に立って、教会に反対する鑑定を行った教会法学者であったろう。」<sup>(22)</sup>

この審議はライヒ内務省で行われ、国家の側からは内務省とナチ党の代表者が出席し、教会の側からはフライブルクの大司教グレーバー、オスナブルクの司教ベルニング、そしてベルリンの司教バレスが参加した。この会議は政教条約の第31条3項に基づいて開催され、国家によって保護されるべきカトリックの組織と団体を特定することであった。バリオンは、この審議において政府が利用した鑑定書を提出したと疑われた。<sup>(22)</sup>

総じて以上三つのことが、バリオンが最終的にピウス11世によって聖務停止処分を受けた理由であったといえよう。バリオンは処分を受ける前の1934年6月13日にエルムラントの司教によって、教会政治上のあらゆる問題について文書ないし口頭で発表することを禁じられていた。8月の処分の理由はバリオン自身には知らされなかったが、1937年12月3日付のエルムラント司教からのミュンヘン大司教への書簡、ならびに1938年9月15日付の教皇庁からのドイツ政府への書簡においては、処分の理

由として教会の規律に対する違反が挙げられている。この処分は、1935年9月16日、バリオンが教皇庁に赦免を申し出たことにより撤回された。その際彼は、教授活動の内外において、教会の規律に無条件に従うことを約束した宣言に署名したのである。

バリオンとエッシュヴァイアーの聖務停止処分は、ナチス政府に対するカトリック教会の反撃の前兆と解された。

このバリオンの教皇庁による処分は、教会と国家の闘争の一例を提供しているといえよう。彼がシュミットの全体国家概念を受け継いで、国家権力の拡大に腐心し、政教条約をそのような視点から解釈しようとしたことが、教皇庁の怒りを買ったといえよう。

次に述べるバリオンのミュンヘン大学招へい事件も、聖務停止事件に劣らず、教会と国家との闘争の影が色濃く落ちていた。この事件について触れる前に、この事件が起こる前のドイツ・カトリック教会のナチス政府に対する態度を概観しておくことにしよう。政教条約の締結から1937年にかけて、教皇庁はナチス政府に政教条約の条項を順守させようとしたが、失敗した。この間にカトリックの宗教学校や青年組織が解散させられており、条約違反が顕在化していた。こうした深刻な状況の中でピウス11世はドイツ語回勅「深い憂慮に満たされて」(Mit brennender Sorge)を発し、遠慮仮借なしにナチス政権とその行為を批判した。回勅は、ナチスが政教条約の規定を守らないことや、キリスト教に原理的に敵対していることを批判し、ナチスの人種理論を断罪した。この回勅は3月21日全ドイツのカトリック教会で読み上げられた。ナチス政府は、この事件に激しく動揺し、回勅の流布を禁じ、回勅の印刷を行った印刷所を占領した。この回勅のドイツ語草稿を書いたのが、バリオンのミュンヘン大学招へい事件にも関与する中心人物、ミュンヘンの大司教ミヒャエル・ファウルハーバー枢機卿であった。<sup>(23)</sup>彼は1933年ナチスのユダヤ人政策を批判して以来、一貫してナチスに対する強力な反対者として指導的役割を果たし続けた人物である。<sup>(24)</sup>

ところでこの頃ミュンヘン大学神学部の教会法の一教授が退職したことにより、教会法のポストが空席となっていた。そこでライヒ教育大臣は、バリオンを教会法の講座の後任とするよう要請した。しかし神学部の教授会は、バリオンの学問的業績が不足していることや、以前聖務停止処分にあったことなどを理由に、ライヒ教育大臣の申し出を拒否した。これにはミュンヘン大学の学長も同意した。バイエルン教会省もこの決定を支持し、1937年5月8日その旨をライヒ教育大臣に伝えた。それに対して同年8月4日ライヒ教会大臣は、ライヒ教育大臣に書簡を認め、バリオンの招へいを支持して、次のように述べた。「バリオンをカトリック教会法の講座に招へいする件に関しては、一般政策上かつ教会政策上かなりの利益が存在します。」<sup>(25)</sup> こうした発言から、バリオンのミュンヘン大学への招へいが、ナチス政府の教会政策の一環として行われていたことが明らかとなる。ナチス政府がバリオンを推した理由としては、彼がナチの権力掌握以前政治的に活動していなかったこと、そしてバリオンが当時すでに中央党から拒否されていたこと、また彼のナチスに対する積極的態度には疑いがないこと、したがって彼はミュンヘン大学のカトリック神学部でもナチスのために働くことができることなどが示された。<sup>(26)</sup>

このバリオンのミュンヘン大学招へいに猛烈に反対したのがファウルハーバーであった。1938年5月1日にバリオンのミュンヘン大学招へいが正式に決定されて後、彼はこれに抗議してライヒ教育大臣宛に書簡を書き、次の様にナチの政教条約違反を批判した。

「バリオンが聖務停止処分を受けたということは、たとえそれがすでに撤回されたとしても、バリオンの経歴に陰を認めるに十分です。……私は、貴殿の決断が政教条約を危うくし、バリオンの招へいが明らかに政教条約違反であると指摘しました。」<sup>(27)</sup>

ファウルハーバーは教皇庁と相談し、1938年10月12日に、カトリックの神学生がバリオンの講義を聞くことを禁止する命令を発すると同時に、

バリオンから講義の許可をとりあげた。これに反発してライヒ教育大臣は、1938年12月23日、冬学期の終了と共に神学部を閉鎖することを決定した。ここにいたって国家と教会との対立は先鋭化するに至った。しかし、1939年3月2日ピウス12世が新しい教皇になると、国家に対する融和政策がとられた。この教皇の路線に忠実に、ファウルハーバーも3月24日に、もし神学部が再開されるならば、神学生がバリオンの講義に出席することを禁止する布告を取り消すことを宣言した。しかしミュンヘン大学神学部は再開されることなく、バリオンも1939年夏学期から、彼の師ケーニガーの後任として、ボン大学神学部に移った。この招へいにはカトリック教会からの反対は起こらなかった。ボン大学神学部は、彼を推薦リストのトップに載せたし、ケルンの大司教シュルテ枢機卿もバリオンを支持したのである。この時点で、教会はナチスに対する組織的抵抗を断念してしまっていたといえよう。ピウス12世の即位の後、個々の司教たちによる個人的抵抗はあったとしても、教会の組織的抵抗はおこなわれなかったのである。

以上みてきたように、バリオンはナチス期においては、ナチスの側の人間とみなされ、しばしばカトリック教会との摩擦を経験した。しかしバリオンは、ナチズムに対してまったく忠実であったのだろうか。彼はカトリック、ないし教会法学者として、ナチスの政策に対して抵抗することはまったくなかったのであろうか。W・ベッケンフェルデはナチス時代のバリオンを回想しながら、この点について次のように述べている。

「バリオンは、カトリック教会の友に自分の行動を理解させることはできなかった。彼は教会と国家との闘争において、繰返し科学的中立性へと逃げ込んだ。彼は教会の権利と同様国家の権利をも明らかにし、政府の大臣やナチに対して教会に対する闘争のための資料を提供することに最大限尽力したのである。それによってバリオンは疑われ、不信の眼で見られた。しかし、彼の行動によってナチスの世界観を支持すること

はバリオンの意図するところではなかった。彼の講義を当時受講していた者は、ナチスの思想を宣伝することからほど遠い、まったくカトリック教会に忠実な大学教授としてのバリオンを体験したことであろう。教会に対するナチ党の違法な侵害において、彼は教会の権利を擁護することを恐れなかった。」<sup>(28)</sup>

しかし残念ながらベッケンフェルデは、バリオンがナチスの違法な侵害に対して戦った具体的な証拠を示してはいない。現在までの所、その詳細は私が知る限り不明である。1938年のミュンヘン大学招へい事件で、バリオンがナチスによって支持されていたことは事実なので、少なくとも1939年ごろまで彼がナチスに対する抵抗を試みたとは考えにくいのではないだろうか。

バリオンと比較して、ミュンヘンの枢機卿ファウルハーバーは、第三帝国時代、カトリック教会の権利や自由、並びにキリスト教の真理のために、勇敢にナチス政府を批判した。ナチズムの人種理論を徹底的に攻撃したドイツ語回勅「深い憂慮に満たされて」の草稿を書いたのもファウルハーバーであった。彼にとってナチズムの反ユダヤ主義に反対することは、聖書からの当然の帰結であった。1933年12月に、ファウルハーバーは、ヒットラー・ユーゲント指導者が「ユダヤの偽りの歴史」と呼んだ旧約聖書の価値を称賛し、ユダヤ人が神の選民であるという事実を指摘した。また彼は「自分自身を愛するように隣人を愛せよ」と述べ、他の人種をも憎んではならないと警告した。キリストはまさにゲルマン人ではなく、ユダヤ人であった、と。彼は「キリスト教とドイツ」という12月の説教で、次のように述べた。「私達の国民性を表明するために、キリスト教に背を向け、北方やドイツの宗教を樹立する必要はない。私達は次のことを忘れてはならない。私達はドイツの血によってあがなわれるのではなく、十字架に付けられた私達の主の貴重な血によってであるということ。」<sup>(29)</sup>

また彼はナチズムの偶像崇拝的傾向をも容赦しなかった。ヒットラー

・ユーゲントの指導者シーラッハは、ヒットラーやドイツに仕えるものは、神に仕えるのであると宣言した。これに対してファウルハーバーは、ドイツ人のキリスト教への改心が、ドイツの真の民族化の始まりであり、キリストがドイツ人と全人類の唯一の真の指導者であると宣言した。<sup>(30)</sup>さらに、ファウルハーバーは、人種理論のイデオログであるローゼンベルクを攻撃した。その結果ナチは、1938年ファウルハーバーに対して群衆を扇動したため、群衆は彼の家を攻撃し、窓を打ち壊し、建物に火をつけようとさえしたのである。しかしファウルハーバーはそれによって少しも萎縮しなかった。1940年においては、彼は安楽死の計画、つまり何百人という救いがたい精神病患者の組織的な大量虐殺に反対する説教をおこなった。彼はこの件に関して、1940年11月司法大臣に抗議することさえ敢えてしたのである。ファウルハーバーは、安楽死計画が政教条約や神法並びにキリスト教の教説に抵触すると主張した。「倫理的秩序の譲渡しがたい基礎と、個々の人間の基本権は、戦争の時代においても無効とはならない」というのが、彼の信念であった。

こうしたファウルハーバーの戦いは、バリオンの眼にどのように映っていたのであろうか。それは、バリオンが憂慮した教会の政治化の道であったのだろうか。しかしまさに宗教が必然的に政治的争点となってくる時代において、教会が聖書の真理と神法に忠実に行動しようとするならば、教会は必然的に政治の領域に入り込み、国家と衝突せざるをえなかったのではなかろうか。このような状況下で非政治的であり続けることは、結果としてナチスに加担し、教会の依拠する神法を破壊することにならざるをえないのである。神法を教会の上台と考えるバリオンが、ファウルハーバーの様にナチスの断種法や安楽死計画および反ユダヤ主義に対して全く抵抗を示さなかったとするならば、それはバリオンが教会の自己解体に自ら手を貸したことを意味するであろう。

## 註

- (1) Hans Barion, “Kirche oder Partei—Der Katholizismus im neuen Reich”, 1933, in : Kirche und Kirchenrecht, S. 454.
- (2) Ebenda., S. 456.
- (3) Carl Schmitt, “Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland” in : Verfassungsrechtliche Aufsätze, 1973, S. 362.
- (4) Ebenda., S. 361.
- (5) Hans Barion, a.a.O.S. 456.
- (6) Ebenda., S. 456. (7) Ebenda., S. 457.
- (8) Ebenda., S. 456-7.
- (9) Carl Schmitt, Legalität und Legitimität, 1932, in : Verfassungsrechtliche Aufsätze, S. 340.
- (10) バリオンは戦後、「全体国家」の概念が第三帝国においては、多元主義政党国家に対するポレミークの意味を喪失し、社会と国家の一元化を意味する言葉に変質したとして、この言葉を使用することを放棄した。またバリオンは1933年の「教会か政党か」の論文が具体的な政治問題に関わりすぎたことを反省している。H・Barion, “Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und Politische Form”, 1965, in : Kirche und Kirchenrecht, S. 465.
- (11) Hans Barion, “Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich” in : Kirche und Kirchenrecht, S. 459. バリオンは戦後、「教会は友と敵を超えた所にいる」という表現が、シュミットの『政治的カトリシズムと政治形態』の「カトリック教会はあらゆるものを越え生き続ける複合体、あらゆるものの相続人である。」という箇所をヒントにして用いられたと述べている。Barion, “Kirche oder Partei? Romischer Katholizismus und Politische Form, ” S. 463.
- (12) Ebenda., S. 458. なおバリオン自身の間接権力の考えについては、Barion, “Potestas indirecta”, 1966を参照のこと。

- (13) Ebenda.,S. 459.
- (14) すでにバリオンの生涯の所で述べたように、バリオンの学問的出発点は中世における教会法史であったが、戦後においても中世における皇帝権力と教皇権力との闘争に関する幾つかの本の書評を行っている。a) Rezension: R.Castillo Lara,Coaccion Ecclesiastica y Sacro Romano Imperio(Turin1956) in: ZSavRGkan43, 1957, S. 354-358. b) Rezension: Saggi storici intorno al Papato dei Professori della Facolta di Storia Ecclesiastica(Roma1959) in: ZSavRGkan46, 1960, S. 481-501. c) Rezension: Ludwig Buisson,Potestas und Caritas (Koln,Graz1958) in: ZSavRGkan46, 1960, S. 506-516.
- (15) シュミットにおける全体国家と教会の関係について言及したものとして、Peter Schneider,Ausnahmezustand und Norm, 1957, S. 220—1.を参照のこと。
- (16) C.Schmitt,Staat,Bewegung Volk, 3. Aufl. 1935, S. 17. 邦訳「国家・運動・民族」(初宿訳、『ナチスとシュミット』木鐸社所収) 78頁。
- (17) C.Schmitt,Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes—Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, 1938, S. 131. なおこの点につき拙著「C・シュミットとTh・ホッブズ(II)——シュミットのホッブズ体験」(『政治経済史学』第256号、1987年8月)を参照のこと。
- (18) Sebastian Schröcker, “Der Fall Barion” in: Kirche und Kirchenrecht,S. 26.
- (19) Wardemar Gurian/Otto Knab,Deutsche Brief II,S. 34.
- (20) George Denzler,Widerstand oder Anpassung?—Katholische Kirche und Drittes Reich, 1984, S. 107. 断種法が成立したのは1933年7月25日であった。この断種法に対してカトリック教会は反対の態度を明らかにした。これについてはErnst Christian Helmreich, The Geman Churches under Hitler, 1979, p. 258-2



60. を参照。
- (21) Sebastian Schröcker, a.a.O.S., S. 30, 66.
- (22) Ebenda., S. 68. バリオンは戦後において、彼が当時政教条約そのものに反対であったと述べている。H.Barion, “Erwiderung” in: Eunomia, S. 215f. を参照。
- (23) ファウルファーバーに関しては、Terence Pritte, Deutsche gegen Hitler, 1964P. 82-8. や Walter Adolpf, Die Katholische Kirche im Deutschland Adolf Hitlers, 1974, S. 51-5 および Ernst Christian Helmreich, a.a.O., S. 261f, 276, 279f, 294, 312, 367. を参照のこと。
- (24) ただしシュレツカー自身は、「バリオンがライヒ内務省の審議の際、国家の当事者のために教会法上の鑑定や覚えがきを書いたことはありそうにもない」と述べている。Schröcker, S. 70.
- (25) Ebenda., S. 35.
- (26) Ebenda., S. 36.
- (27) Ebenda., S. 38.
- (28) W. Böckenförde, “Der Korrekte Kanonist” in: Kirche und Kirchenrecht, S. 3.
- (29) Mother Mary Allice Gallen, German Resistance to Hitler, 1961, S. 171.
- (30) Terence Dritte, Deutsche gegen Hitler, 1964, S. 83.

#### 第四章 政治神学をめぐる問題

すでに述べたようにバリオンは、1931年の就任演説で「ルドルフ・ゾームと教会法の基礎」と題して講演し、「教会法の本質が教会の本質と矛盾する」というゾームの命題を批判しつつも、彼のカトリック教会観を継承し、それを自己の教会観の基礎に据えた。バリオンの教会観は戦後になっても変わらなかったが、カトリック教会そのものは大きく変化

し、第二ヴァチカン公会議以来進歩主義的となった。したがって彼は、保守的な立場から、第二ヴァチカン公会議の教説を批判することに全力を注いだ。

私達は、バリオンの第二ヴァチカン公会議批判の最も簡明かつ明瞭な叙述を、バリオンが晩年に行った講演である「現代におけるカトリック神学の使命と立場」（1970年エルブラッハでの講演）において見ることができる。同時にこの書物において、私達はバリオンのゾームとシュミットに対する批判的態度をはっきりと認めることができる。もともとバリオンはゾームとシュミットに対してはアンビバラントな態度をとっていたが、ゾームに対するバリオンの批判は、彼の第二ヴァチカン公会議批判において頂点に達するに至る。というのも彼は第二ヴァチカン公会議の教説の中に、ゾーム自身の教会観が具体化されていることを発見したからである。他方バリオンのシュミット批判は、シュミットの政治神学批判という形をとって遂行されるに至る。すでに第二章と第三章において述べた様に、バリオンはカトリックの教会観また教会と国家との関係についてシュミットから多大な影響を受けていたが、第二ヴァチカン公会議の誤りの根の一つが政治神学にあることを発見すると、シュミット批判へと突き進んでいったのである。

### 第一節 第二ヴァチカン公会議批判

バリオンは、「現代におけるカトリック神学の使命と地位」（1970年）と題する講演において、次のように述べたが、その言葉は彼の教会観の立場をいいあててあまりあるものがある。

「私は私がまったき確信を抱いて信じて疑わない反近代主義のゆえに、古いカトリックの教えに義務づけられている。……もし私が、ピウス12世の死にいたるまでカトリックの教えとみなされていたものすべてが完全にひっくり返される事態に直面して、沈黙するならば、私は自分の以前の聴衆に対して自分を笑いものにするこゝろになりましょう。私は、第二ヴァチカン公会議によって支配的となった教義体系から完全かつ絶対

的に離れることを決意しています。」<sup>(1)</sup>

それではバリオンは、第二ヴァチカン公会議の問題点をどこに求めたのであろうか。彼は第二ヴァチカン公会議によるカトリック教会の破壊を、破壊の本質、破壊の作用、そして破壊の根源に分けている。この叙述の中で、バリオンの教会観と、それに基づく彼の第二ヴァチカン公会議批判が展開されている。

第一にバリオンは、カトリック教会の破壊の本質を、第二ヴァチカン公会議のエキュメニカリズム（教会一致運動）に見ている。というのもバリオンの眼に、カトリック教会とプロテスタントの教会を統合しようとすることは、カトリック教会の破壊に連なると映じたからである。そのことを最も良く証ししうる人物こそゾームであった。

ゾームによれば、カトリック教会の本質は、すでに第二章で述べたように、可視的教会と不可視的教会とを区別せず、それを一つにすることにあつた。つまり可視的教会のある所に不可視的教会もあり、可視的教会に属しているものは、必然的に不可視的教会にも属しているのである。そしてこの可視的教会は、不可視的教会との法的連続性を綿々と維持しているカトリック教会だけであつた。したがってここからカトリック教会に属することなくしては、キリストの体なる不可視的教会にも属することができないという結論が導き出される。カトリック教会なくしてキリストの教会はありえず、カトリック教会なくして救いはないのである。したがってこうした立場に立てば、エキュメニカル運動そのものが成り立たなくなる。なぜならこの立場はプロテスタント教会を教会として承認しないからである。

バリオンによれば、エキュメニカリズムが成立しうるのは、ゾームのように不可視的教会と可視的教会とを区別し、すべての可視的教会の等価値性を承認することによってである。「二人、三人我が名によりて集る所に私もいる」というイエスの言葉を教会の本質と考えるゾームにとって、様々な異なった教会を正統的と異端的とに区別すること自体がそ

もそも意味をなさないといえよう。

いずれにしろカトリックの教会概念と、ゾームが提唱したプロテスタントの教会概念との間には、妥協の余地はありえなかった。そこにはどちらを選ぶのかという信仰的決断しか存在しないのである。カトリックでありながら後者の教会概念を選択することは、自己矛盾に他ならない。したがってバリオンによれば、第二ヴァチカン公会議のエキュメニズムは、カトリックの教会観を放棄し、プロテスタントの教会観に屈服したことを意味することとなる。この点について彼は次のように述べている。

「公会議が提唱した多くのテーゼは、プロテスタントにとってはまったく正しく、学問的に基礎づけることが可能であり、かつ神学的に根拠があり、正当である。しかしそれらがもともとカトリック的なものであるというなら、それはばかげたことであろう。」<sup>(2)</sup>

第二にバリオンはカトリック教会の破壊の作用として、第二ヴァチカン公会議がカトリック教会の教義を否認する点をあげている。この点に関して彼は三点列挙している。その第一点は、第二ヴァチカン公会議が聖書のみ(Sola Scriptura)という原則を挙げていることである。聖書のみの原則は、カトリック教義の破壊を意味する。というのもカトリック教会にとっては、聖書は唯一の信仰の源泉ではなく、もう一つの源泉として伝承が存在するからである。聖書は聖書から解釈されえず、伝承から解釈されるべきこと、また聖書そのものから立証されえない信仰の命題が存在することがカトリックの立場なのである。その第二点は、ヴァチカン公会議が、教皇の優位性を否認したことである。それは1870年に第一公会議で定められた教皇の不可謬性を否認し、公会議の優位性を主張するものであった。その第三点はカトリックのミサ理論についての公会議の主張である。カトリックのドグマは、ミサがキリストの十字架の犠牲の単なる記念ではなく、繰返しであると主張するが、公会議はこの教えを放棄する。また公会議はミサにおいてパンとぶどう酒がキリストの

血と体が変わるといふ化体説を放棄する。さらに公会議は、ミサは聖職者によってのみ捧げられ、聖職者なくしてはミサは成立しえないというドグマを否定する。公会議の教義においては、聖職者は兄弟の中の責任者にすぎず、ここから万人祭司への道が開かれることとなる。そこにおいては、カトリックの教会概念にとって本質的であった聖職者と平信徒の質的区別が放棄されることとなる。

以上バリオンは、三つの点にわたって、カトリックの教義と公会議の教えの相違点を説明し、公会議のカトリックの教義への離反を指摘したのである。

## 第二節 政治神学批判

バリオンは、エルブラッハの講演において、第二ヴァチカン公会議批判との関係でシュミットの政治神学を攻撃している。シュミットの政治神学が保守的で、第二ヴァチカン公会議の政治神学が進歩的という違いはあったものの、政治神学という点では両者は共通点を持っていた。したがってバリオンは、第二ヴァチカン公会議の政治神学を攻撃する関係上、シュミットの政治神学をも攻撃せねばならなかったのである。ここではまずバリオンの第二ヴァチカン公会議の政治神学批判を三点にわたって紹介し、それとの関係でバリオンのシュミット批判を見ることにしよう。

第一点は、教会と特定の政治制度との社会学的類似性である。バリオンによれば、教会は非政治的存在であるので、その時々々の政治形態に適應すべきであり、特定の政治制度と結び付く必要はなかった。カトリック教会は現在に至るまで、ローマ書第13章にあるように確立された權威を受け入れてきたのであり、特定の政治制度と結び付くことはなかったのである。したがってバリオンにとって、第二ヴァチカン公会議の問題点は、「カトリック教会が教会史上初めて全き確信を抱いて、特定の政治形態、つまり国家の絶対的な民主主義を目指している」<sup>(3)</sup>点にあった。

「第二ヴァチカン公会議は、その多くの学問的失敗につけ加えて、初め

て疑似ドグマ的な形式を用いて、民主主義と人権に教会を拘束するという失敗をつけ加えたのである。」<sup>(4)</sup>バリオンにとってこれこそ「教会の決定的で究極的な墮落であった。」彼にとって、カトリック教会を反動的な君主制と結び付けようとするド・メストルの試みと同様に、カトリック教会を民主主義に結び付けようとする第二ヴァチカン公会議の試みも、靈的で非政治的な教会の本質からの逸脱であった。教会は政治体制の変転にかかわらず、自己の本質を保ち続けるのである。バリオンはパウロの理論からすれば、キリスト者はいかなる政治体制の下でも働くことができるかと公言している。

第二にバリオンは、聖書から教会に対する拘束的な政治的指令が導かれるとは考えなかった。神学的に政治制度の正当性を基礎づけることは不可能なのである。バリオンによれば、聖書は正しい政治秩序を基礎づけることを放棄しているのである。しかし不当にも第二ヴァチカン公会議はそのことを行い、特定の政治制度、つまり民主主義を正当化するという誤りを犯した。

第三点は教会の政治的影響力に関するものである。公会議は社会からカトリック教会を区別しようとはせず、完全に民主主義化された社会から区別しないことを原理として掲げている。第二ヴァチカン公会議は、民主主義や人権や多元主義ならびに人間的価値の平等を主張することによって、政治的影響力を持つようとするが、それはバリオンにとって教会の自己解体に他ならなかった。

一見して明らかなように、こうしたバリオンの議論を特徴づけているものは、政治と宗教、教会と国家、霊と俗を徹底的に分離し、そこに何の関係をも認めようとしなない二元論であった。バリオンのこの二元論は、ヴァイマル期からナチス期、そして戦後において基本的に変化していないといえよう。このような二元論から、バリオンの政治神学に対する評価が下されるのである。バリオンは、政治神学の三つの問題点を指摘すると同時に、政治神学の二つの根をも明らかにしている。

バリオンによれば、政治神学の一つの根は、世俗的なものと霊的なものを区別しない点にある。彼は言う。「教会の政治的混乱の根は、教会が霊的約束を世俗的なものに引き入れること、無傷の霊的世界が政治的・社会的世界に対応すべきであると考え点にある。」<sup>(5)</sup> 上述したことと関連して、政治神学の第二の根は、キリストの福音の終末論的性格を彼岸的なものから比岸的なものに転倒させることによって、それを実質的に否定する点にある。バリオンは、公会議により、終末論が政治的に変容され、それが政治批判の道具とされることにより、終末論はそれに特有な本質を喪失し、革命の原理にまで高められたことを鋭く批判した。バリオンはこの点における政治神学の代表者として、ヨハン・バプティスト・メッツの名前を挙げている。彼は、彼が理解する意味での教会の純粋性を守るために、戦後の時代のこうした進歩的・革命的な政治神学との戦いを遂行したのである。

すでに述べたように、バリオンは第二ヴァチカン公会議の政治神学批判を遂行する過程で、シュミットの政治神学を攻撃した。ただバリオンのシュミット批判は、『政治神学』（1922年）ではなく、『ローマ・カトリシズムと政治形態』（1923年）を対象としたものであった。彼はシュミットがこの著書において、教会を政治勢力としてとらえ、宗教と政治、霊と俗の二元論を踏み越えたと考えたのである。彼は言う。

「私が1923年カール・シュミットの『政治的カトリシズムと政治形態』を読んだ時、あなたがたが今日ここで聞いておられる講演がうまれたといってもいいのです。……シュミットは、社会的・国家的生活の合理化と経済化が進行するならば、それ以降カトリック教会のみが政治的なものを独占すると主張します。シュミットは、教会はその本質の故に、またその教会概念の故に政治的存在であり、法学者つまり世俗的な法学者こそがカトリック教会を取り扱い、理解しなければならないと主張するのです。私はこのテーゼを正しくは反論していませんが、今やしだいに反論のこつを飲み込めるようになりました。」<sup>(6)</sup>

バリオンは宗教的カトリシズムと政治的カトリシズムという二つのカトリシズムがあると述べ、政治的カトリシズムこそ大きな罪であるとして、ドフトエフスキーの大審問官の例をあげている。そこにはシュミットの政治的カトリシズムに対抗しようとするバリオンの姿勢が顕著に認められうる。

周知のごとくシュミットは、『政治的カトリシズムと政治形態』においてドフトエフスキーの大審問官の例を引合いに出した。ドフトエフスキーは、カトリック教会の政治支配的体質を批判するために、批判の対象として大審問官の姿を叙述したが、シュミットはドフトエフスキーの反ローマ的感情を批判すると同時に、政治的存在としての教会を擁護しようとした。彼は言う。

「世界を包括する帝国主義同様、教会も己の目的に到達したあかつきには、世界に平和をもたらすであろう。しかし形式というものに対して敵意を抱く人は、これぞまさしく悪魔の勝利だといって激怒する。ドフトエフスキーの大審問官は、自分が悪魔の誘惑に屈していることをよく承知していた。なぜなら彼は、人間は本性上あしき下劣な存在で、支配者を必要とする臆病な暴徒にすぎぬことを知っており、自己の権力にまわりつく全ごう罰を勇気を持って身に引き受けようとするのは、ローマの司祭であることを確信しているからである。この際ドフトエフスキーは、自己の中に潜在する無神論を、無理矢理ローマ教会の中へと投影しているのだ。根本的に無政府主義的な彼の本能にとり、あらゆる権力はあしきもの、非人間的なものと思われるのである。」<sup>(7)</sup>

このようにドフトエフスキーを非難し、大審問官を擁護するシュミットに対し、バリオンはドフトエフスキーに共感を示した。それはバリオンがカトリック教会の権力への意志に反感を持っていたからである。バリオンによれば、ドフトエフスキーは、政治的カトリシズムの大罪を大審問官の中に見た。したがってそれは、「カトリック教会の絶えざる墮罪とたえざる誘惑の正確な叙述」<sup>(8)</sup>であると称賛している。そして彼は、



「キリストの福音を政治的に改造しようとする誘惑に対して、宗教的カトリシズムは自らを防衛しなければならない」<sup>(9)</sup>と述べている。シュミットは、『ローマ・カトリシズムと政治形態』の中で、「ルドルフ・ゾームは教会に備わる法的なものの中に墮罪を見、ある人は教会の墮罪はより大規模に、より根強く、世界支配の意志の中にこそあると考えた」<sup>(9)</sup>と述べたが、このある人とはドフトエフスキーであった。バリオンは法的教会を擁護する点に関してはシュミットと見解を共にしたが、政治的な影響力を持つ教会を批判する点においてはドフトエフスキーに与し、シュミットに対抗したのである。

ただバリオンのこうしたシュミット批判がどこまで適切なものであるか、疑問の余地があろう。というのも私達がすでにみたようにシュミットは、すでに第三帝国においては教会の非政治的性格を擁護していたからである。そしてこのことはナチスの政権掌握とともに主張されたのではなく、すでにヴァイマル期、遅くとも彼が「全体国家」概念を提唱したヴァイマル末期に展開されていたのである。バリオンのシュミット批判は、シュミットの『ローマ・カトリシズムと政治形態』を対象とする限りではまったく正しいが、ヴァイマル末期そしてナチス期を通してシュミットが教会を政治勢力として考え、世界支配を目指すものと考えていたか疑わしいといわざるをえない。むしろシュミットは国家の主権と決断を強調することにより、教会を国家の政治的決断に服するものと考えたといえよう。

詰る所シュミットとバリオンの本質的相違は、バリオンが神学者として教会の霊的、宗教的本質を洞察し、教会の墮落に対して警告を発したのに対し、シュミットは世俗法学者としての立場から国家と教会を理解したことにあるといえよう。

### 第三節 シュミットのバリオンに対する反批判

以上みたように、バリオンは戦後シュミットの政治神学を攻撃した。それに対してシュミットはどのように対応したであろうか。戦後シュミ

ットがバリオンと親交を結び、書簡を交換したことはよく知られている。<sup>111</sup>書簡が未公開のため、二人の個人的関係の詳細は不明であるが、シュミットの著作『政治神学II』（1970年）の中からバリオンに対する評価を見ることにしよう。

この著作から容易にうかがえることは、シュミットは、批判されたにもかかわらず、バリオンに対して好意的な態度を持ちつづけたことである。彼はバリオンを「ルドルフ・ゾーム級の法学者であり、法学の偉大な世界史的研究者・学者の一人である」<sup>112</sup>と最大級の賛辞を呈している。そして彼はバリオンの批判がシュミットの学問的形成に有益であったとして、次のように述べている。

「ハンス・バリオンの学問的著作の模範的学識が私にとっていかに有益であったかはいうまでもないが、そればかりではなく、彼が私の法学上の研究に特別の関心を寄せてくれたことについても、彼とその学問に敬意と謝意を表さなければならない。彼は1959年、1965年、1968年に公表された三つの大論文において、批判的に私の思想と対決した。……それは政治神学の問題にかかわる。」<sup>113</sup>

シュミットがここで列挙している1959年、1965年、1968年の論文とはそれぞれ「カノン法における秩序と位置」（1959年）「教会か政党か？新ライヒにおけるカトリシズム」（1965年）そして「世界史的形態？第二ヴァチカン公会議の政治神学についての研究」（1968年）であるが、ここではそのそれぞれを分析することは紙幅の都合上断念することにする。

シュミットは1930年代以来、教会と国家、聖と俗の問題についてバリオンと意見を交換しながら、自らの意見を形成してきたが、そのことは『政治神学II』におけるシュミットの冒頭の発言からも読み取れる。

「ここで私があらいざらい述べることは、『聖俗両法』（Jus untrumque）の結合という精神によって結ばれた一世俗法学者と一教会法学者が手を携えて辿った道程、様々な理論的、実践的、個人的経験にとんだ40年の

二人旅の報告に他ならない。」<sup>(14)</sup>

このようにシュミットはバリオンを基本的に好意的に紹介しながら、バリオンの二元論に対する批判に着手する。シュミットはバリオンの聖と俗の二元論が、等しくシュミットの政治神学を批判したE・ペーターゾンの思考パターンと等しいことを指摘した。

「バリオンの帰結は、神学者であり聖書解釈学者であるペーターゾンの帰結と一致するかにみえる。バリオンもペーターゾンも、聖アウグスチヌスの説く二王国論を典拠としている。両者ともに教会とローマ帝国との連結性に依拠する伝統を拒絶し、その伝統に神学ではなく、政治神学なりという烙印を押す。……彼らにおいてはキリスト教的政治神学なるものがまったく不可能であることが結論されている。」<sup>(15)</sup>

聖と俗、宗教と政治の二元論を説くバリオンやペーターゾンに対するシュミットの批判のキーワードは、彼の政治的なものの概念にあった。つまりあらゆる領域が友と敵の対立を示す政治化の時代において、教会や神学もその例外ではありえず、したがって非政治的ではありえないという認識であった。シュミットはE・W・ベッケンフェルデの次の言葉を引用しながら、間接的にバリオンの批判に答えている。

「中立的即物性、前政治的な自然法、純粋なキリスト教的福音へと回避することによって、政治を回避することはできない。これらの立場もそれぞれ政治の磁場に入りこむ場合には、政治的意味を有する立場と化する。」<sup>(16)</sup>

シュミットのバリオンに対する反批判についてW・ベッケンフェルデは次のように述べている。

「バリオンに対する反論において、シュミットは政治的なものが区別可能な領域を持っていないと主張する。教会の聖職者の発言も、政治的なものの領域に入り込む。神学者が政治的問題に神学的に答える時、そうすることによって彼は政治的権限を自らに要求する。それによっておこなわれる闘争は、必然的にホップズが定式化した問題、つまり「誰

が判決を下し」「誰が解釈するか」という問題を提出する。……これは国家の主権に対する問題をもたらし、世俗的なものにおいて間接権力を持つという教会の教えの問題点に光を与えるものである。」<sup>(17)</sup>

シュミットの政治神学に対する攻撃は、ペーターゾンよりバリオンからのほうが激しかったにもかかわらず、シュミットが『政治神学 II』において、バリオンではなくペーターゾンを攻撃の目標としたのは、やはりシュミットとバリオンが個人的な親交関係を持ち続け、政治的立場においても共通のものがあつたことと無縁ではないであろう。双方とも保守的なカトリック教会観を抱き、第二ヴァチカン公会議の決定には批判的であつたし、また国家の強化に与し、ナチ党に参加した。そしてすでに述べたように戦後バリオンは、シュミット・シューレとの親しい精神的・学問的交わりの中でしたのである。戦後二人ともナチズムに関与したという理由で教壇を追われ、不遇な生活を送った。シュミットは民主的で自由な国家に受け入れられなかったが、バリオンは特に第二ヴァチカン公会議以降のカトリック教会に受け入れられることはなかつたのである。

しかしこうした共通性にもかかわらず、すでに繰返し述べてきたように、シュミットとバリオンとの間には根本的な相違点があつたように思われる。つまりシュミットが世俗法学者として国家の統一を最大の関心事としていたのに対して、バリオンは神学者として、教会や教会法の基礎づけと防衛を第一にしていたからである。シュミットの標語は「もだしおれ、神学者よ」であつたが、バリオンの標語は「黙しおれ、法学者よ」であつたであろう。シュミット自身バリオンとの相違を意識して、自分のことを「法学の神学者」、バリオンのことを「神学の法学者」と述べている。<sup>(18)</sup>

#### 註

- (1) Hans Barion, "Aufgabe und Stellung der katholischen Theologie in

der Gegenwart.Vortrag am 28.September 1970 in Ebrach”in:  
Kirche und Kirchenrecht,S. 661.

- (2) Ebenda.,S. 662. (3) Ebenda.,S. 669.  
 (4) Ebenda.,S. 669. (5) Ebenda.,S. 672.  
 (6) Ebenda.,S. 668.  
 (7) C. Schmitt , Römischer Katholizismus und Politische Form, 1923, S. 666-7. 邦訳162頁。  
 (8) H.Barion,a.a.O.,S. 673. (9) Ebenda.,S. 673.  
 (10) C.Schmitt,a.a.O.,S. 66. 邦訳162頁。  
 (11) バリオンとシュミットとの間の膨大な書簡の存在については、ベッケンフェルデが証言している。  
 Helmut Quaritsch(Hrsg.),Complexio Oppositorum,S. 153を参照のこと。  
 (12) C.Schmitt,Politische Theologie—Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, 1970, S. 10. 邦訳『政治神学 II』（長尾・新訳、『政治神学再論』所収、福村出版） 8 頁。  
 (13) Ebenda.,S. 10. 邦訳 8 頁。 (14) Ebenda.,S. 11. 邦訳 9 頁。  
 (15) Ebenda.,S. 29-30. 邦訳28頁。  
 (16) Ebenda.,S. 26. 邦訳24頁。  
 (17) W・Böckenförde, “Der korrekte Kanonist”in:Kirche und Kirchenrecht,S. 8.  
 (18) C.Schmitt , Glossarium—Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, 1991, S. 5.

(1991年10月31日受理)