

タイトル	F・W・グラーフ 『神々の再来-近現代文化における宗教-』
著者	安酸, 敏眞
引用	北海学園大学人文論集, 34: 103-171
発行日	2006-07-31

F・W・グラーフ
『神々の再来——近現代文化における宗教——』
(抄訳)

安 酸 敏 眞

本稿はミュンヘン大学神学部フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフ教授の一昨年(2003)の話題作『神々の再来——近現代文化における宗教——』*Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur* (München: Verlag C. H. Beck, 2004) の抄訳である。かなり大部の作品なので全体を翻訳することは断念し、ここでは序言と第一部「近現代の宗教を解釈する」のみを訳出する。分量的には全体のおよそ四分の一に相当するが、しかし最初のこの部分は著者の問題意識をよく示しているので、このような抄訳でもわが国の読者に資するところはあるであろう。

深刻な世俗化と宗教の多元主義化が進行するなかにあって、キリスト教神学はいかなる課題を担うべきであろうか。現代ドイツを代表するプロテスタント神学者であり、栄えあるライプニッツ賞の受賞者でもある著者は、近代神学思想史の深い学識と、社会学、経済学、政治学などの最新の理論を駆使して、現代世界が突きつけている難しい課題に真摯に取り組もうとしている。原文は必ずしも平易とはいえないが、二十年来の友人として著者の思考にはかなり精通しているので、訳者としては楽しみながらこの訳業を行なった。読みやすい日本語にするよう心がけたが、原文に忠実であろうとすると、ときにはかなりの困難もあった。ともあれ、ドイツにおける最新の議論の一端をこのような仕方で紹介できることを、訳者としては嬉しく思っている次第である。

(訳者記)

序 言

1917年11月、ミュンヘンで行われた「職業としての学問」という有名な講演において、マックス・ヴェーバーは「神々の闘争」について語った。ヴェーバーは、「古い時代の多くの神々が、脱魔術化されそれゆえ非人格的な諸力の形態において、自らの墓から起き上がり、われわれの生を支配する力を得ようと努め、そしてお互いの間でふたたび永遠の闘争を始めるのである」と学生の聴衆に説明した。その宗教診断のために、彼はジョン・スチュアート・ミルのテーゼに遡る。神々に対する信仰は唯一神教よりもはるかに人間にとって身近なものである、とのテーゼである。ヴェーバーは、これまで知られていなかった新しい預言者たちが登場したり、古い時代の宗教的思想や理想が力強く再生したりすることを、未来に対して排除しなかった。

ヴェーバー的な比喩を用いれば、現代は宗教が決定的な役割を演じるドラマティックな価値の闘争の時代である、と解釈できる。ユダヤ教徒、キリスト教徒、イスラム教徒の古い唯一神と並んで、多くの他の神々がわれわれの間で生きている。遅くとも2001年9月11日以降、宗教的なものの持続的な力が見逃しようのない仕方で明確になっている。宗教的な象徴的言語のなかで、人間は自らの限界に気づき、他者に対する寛容、他者との正当な差違、他者の承認といった人間的エートスの基礎を確信することができる。だが宗教的確信は暴力、テロ、大量殺戮という仕方でも表現される。宗教的神話においては、天使や聖者について語られる。けれどもそれは悪魔やデーモンについても取り扱う。宗教的なものは、このように基本的にアンビヴァレントであるので、精神を集中した解釈が必要となる。超越の痕跡を読み取り、宗教的確信の象徴を解釈することは、もちろん骨の折れる、理論的にも要求の多い企てである。

宗教ならびに諸宗教は、ひとつの学問分野が特別な対象として取り扱うものではない。すでに17世紀後半ならびに18世紀に、近代的な歴史的・批判的な宗教研究が開始されて以来、競い合う学問分野の代表たちは、宗

教的確信とその複雑な象徴的世界を解釈する支配権はどの学部にも属するかという問題をめぐって、「諸学部間の闘い」（カント）をしている。それ以来、宗教的生命世界を探索しようと試みる、大学での専門分野の幅は、ますます細分化してきている。宗教的世界観ならびに意味創出に関する近現代の市場での供給の多様性に対応しているのが、それに劣らず幅広いが拡散的でもある、学問的な解釈モデルの多元性である。

19世紀には大英帝国とオランダから始まって、「普遍的宗教史」ないし「宗教学」という新しい文化科学的な学科が徐々に形成された。この西洋的な宗教学は直接の現在に至るまで、宗教の伝統的な学問的解釈者であったキリスト教神学者に対する断固たる解放のパスによって生きている。（大抵はキリスト教的・教派的に規定された）宗教的意識の内部的なパースペクティブを取ろうと試みる神学者と、客観性、分析的距離、ならびに価値自由を要求しながら、体験的に知っている宗教に対して外部的なパースペクティブを描こうと欲する、「普遍的」宗教学との間のこの永遠の闘争もまた、近現代の宗教史を構成するひとつの現象として解釈することができる。つまり、あらゆる他の意識のあり方と同様、宗教はつねに内側からと外側からの両方から考察されうるのである。敬虔な信者が自らの信仰について作りだすイメージは、学識に富む宗教の専門家が外側から発展させる分析的な解釈体系のなかに、すっきり統合できるものでは決してない。内部的な見方と他者の知覚ないし外部的知覚は、永続的に一致しないものである。両方のパースペクティブのどちらも有意義な仕方で絶対化することはできない。なぜなら、内部者のパースペクティブは外部的観察者の知覚の地平と同じように、いろいろな限界と結びついているからである。ただ一つのパースペクティブに対して専一的な、あるいはあらかじめ卓越した知覚能力を要求することは、ナイーブなドグマティズムにすぎない。「宗教的な救済財の知的合理化」（マックス・ヴェーバー）として一定の教派ないし宗教共同体の自己解釈内容を理性的に解釈する神学と、宗教的な意味世界を分析的に距離を置いて解明しようと試みる宗教学とは、緊張や避けがたい抗争のうちにもありながらも、お互いを頼みの綱としているのである。

精神科学ならびに文化科学における「国境警察的な偏見」と「影響力の強い国境警備」に対するアビー・ワールブルクの論争は、まさに宗教の事柄に関して大いに役立つ。多種多様な地雷が敷設されており、タブーによって高度に制約され部分化された文化科学的諸学科の分野において、わたしは諸学科間の境界を克服し、いろいろ異質な理論の諸要素のブリコラージュ〔訳注：手に入るものを何でも利用して作ること（作ったもの）〕を作ることに賭けている。その学問的な記念の地において無制約的な献身という犠牲が捧げられ、唯一の純粹な概念性の儀式が挙行されうるような、聖人化されたただ一つの理論に専一的に結びつくことは、プロテスタント神学者にとって冒瀆的な人間崇拜の特色しかもたない。

ここに収録されたテキストは、過去6年間に執筆されたものである。これらのテキストは、一部は多かれ少なかれ離れた場所ですでに出版されており、一部はこれまで未出版のものである。本書に収録するにあたって、すべてのテキストには徹底的に手を加え、相互に結びつくようにした。

第一部では、近現代の宗教を解釈するために供給される三つの理論の概要が述べられる。第二部では、まず三つの事例研究において、近現代の宗教史についての三つのより古い見方を問題にし、基本的発展を描き出すことにする。ひとは近現代の宗教史を没落、下降、信仰の危機、価値の浸食、衰退、信仰の喪失、非キリスト教化、非教会化、世俗化といった隠喩を用いて解釈したが、250年前から多様な仕方でさまざまに変化してきているこのような頽落の範型は、概念史的ならびに言説史的に歴史化される。そのようにしてここに供給される解釈の制限された分析的射程が明らかになる。近現代における宗教の歴史を目的論的な物語——喪失と下降について語ることも否定的な目的論でしかない——にしつらえて適切に捉えることはできない。注目に値するのはまさに古い時代の宗教的象徴の多種多様な変容であるが、このような変容は新しい、たとえば政治的な文脈において、驚くべき刻印力や人々を魅了する力を持ち続けている。このことは近現代のいろいろな民族主義を例にとって示される。これに関連して、わたしは

宗教、資本主義的グローバル化、ならびに文化抗争に関する二つの研究において、現代の宗教的変遷のプロセスにおける高度の変化のダイナミズムを分析している。

宗教学者の間では20年前から、普遍的な宗教概念を綱領的に断念することが流行となっている。実際、「宗教」(Religion)というのは17・18世紀の西洋的な構成概念にすぎないのであって、ポストモダンのオリエンタリズム議論において正当にも脱構築された。それにもかかわらず、宗教という弁別的な類型論的概念を形成することや、あるいはマック・ヴェーバーの意味での比較のための理念型を示すことを断念することのうちには、多くの解釈学的素朴さが潜んでいる。宗教がもはや概念的に厳密に規定されないとなると、いたるところで宗教概念が神出鬼没に用いられるようになるだけのことである。その場合、あらゆる神々は相変わらず色褪せぼんやりと現れるだけであり、そして近現代の内在的宗教の多くの偶像たちが、かつての救われない死者たちの亡霊と同様、知識人の言^{ディスкурс}述のなかにせわしくあてもなくあちこち徘徊するのである。

第三部では、的確な宗教概念をいらいらするほど速やかかつ性急に放棄したことを問題にしている。たしかに、ミシェル・フーコーやポストモダンの脱構築主義の他の理論家の洞察をもって、理性と普遍化能力の理念に負っているあらゆる思惟形式を、権勢批判的に相対化する根拠は十分に存在する。しかし相違を強調して賞賛することのうちには、しばしば無制約的な力への意志、ないしは宗教的なものと政治的なものの限界を打ち破ろうとする全体主義的傾向への意志が隠されている。それゆえ、宗教学はいかなる社会的ないし政治的な妥当性も失いたくないのであれば、規範的な問いとの対決を必要としている。熟慮をもって規範性を保護育成するために、宗教解釈学的な諸学問のまとまりのなかで、とりわけユダヤ学を含む教派的神学が存在している。大学内部における教派的神学の特別の役割は、とくに他の学部ないし学科の学問的解釈者に次のことを想起させる点に存している。すなわち、「有限的なもの」を超越して神を指し示す人間的生の次元を、宗教的信仰が開示するということである。あらゆる規範性の問題

を非学問的なものとしてはじめから信用しない宗教学者は、マックス・ヴェーバーのところに学びに行くべきであろう。彼は学問的理論を媒介にして一般的に「価値の問い」について述べることを徹底的に断念するが、文化プロテスタント的社会に適應したこのハイデルベルクの学者は、断固とした道徳的個人として「英雄的懷疑主義」という犠牲を払う準備があったのである。これとは対照的に、多くのポストモダンの宗教学者はあまりにも容易にことを成し遂げる。彼らは宗教を分析するために構想した自分たちの概念や解釈の範型が、ひょっとしたら規範性を暗黙的に含んでいるのではないかとはいこれっぽっちも考えることなく、価値自由のごとく振舞っているが、しかし宗教的に「何でもあり」(anything goes)の穩健な精神的指導者として、自己を演出しているのである。そのような思考態度をもってしては、宗教的多様性を寛大に承認することを保証することも、民主主義的な国家を作り上げることもできない。

序言というのは学問的な感謝を思い起こす場所である。ユードイス・ベルンシュタイン夫人は、大学における日常生活のなかで、専門家としての高度の能力をもって誠心誠意わたしを支えてくださった。ハンス・ツィモレック氏は、本書の編集作業において、学問上の通例の域をはるかに超えて、賢明なる序言と決然とした行為をもって側面からわたしを助けてくださった。ドイツ研究協会(DFG)は、神学の学問分野的境界を超えてまでも、最高度に異なった理論的眼鏡でもって近現代の宗教史を見ようとするわたしを、ライプニッツ賞の助成金をもって強力に援助してくださった。そこで、新しい像がどの程度生み出されているかということであるが、これについては一人一人の読者が自分で決定しなければならない。

2003年9月6日 ミュンヘンにて

フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラフ

第一部 近現代の宗教を解釈する

宗教は近代的学問のアジェンダにその起源をもっている。太古の問いが新たな爆破力を獲得するようになった。唯一なる神と多くの神々をめぐる古代の闘争は、唯一神教はファナティックな不寛容や宗教的に動機づけられた暴力の源泉ではないのか、という問いに関する論争においていまや継続される。ポストモダンの脱構築主義を説く大物思想家たちは、「否定神学」の伝統を相続しており、哲学者や心理分析家はキリスト教的遺産の擁護を声高にさげび、そしてユルゲン・ハーバーマスは、ドイツ出版業界の平和賞を授与された際に、かつては古代ヨーロッパ的として退けていた「信と知」というテーマについて、感謝の講演を行なっている。近代史家は、彼らの記憶作業において、もしそれが短期の政治的リズムを越えて存続すべきだとすれば、もろい記憶は宗教的象徴の変転を頼みとし続けている、ということを見出す。神経生物学者は、人間実験の実験室において、宗教的意識状態を個々人の脳の領域の神秘的な自我喪失、自己超越、神との絶対的近さのごとくに分類し、宗教生活が人間の魂の維持管理にいかなる促進的影響を及ぼすかを測定しようとする。医学者は、敬虔な生活と人間の健康を媒介する連関があり得るかどうかをめぐる論争する。つまり、ここでは真剣に受けとめられた信仰が具体的に生きる上で習慣的な刻印力を有するかどうかをめぐる古典的な討議が、新たな言語ゲームにおいて再演出されているのである。政治学者は、リベラルな個人主義や、あるいは議会制民主主義のもとで増大する資本主義的効率という自己中心性の優位に対抗して、新たな社会道徳的資源を開拓するために、宗教がコミュニタリアンな結束力をもっていることを力説する。新自由主義の経済学者も、あの信用という資本を形成し蓄積するための断固たる源泉として宗教を理解し、それなくしては市場での生産的な相互作用もそれ以外の経済協力も成功することができないという。マスメディア学者は、多くの人間のマスメディア消費における日常的儀式を宗教理論的パースペクティブで分析し、生活を構成するその秩序づけの働きに基づいて、テレビを消費することで

意味の地平を安定させる疑似宗教として解釈しようと努める。リベラルな倫理学者は、長い間普遍主義的な人権のエートスが有する普遍化の能力を、厳密に形式的な合理性と、道徳と信仰の機能的区別とによって、確実なものとしようと努めてきたが、その彼らでさえ宗教がエートスを生み出す能力を持ちうる可能性をますます受け入れている。宗教的なものに対する伝統的な学問的解釈の専門家である神学者と宗教学者も、もともと自分のテーマであったものが好況を呈している事実を正当に評価しようと、さらに一層の努力をしている。自らの宗教分析的な解釈能力を強化し、ドラマティックに加速した宗教的变化のプロセスを知覚するための革新的なパースペクティブを発展させる心構えは、多くの大学神学者においては、キリスト教の宗教生活の多様性に対する新たな感受性と結びついている。宗教学もまた、現代宗教の高度に細分化された象徴世界を新しい分析的手段を用いて解明し始めている。「宗教はいたるところにある」¹というディートリヒ・レスラーの有名な命題は、近年の学問的論議のなかに感銘深い確証を見いだすのである。

宗教ならびに諸宗教に対して学問的関心が高まっていることは、何よりもまず1970年代以降、世界的規模で見て取ることのできる宗教的なものさまざまな復活によって説明できる。大学において宗教ははやりのテーマとなっているが、それは宗教がとりわけヨーロッパの外で文化実践力を獲得したからである。学問的注意をひく経済学は、その営みに特有の若干の遅れをもって、多くの現代社会の宗教市場における景気の変動に従っているにすぎない。このありきたりの事態は固有の注意を要する。なぜなら、多くの学者が流行に乗って宗教的な感情、象徴、儀式、実践、意味論に関心を抱いていることは、宗教生活についてのよりすぐれた、より深められた理解をまだ決して保証するものではないからである。あまりにも図式的で一次元的な近代化の概念のせいで、唯一神ないし多くの神々に対して早まって死亡診断書を交付してしまったという、そそっかしい悔い改めにも

¹ Dietrich Rössler, *Die Vernunft der Religion*. München 1976, 7.

かかわらず、西洋の知識人たちは宗教に関して、しばしばエリートぶって解釈するそぶりや、何でもひとよりよく知っているとの傲慢な態度を育んでいる。多くの利発な先を読む思想家たちは、ユダヤ教の信者がメシアの到来について、あるいは敬虔なキリスト教徒が終末論的な主の再臨について確信している、まさにあの信仰的に強烈な待望の確かさをもって、宗教の終わりを予測している。彼らの世俗化理論的な教義の意味するところは、社会の近代化はあらゆる生活領域のとめどもない合理化、機能分化、そして人間の世界解釈と自己解釈の徹底的学問化と結びついているということである。そのような宗教診断的な没落の予測のうちには、多くの無知が潜んでいる。文学的教養を身につけていないことを公然と自慢する知識人は一人もいない。すべてを解釈する省察階級に属する人で、芸術に理解のない俗物と見なされることを好む者はいない。けれども、宗教とキリスト教については、ひとは自分自身が「宗教的な音楽の才能がない」ことを経験するときでも、知識人としては言葉を把握することができる。宗教的に音楽の才のある巨匠のみが宗教史の偉大な象徴的芸術作品や、ないしは20世紀のいくつものけたたましい宗教的楽曲をふさわしい仕方で聴くことができる、と主張されるべきではない。主観的な宗教性や信仰生活というものは、宗教を理解することができるために不可欠の前提条件では決してない。宗教を解釈するという理論的に要求の多い課題は、しかしながら、単なる基本的な宗教的教養や宗教分析的な区別能力以上のものを前提している。要求されているのはまた、理論的に可能な限り、宗教的意識の内部的パースペクティブを追体験的に理解する専門的能力である。このためには、ひとは理性の暗い面にも赴き、神話、象徴、ならびに儀式自身の有する解釈力を解明しようと試みる心構えがなければならない。

けれども、中途半端な追思考しかできないいかなる学者が、深い信仰をもった宗教的な人間において生起していることを理解できるといった要求を、真剣に掲げるであろうか。なぜなら、深い信仰をもった人間というのは、自分自身が宗教的に憧れている天国に到達するためには、神の名にかけて他の人々に対して地上の地獄を用意するような人たちなのだから。ユ

ダヤ教ならびにキリスト教起源の歴史が、自らの文化にとって馴染みのないものになってしまっているとすれば、誰が他の宗教的文化に由来する信者の自己証言を理解しようと欲することができるだろうか。世俗的と思われる世界の中で、星占いの助言を求める人からハロウィンのかぼちゃのちょうちんを作る人に至るまで、多くの人々の日常生活に浸透している不思議な魔法の奇術を解釈する専門能力を、誰が意のままに使えるだろうか。宗教的意識はしばしば^{ヘルメティッシュ}神秘的に作用し、広く通用している文化科学的認識の方法を免れるように見える。その象徴的世界に特有なのは、理性的概念に吸収されまいとして、頑なにそれを阻止する働きである²。だからこそ学問的方法をめぐる熾烈な論争において、知識人が宗教を解釈するおのが理性の限界に直面して感じる困惑ぶりも現れるのかもしれない。理論という木々が生い茂る森のなかで薄暗さがませばますほど、より大きな音で警笛が吹かれるのである。

近現代の宗教を解釈することは、まず第一に、18世紀以降の宗教文化の急速な多元化を理解するということである。近現代の宗教史はヨーロッパの内部でも外部でも、極度に高まった抗争のダイナミズムによって特徴づけられている。宗教的な同質性ということ、つまり領邦の住民が少なくとも公式的には統一的な信仰告白を信じているという状態は、例外的事例となってしまった。通常、近現代社会は宗教的多元論によって構成されている。宣教活動を通じての自分自身の信仰の他文化への侵略的移転、大量の移民運動、資本主義による伝統的な共同社会の変革、ならびに新しいコミュニケーション手段や情報技術によって加速された地球的規模での思想の流通が導いたのは、人々はますます多くの場所で相互に異なった宗教的信仰を生き、新しい共存の規則を見いださなければならないという事態である。

² 従来 of 象徴解釈文化の「頑なさ」を近年とりわけ微視的な歴史や日常的歴史を扱う歴史家たちが強調している。これについては、以下のものを参照のこと。Alf Lüdtke, *Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeiterfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*. Hamburg 1993.

さらに資本主義的近代化と政治的民主化という危機に富んだプロセスのなかで、多くの宗教的共同体は相互に反目し合う宗教文化へと分裂してしまった。一方の側の改革者、近代主義者、あるいは宗教的自由主義者と、他方の側の伝統主義者、保守主義者、新正統主義者との間の、攻撃的になされる宗教内部ないし教派内部での文化闘争は、正典と見なされた規範的な聖書についての相対立する解釈によって、あるいは教理伝承についての競い合う解釈と道徳的代替案とによって、その熾烈を極める。近現代宗教史における大きな紛争のポテンシャルは、それゆえ、空間的な共存がより強まったために、異なった宗教や信仰共同体に帰属する信者が、より厳しい仕方で限界線を引きアイデンティティを主張することを余儀なくされるようになった、という事情からのみ生じたものではない。異なった宗教ないし教派の間の文化闘争や、異なった宗教共同体の権利、権力を行使する機会、ならびに文化的影響をめぐる政治的対決は、むしろ宗教内部ないし教派内部での強い分極化傾向とも結びついている。新しい世界観、新宗教運動、ならびに「政治的宗教」は、^{ポリモルフ}多形的な宗教文化的環境のなかで自己を主張するよう、伝統的な宗教共同体への圧力をますます高めている。人間の生活態度の急速な科学化によって、従来 of 宗教的な意味生産者たちは、いろいろな解釈体系と対決させられるが、その代表者たちは彼らと競い合って打ち負かすような要求をしばしば掲げる。すなわち、自分たちは宗教の遺産を相続しようとしており、その学問的信仰を真の人間性を約束する将来性をもった唯一の信条であると宣言しているのである、と。象徴的資本のこの新しい多元主義は、宗教的組織や集団に絶えずアイデンティティ作業に取り組むこと、つまり境界線を引いて安定した排除と包含のメカニズムを確立することにより一層専念すること、を強いるのである。

近現代の宗教文化の多元主義的特徴に対応しているのが、宗教を診断するために供給される解釈の大いなる多様性である。とくに注目に値するのは、以下の三つの概念である。すなわち、宗教的多元主義を市場モデルで把握しようとする試み、とりわけアメリカ合衆国で発展させられた宗教経済学 (religious economics)。さまざまな宗教や教派における構造的に類似し

た発展や、限界を乗り越えてコミュニケーションし交流するプロセスを視野に入れる、歴史の共有 (shared history) の最初の発端。競い合う宗教の専門家たちの激しい立場争いや、宗教的なものが浸透通過する境界線をめぐる葛藤に満ちた交渉を理解せしめる、「宗教的な場」(religiöses Feld)の理論。

a) 宗教経済学，すなわち市場モデルにおける宗教的多元主義

1963年にピーター・L・バーガーは、「世界教会性の分析のための市場モデル」という研究を『社会研究』に発表した³。この傑出した宗教社会学者は、ここでアメリカ合衆国の宗教市場における二つの矛盾しているように見える発展について記している。一方でさまざまな教派間の多様な新しい協力関係、雑多な小さな共同体が合併して新しい教会になったこと、ならびに20年代初期のヨーロッパで創始されたエキュメニカル運動が集中的に受容されたことが考察されている。他方でアメリカ合衆国のあらゆる教派や教派的教会において、古い教派的アイデンティティを改革する傾向も指摘されている。教派性の再建に向かうこうしたプロセスは、古い教派的ないし信条的なアイデンティティの単なる再発見と解釈されるべきではないというのである⁴。エリック・ホブズボームの関連した研究よりもちょっと早く、バーガーはむしろ次のように明言した。すなわち、各々が自らの教派的アイデンティティを新たに規定するこのようなプロセスを適切に解釈できるためには、ひとは「リディスカバリー」つまり再発見ではなく、「インヴェンション」すなわち教派的伝統の発明について語らなければならない、と⁵。教派的アイデンティティは存在するのではなく、一定の社会的、文化的、宗教的な環境において必要に応じて生み出され作り上げられるも

³ Peter L. Berger, A Market Model for the Analysis of Ecumenicity, in: *Social Research* 30 (1963), 77-93.

⁴ 同上, 77.

⁵ 同上, 79.

のであるというのが、バーガーの告げるメッセージなのである。だがその場合、一方での20世紀のエキュメニカル運動の勃興と、他方での教派的アイデンティティの新しい「発明」のプロセスとの間の、対立ないし矛盾から出発するのは間違いである、というのが彼の議論の第二歩目である。バーガーは、個々の教派や「プロテスタントの主流教会」におけるアイデンティティ確立のプロセスについてのミクロ社会学的な分析を、マクロ社会学的なモデルと結合する。このモデルは、エキュメニカル運動の勃興と教派的アイデンティティの新発明という、逆説的に見える同時性を理解可能なものにすることを許すはずだというのである。このマクロ社会学的なモデルのために、彼は現代の新自由主義的な経済学の考え方に定位する。このモデルの解明能力ないし分析能力は、教派ならびに教会を現代の多元主義的社会の宗教市場における経済的行為者と見なす心構えができているか、また実験的にそうすることができるかどうか、という度合いに応じてまさに増大するというのである。曰く、「逆説的な状況に巻き込まれている諸教派は、自由市場内部の競争に関与している経済的単位として考えられる」⁶。

アメリカの宗教市場に対してバーガーは、個々の教派や教会の官僚機構によって組織された実践的な世界教会、すなわちプロジェクトに関する他の宗教共同体との具体的な協力は、しばしば経費削減やサービスの適正化といった経済的命命令にも従っているという事実を証明する。ひとは宗教的サービスの競い合う売り手の間での厳しい競争を合理化しようとしてきた。制御なき自由放任の資本主義は、カルテルの形成というプロセスによって解消される定めであり、かかるプロセスにおいて宗教市場は生き残ったサービス供給者の間で分割されるというのである。バーガーは「エクレスィアステイカル・マージャーズ教会的合併」、つまり累積的效果を伴った諸教会の融合について語っている⁷。教派的アイデンティティの新発見はそれゆえ宗教文化的後退ではなく、カルテル形成によってますます特徴づけられる市場の動向とい

⁶ 同上, 79.

⁷ 同上, 86.

う条件下での、宗教的行為者の目的合理的な適正化戦略として捉えられるべきである。なぜなら、カルテル形成によってより小規模の売り手の商品が市場から消えるかぎりにおいて、残った商品は標準化と非特殊化という強制の下に入るおそれがあるからである。消費者はそのときにいかにして特定の宗教的商品の優越性をそれでも確信できるであろうか。バーガーは「競争を通じての品質」についての定式を作り出す。近現代の消費社会にとって特徴的な供給と需要の複雑な動きのなかで、ある商品が市場で成功するかどうかは、その特殊の品質が目に見えるようになるかどうかにか定的にかかっている。宗教的な商品とサービスの実質的な品質の良さに関する問いとは無関係に、宗教的市場におけるあらゆる供給者は消費者の自律性を睨みながら、自らの商品をできるだけ最適に「包装する」ことを余儀なくされる。まさしく宗教的サービスを提供する側は、その質の良さと業績に対して特殊なイメージを育成することを、ますます頼みの綱とするのである。新しい「信条主義」はそれゆえ市場の諸条件に対する経済合理的な反応として解釈されうる。さまざまな供給者の商品とサービスが実際に似ていれば似ているほど、ますます大きな重要性を獲得するのは「周辺の差別化」(marginal differentiation)、つまり供給される品々の間に特定の目標に合わせて差異を設けることと、一つの商品の特別な性質と他と区別できる特徴を意識的に明確化することである。宗教的市場における売り手が盛んに行動すればするほど、もし競争相手に対抗して市場での持ち分を獲得したり、確保したり、あるいは拡張しようとするれば、各々の売り手はますます専心して自らのコーポレート・アイデンティティ(corporate identity)を育成しなければならない。宗教的多元主義はより高度の仕方で宗教特有のアイデンティティを表現する必要性を生み出すのである。

現代の宗教的多元論に関するバーガーの他の研究⁸や、この間に古典的となった構成主義的な認識理論と知識社会学についての研究と関連して、彼の「世界教会性の分析のための市場モデル」という論文は、20世紀の60

⁸ とくに参考文献の Berger (1980) を参照のこと。

年代後半以降の社会学者や経済学者が、近現代における宗教的変化の知覚と解釈に対して、経済学的概念とモデルがもっているヒューリスティックな力と可能性を探求することに貢献した。とりわけ新自由主義のシカゴ学派の経済学は、自立的な宗教経済学の発展を促進したが、これは英語圏ではこの間に相対的に自立した一つの社会学的な学科として制度化されている。その際重要な役割を果たしたのが、1992年にノーベル経済学賞を授与されたゲーリー・S・ベッカーの研究である。彼はミルトン・フリードマンの弟子として、1960年代以降「人的資本」について研究し、「非合理的な行動」経済学的概念で解釈しようと試みた。彼は首尾一貫して純数学的な経済学の限界を踏み越えて、愛、利他主義、利己主義、「性別による労働分化」について書き始めた。その際彼は、非合理的と考えられている行動でさえ合理的な功利計算から生じており、したがって彼の経済学的なアプローチは象徴的価値の配分をも理解可能にすることを証明しようと努めた⁹。

神信仰、宗教性、敬虔、要するにしばしば極度に非合理的と見なされている意識の姿勢ないしメンタリティをも見据えながら、古典的な合理的選択理論（rational choice theory）は、認識的にきわめて生産的であることを証明して見せた¹⁰。合理的選択のモデルは、意味というものが市場でどのように機能するかということについて、また相対的に開かれた、まったくあるいはほとんど統制されていない市場の制約下で、消費者がどのような

⁹ Gary Stanley Becker, *Human Capital*. New York 1964; ders., *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago 1976; ders., *The Economics of Life*. New York 1996 (独訳: *Die Ökonomik des Alltags*, Tübingen 1998).

¹⁰ これについては、以下を参照のこと。Laurence R. Iannaccone, *Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion*, in: Laurence Alfred Young (Hg.), *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*. New York 1997, 25-44; 批判的なものとしては、Steve Bruce, *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford 1999.

態度を取るかということについて、革新的な洞察を可能にした。「敬虔の経済学」(economics of piety)¹¹の手段を用いれば、古代世界でキリスト教が速やかに地歩を占めたことは従来よりも繊細に叙述できる¹²。アメリカ合衆国の宗教的経済における勝者と敗者も特定することができる¹³。さらに「宗教の人間の側面」は、敬虔なる個人を見据えながら、同時に宗教的集団の内的ダイナミズムに関連して、新たに規定されうる¹⁴。

宗教的プロセスを合理的選択の理論の手段を用いて解釈しようとすることは、重要な結果を伴う一つ的前提を暗に含んでいる。仮定されているのは、個々人はその宗教的決断において、選択の対象を異にしている消費者と別様には振る舞わないということである。個々人はコストと利益を比較する価値の考量に従って行動し、自らの利益を最大にしようと努める。自由な宗教市場でも需要は供給を操縦する。「敬虔の経済学」はそれを超えて、宗教的態度の好況を以前よりも正確に描き、あまり成功しない競争相手と対比して、ある宗教ないし教派が成功する理由は何か、という問いを提起することを可能にした。この経済学は宗教研究者の注意を、お互いに激しい市場競争のうちにおかれている宗教的価値とサービスの注目すべき多様性に向けさせた。教会や他の宗教的意味に携わる企業は、顧客に信仰の確かさ、魂の平安、罪の不安からの解放、あるいは救済といったような特殊な救済価値を提供するのみならず、伝統的な教會的意味商品と魂への奉仕

¹¹ Rodney Stark, *The Economics of Piety*, in: Gerald W. Thielbar/Saul D. Feldman (Hg.), *Issues in Social Inequality*. Boston 1971, 485-503.

¹² これについては、以下を参照のこと。Rodney Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton 1996 (独訳: *Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*. Weinheim 1997).

¹³ Roger Finke/Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick 1992.

¹⁴ Rodney Stark/Roger Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, Los Angeles, London 2000.

—— 宣教， sacrament， ならびに日課外の臨時の聖務（聖体拝領， 堅信礼， あるいはユダヤ教の場合にはバール・ミツバ， そして婚礼と埋葬）—— の市場化を， 商品パレットとサービスの提供との拡大にますます結びつけることもする。古典的な司牧は特定の依頼人に対する助言のサービスによって拡大され専門化される。神に命じられた隣人愛は社会救済的な補助と世話の提供へと制度化される。そして宗教ないし教派に特有の象徴的資本の育成のために， 宗教の供給者は教育市場にも積極的に参入していく。それは自らが経営する幼稚園， 学校， 高等学校において， 高度の企業的忠誠心をもった顧客を育成するためである。宗教市場におけるさまざまなサービスの提供者が際立って顧客本位になっていることは， 彼らが人間の魂に次いでますます人間の肉体を発見したことにも示されている。ローマ・カトリック教会の教育制度やプロテスタントの制度においては， 靈的呼吸のための訓練コース， ヨガの練習， より敏感なマッサージ技術のための実践セミナーなどが提供される。かつては信徒の集会室で敬虔で目覚めた少女を対象にした歌唱， 鉤針編み， 祈禱などのためクラブや， とくに男性を対象とした聖書購読のための男子の聖書サークルが開催されたとすれば， いまでは教会のアカデミーにおいて， 抑圧の経験をもつ婦人たちが聖書のドラマのなかに真の， フェミニズム的に改革された， 女性的な自己を発見することができ， また男性たちは細やかな心遣いをようやく学ぶようになったお陰で， 女性たちの弱くてソフトな自我の関与を自覚することができる。

現代的な宗教経済学は， 宗教市場で交換される象徴的資本と並んで， 供給者の財政的資源， その売り上げ， 利益， ならびに起こり得る損失を視野に入れることを可能にするということから， 特有の分析能力を獲得する。1970年代の社会史的な考え方を解消することを要求する「文化史」が流行して好況を呈していることは， 精神というソフトな価値もハードな通貨で支払われなければならないということをお忘れさせてしまった。ローマ教皇はすでに1605年に「聖霊銀行」（Banco di Santo Spirito）という美しい名前の銀行を設立したし， ユダヤ人組織は固有の投資公債を発行し， イスラム系銀行は特別な公社債モデルを用いて， 利息を禁止した法令が遵守さ

れることを保証し、そしてまた商売に長けた慈善家や奉仕家たちは、社会保持という上位目的をもった公共の福祉形成にもかかわらず、合法的に利潤を記帳することができるために、つねに新しい事業とサービス有限会社を設立する。天上の支配者を宣教する者も、地上では経費がかかるのであり、したがってお金を必要とする。

宗教市場では「神様商法」(God selling)ということが起こる。ロバート・L・ムーア¹⁵のようなアメリカの宗教経済学者たちの含蓄ある定式はそう述べている。彼らの開拓者的研究にもかかわらず、近現代の宗教市場の経済的基盤はこれまで漠然としか探知されていない。なるほど、例えばドイツ連邦共和国の二大教会の能力、家政、ならびに国家による扶養についての個々の研究は存在する。特別積極的な宣伝をしている宗教的行為者、例えばさまざまな宣教団体や慈善活動に従事している組織など、についての研究も存在する。そこで、小さな団体、つまり——伝統的な言い方をすれば——セクトのなかで熱心に活動している信者は、自分たちの信仰のために、大抵は大きな宗教組織のメンバーよりもはるかに多額のお金を支出することが知られている。世俗化したと思われているヨーロッパ社会においても、意味を探し求めている人々は星占いによる助言、トランプ占い、秘教的書物に資金を投資している。比較的よく研究されているのは、北米の宗教的に保守的なテレビ説教者たちの注目すべき成功を収めている集金活動である。こうしたテレビ説教者が大声を張り上げて説くテレビのなかの神は、日々金庫を鳴り響かせる。その上、宗教学者は数多くの修道院、寺院、その他の礼拝場所について、ここで働いている聖職者がどのようにして生活費を稼ぎ、敬虔な巡礼者が欲しい宗教的商品を手に入れることができるためには、どれくらいのお金を投入しなければならないかを、比較的正確に再現してきた。それにもかかわらず、宗教市場の基本的な財政構造と交換メカニズムを見ると、大きな研究面での不足がある。信者は自分の

¹⁵ Robert Laurence Moore, *Selling God. American Religion in the Marketplace of Culture*. Oxford, New York 1994.

宗教共同体にどれくらいのお金を払うのだろうか。彼らは自分の魂の救いのためにいかなる追加的投資を行なうのだろうか。先祖がちゃんとした宗教儀式によって埋葬されること、そして彼岸にいたる目に見えない道中、彼らに宗教専門家の介添えが引き続き保証されていることは、信者にとってどのような価値があるのだろうか。学問的な教育を受けた牧師、司祭、ラビは、他の高等学校卒業生と比べてどれくらい儲けるのだろうか。宗教組織は得た利潤をどこに、いかなる仕方で、またいかなる目的で再投資するのだろうか。この種の問題は古代宗教史家、中世研究者や宗教民俗学者、複雑な交換とトレードのプロセスについての学問的専門家によって、多様な仕方で提起されてきた。近現代の宗教史の研究においては、この種の問題はこれまでただ周辺のなところでのみ注目を引いてきた。宗教経済学は、近現代宗教の文化史がよい加減な基盤の上に築かれているにすぎないということに敏感であるが、その経済学的基盤は顧慮されないままである。まさしく現代特有の多元化の潮流と、多くの供給者によって押し進められている商品パレットの拡大は、競争圧力の強化という月並みな経営上の次元に対して、われわれがもっと注意を向けることを強いるのである。なぜなら、おそらく次のような規則が妥当するからである。すなわち、より多くの神々が近現代のパンテオンに祀られれば祀られるほど、宗教は社会にとってますます高価なものとなるのである。

1970年代以降、ローレンス・R・イアンナコーン、ロジャー・フィンケ、ロドニー・スタークといったアメリカ合衆国の指導的な宗教経済学者たちは、多元主義の定理を発展させたが、とにかくするうちにこの定理は、北米の宗教市場についてのより多くの大規模な経験的研究によって、その正しさが証明されてきた¹⁶。比較的多くの競い合う宗教や教派が参入している

¹⁶ 入門としては、以下を参照のこと。Laurence R. Iannoccone, *Religious Markets and the Economics of Religion*, in: *Social Compass* 39 (1992), 123-131; さらに ders., *Introduction to the Economics of Religion*, in: *Journal of Economic Literature* 36 (1998), 1465-1495.

開かれた市場では、例えば宗教が伝統的に国家と非常に親密であったせいで、市場形成的には構成されてはおらず、したがって伝統的に一つの宗教共同体が独占的位置を占めているか、あるいはごくわずかの供給者しかないために、細分化された商品も重要な宗教的多元主義も存在しない条件下においてよりも、全体としては宗教的参与の度合いが格段に高まることが観察されうる。宗教的多元主義がますます発展し、生活世界に受け入れられれば受け入れられるほど、宗教的な顧客の参与の準備はますます高まるというのが、現代的な宗教経済学の中心的洞察である。宗教的な消費者の自律性という条件下では、細分化された商品はより強い需要を刺激する。より多くのお金が支出され、宗教的な売り上げは高まるのである。

このより新しい宗教経済学の問題設定と考え方は、ドイツ語による学問的討議においては、これまでただ部分的にしか受け入れられてこなかった。だが、その業務遂行能力は見通しがたい。とりわけシカゴで発展させられた理論的モデルは、宗教的行為者の行動を戯れに一度別の、ひよとしたら認識を促進するかもしれない、外部的パースペクティブにおいて知覚してみることが可能にする。さまざまな供給者の活動と消費者の態度の両方が、この宗教経済学のモデルでは、古典的な宗教社会学の諸概念におけるよりももっと正確に規定されうる。なぜなら、近代経済学の言語に特有的なのは特殊な合理性だからである。経済学的な考え方とモデルづくりは、目標設定を正確に叙述し、コストと利益の均衡をとり、起こりうる利潤と損失を高度の正確さで計算し、意味に関する潜在的株式市場における相場の変動を把握することを可能にする。

多くの宗教学者は、キリスト教の教会、ユダヤ教の集会、ならびに他の宗教的団体が、彼らの押しつけられた運命の犠牲者としてのみ視野に入ってくるような物語を用いて、ヨーロッパ近現代の宗教史を物語ってきた。大抵は概念的に捉えられない、教条主義的な社会的決定論の意味において仮定されていたのは、宗教的行為者は啓蒙主義、産業化、文化的多元主義化などの近代特有のプロセスを、ただ受け身的に堪え忍ぶのであって、積極的にその形成に参加したのではないということである。それにひきかえ

経済学的モデルは、教會的諸制度、いろいろな宗教的組織（例えば、教會に近い結社とか連盟といったような）、信者の団体などを、集合的な行為者として真剣に受けとめることを可能にする。他の歴史的プロセス同様、近現代の宗教史は、個人を超えた長期に持続する諸構造、短期的なトレンド、多種多様な経験空間と未来待望、相反する利害と行動意図、個々人と集合的な行為者との多様な仕方で重なり合う活動などが織りなす、限りなく複雑な組織によって特徴づけられている。それゆえ、まさしく近現代の宗教史においては、いわゆる「^{ヒューマン・エージェンシー}人間的な働きかけ」に非常に大きなウェイトが置かれなければならない。その場合に問われなければならないのは、以下のような問いである。すなわち、宗教的商品とサービスの供給者は、宗教市場とそれをともに規定している社会構造的、政治的、文化的な変化のプロセスを、いかなる仕方で知覚するのであろうか。自らの市場での成功を確実なものにし、それをより良くするために、彼らは何をなすのであろうか。自らのコーポレート・アイデンティティを育成するために、彼らはいかなる戦略を用いるのだろうか。変化する枠組み的な諸条件や、消費者の態度における推移や、あるいは市場参画を喪失することに対して、彼らはどうのように反応するのであろうか。

北米の宗教経済学の諸概念においては、近代化理論のドグマは破壊されてしまっている。つまり、一定の社会ないし特殊な宗教文化空間における宗教的組織は、例えば「世俗化」や「科学化」や「消費主義」といった外的な巨大なトレンドのせいで、必然的に同一の運命を蒙るという見方がそれである。けれども宗教的行為者は、変化する枠組み的な諸条件や高まる消費者の自律性に対して、きわめてまちまちな仕方で反応する。彼らが反応することのできる範囲は、神学的に帰納された知覚的反抗や悪名高き自己変化の拒絶から、専門化された世界観察や自己観察にまで及び、またしばしばそれと結びついているが、適応の柔軟性を発展させて顧客本位に行動する心構えにまで及んでいる。19世紀の長期にわたるさまざまなヨーロッパ社会の宗教史についての研究は、いくつもの教会が危機的な仕方で蒙った近代化の外傷に対して、注目に値する知的なやり方で反応したこと

を指し示している。それらの教会は、まさしく見通しのきかない威嚇された状況におかれた多くの近代化の敗者たちが、新しい強固なアイデンティティを獲得するのに手助けするために、長い間忘れ去られていた文化的実践や儀式を再活性化した。彼らは劇的な社会的危機の現象を真剣に受けとめ、社会奉仕、慈善活動、ならびに賢明な仕方で組織された隣人愛でもって、コミュニタリアンの連帯性のネットワークを結び、社会の周辺にいる人々に新しい生活のチャンスを開くことによって、これに対処した。別の教会においては、あらゆる宗教的な大組織のなかで最も重要な機能を果たすエリートたる、牧師団の一部の重要な集団が、新しい市民的社会集団とコミュニケーションをとる能力を身につけるために、伝来保有してきた信条と神学的教説を徹底的に改革し、古い宗教的なしるしを用いて市民にその固有の価値の天蓋を築く準備を整えていた。これについての古典的実例は、ドイツ文化プロテスタンティズム¹⁷と、とりわけドイツで立案され、のちに他のヨーロッパ社会となかはずくアメリカ合衆国に輸出された改革的ユダヤ教である。いくつかの教会は、極度の矛盾をかかえた歴史的発展に対して、むしろ動揺しながら防衛的に反応したし、別の教会は毅然として攻撃的に反応した。英国の社会史家であり宗教史家であるヒュー・マクラウドの比較研究は、さまざまなヨーロッパ諸国の教會的機能エリートたちが危機を知覚し、それに反応する仕方には、大きな多様性があったことを示している¹⁸。

グローバル化する資本主義一色のなかで競争が激化していることを見て、経済学者たちは近年、開かれた市場における複合的企業はいかにしてそのコーポレート・アイデンティティを保持することができるかという問いに、一層強い関心を集中している。アイデンティティの確保ということ

¹⁷ これについて基礎をなすのは、Hübinger (1994) である。

¹⁸ McLeod (1995); ders., *Piety and Poverty. Working-Class Religion in Berlin, London and New York 1870-1914*. New York, London 1996; ders. (2000).

は、多くの生産者によって供給される、専門化された商品に対する需要が、ますます細分化される状況下では、中心的課題である。すでにピーター・L・バーガーはこう主張していた。まさしく多種多様な商品やサービスを幅広く供給する複合的な宗教的企業は、より高められたアイデンティティの（再）呈示を必要とする、と。近現代の宗教史についての多数の個別的研究において、彼のテーゼの正しさは多様な仕方で証明されてきている。複数の宗教市場において、しっかりした商標をもつ供給者が勝ちを収めている。積極果敢な神販売と、厳格な拘束力をもつハードな宗教の供給は、全体的に見ると、多義的で不明瞭な商品を型どおりに市場に出すよりもうまくいく。いずれにせよ、両アメリカの高度に発展した宗教市場の例によって、ますます増加する数の消費者がまったくハードな宗教的商品をより好んでいる、という事実が示される。アメリカ合衆国では、古いプロテスタントの主流派の教会（main line churches）は敗者に属する。勝者は断固として保守的な「宗教的右派」の供給者である。類似のことはさまざまなラテン・アメリカ社会でも観察されるが、そこではローマ・カトリック教会が、多数の教会員の改宗によって、カリスマ的集団やセクトに敗北する。そのようなセクトや一般に多くのカリスマ的キリスト教の運動の大成功は、ハードな宗教が非常に多くのものを消費者に提供するということによって、おそらく説明できるであろう。すなわち、それらは熱心な宗教的関与、濃密な共同体形成、厳格に遵守されるべき道徳的規範、ならびにかなりの財政手段を要求することによって、それらのうちで共同体化される人々に、多元主義的な見通しがたさや不安な思いにさせる不確実性のなかにあっても、強固で安定したアイデンティティ、危機に対する抵抗性をもった世界解釈と時代解釈、秩序づけられた家族構造、密な連帯性のネットワークを開示する。彼らの信奉する権威主義的な父なる神の天上世界においては、覆すことのできない明白な真理のはっきりした関係が支配しているが、この関係は此岸においてすでに予感されるものである¹⁹。

¹⁹ このテーマについて重要なものとしては、Laurence R. Iannaccone, Why

北米の宗教経済学の中心的概念、モデル、仮説などが、近現代ヨーロッパの宗教史の研究にとってどの程度実り多いものとされうるかは、いろいろ論議されるところである。批判はとくに多元主義の定理に関係するが、それはこの定理がアイルランドやギリシアのような信条的に同質的な国々における、比較的によく整った宗教的消費への心構えを正しく評価しないからである。伝統的に国家とローマ・カトリック教会との間に密接な関係があったため、アイルランドには自由な宗教的市場は存在しない。国家による強い取り締まりとカトリック的独占企業の圧倒的優位とが、教会にきわめて忠実な住民によって受け入れられるので、その結果ここでは、宗教的関与はより多くの市場競争と多様化した供給とによって刺激されるという定理は、間違いであるように思われる。そのような経験的な異議申し立てとしばしば結びついているのは、経済モデルにおいては人間の行動の外面しか把握されず、宗教的に決定的なもの、つまり侮辱的損傷、癒しの希求、全体性の願望といった諸感情からなる内面世界が把握されえないという原理的な批判である。このような批判に対しては、宗教経済学はハードな物質的要因の重要性に対して敏感であり、お互いに競争する宗教的組織が経済学的な功利計算と制度的な自己利害から供給する商品の大なる多様性を、他の理論的モデルにまさった仕方で可視的にすることができる、と反論することができる。やはり宗教市場においては、他のいろいろな市場における競争に比較しうる、さまざまな供給者間の鬭争的状况が、実際的に支配しているのであろうか。合理的選択 (rational choice) ないし自由な商品選択のモデルは、宗教の消費者は実際に彼らにとって主観的に最良で最も有利な商品を選択する、ということを前提している。改宗率が高く、同時に個人がさまざまな宗教的組織が供給するものに参与するような宗教文化においては、合理的選択のモデルは啓発的であるかもしれない。伝統的に大物の供給者が合法的に特権を与えられていて、それによって

Strict Churches Are Strong, in: *American Journal of Sociology* 99 (1994), 1180-1211.

オープンな競争が著しく制限されている、非常に強力に統制されている市場では、合理的選択の考え方には明らかにより小さな解明力しか備わっていない。しかしヨーロッパの宗教文化の多元主義化が強まることによって、宗教経済学的モデルは分析的能力を獲得するかもしれない。なぜなら、このモデルは宗教的人間（homo religiosus）を、伝統や因習の太い網に縛られているにもかかわらず、自らが選ぶ神について自律的に決断する、自由な行為者として真剣に受けとめるという、大きな方法的長所を有しているからである。

b) 歴史の共有，すなわち信条の比較における宗教多元主義

近現代における宗教的メンタリティの変化についての研究は、宗教史家や他の学科の宗教解釈者を複雑な方法的問題に直面させる。一方では、宗教学者は「宗教」に関する定義を記した長いリストを提示することができる。そこでは宗教に特有なものが、そのつどまったくさまざまな仕方で規定される。他方では、数多くの宗教学者は普遍的な宗教概念からあらゆるヒューリスティックな能力を剝奪し、「宗教」を学問的言語の使用から削除しようとする。選択度の良い宗教分析的な概念性をめぐるこのような持続的討議のなかに、宗教的なものの非常にアンビヴァレントで玉虫色の性格も反映されている。近現代の宗教について重要な認識を獲得できるのは、学問的営みの疑わしさに対して懐疑的な感覚を保持してきた人にかざられている。宗教に関しては、利発で学術的な宗教専門家ですら、通常は、彼らとその学問業務上の自己主張に基づいて追感的に理解できる理由から要求しなければならないよりも、実際にははるかにわずかしか知らないのである。

方法的な問いは、一定の宗教的生命世界ないし教派文化に依存せず立てられる。生産的な洞察は、信者のそのときどきの信仰を特徴づける表象がその内実的規定性において解明されるときにのみ、獲得することができる。宗教学者はさながら信者の象徴世界の宗教的・文化的暗号を解読しなければならない。構成的な宗教研究の第一誠は、宗教的信仰を信仰とし

て真剣に受けとめることである。信仰は分析的に距離を置いた外部的パースペクティブから、まず象徴的コスモスとして規定される。この象徴的コスモスは、生をそのあらゆる次元において新たに知覚することを許す、存在的な確かさを信者に開示する。宗教的信仰は、すべてのものを神ノ相ノ下ニ (sub specie Dei) 見始めるかぎり、人間と世界に対するあらゆる有限的なパースペクティブを超越する。

18世紀後期と19世紀の観念論的な宗教哲学、ここではとくに「宗教的表象を概念へと止揚」しようとするヘーゲル宗教哲学、をめぐる大論争以来、学問的な宗教解釈者は、宗教的表象内容ほどの程度理性的に再構成されうるかという問いをめぐる論争している。現象に近づこうと苦心する現実主義的な近現代宗教史の研究は、いろいろな表象、象徴、儀式、非合理的な実践方法が有している止揚不可能な固有の意味を承認することを、このような学者の論争から学ぶことができる。信者の信仰を分析的に真剣に受けとめようとするならば、宗教研究者は信者の罪責の不安、救済の欲求、和解の希望などを追感的に理解しようとする努力しなければならない。彼らが思い描く成功した人生のヴィジョンについての感情の強さを予感できるためには、彼らの抱く間違った人生についてのドラマティックなイメージを見なければならない。世界を有意味なものとして解釈し、拡散的な人生を一貫性のある一生へと導くために、神が信者をどのように手助けされるかを、認識しなければならない。

しかしながら、宗教的信仰は象徴的な世界展望と人生設計を形づくることに尽きるものではない。宗教的信仰に存在上の重要性があるとするれば、まさにそれは宗教的信仰が宗教特有の実践方法を越えて、信者の「生活態度」をそのあらゆる次元において規定するからである。それは時間の配列からはじまり、職業理解を経て、さらには性関係ならびに正当な性生活と不当な性生活との区別にまで及んでいる。エーミル・デュルケーム、マックス・ヴェーバー、ゲオルグ・ジンメル、エルンスト・トレルチ、ならびにウィリアム・ジェームズの古典的な宗教社会学的研究以来、宗教とエートス形成との間の可能的な媒介連関に関して、多くのことが論争されてき

た。過去 30 年間の急速な宗教的变化のプロセスは、敬虔な生活が道徳性と倫理性をいかに強く規定するかということに対して、改めてわれわれを敏感にさせた。宗教的信仰は、その主観的な強烈さの度合いに応じて、人間の行動様式^{ハビトゥス}を形成し、主観性の最も深い層にいたるまで信者の自己イメージに浸透する。それゆえ、宗教研究者は宗教的象徴の世界を単なる記号の体系として、つまり新しいテキスト性を生み出すだけのテキストとして、見なしてはならない。宗教と生活態度、信仰と人格性との間の複雑な媒介・連関を解釈できるためには、宗教研究者は宗教的自己証言と神学的テキストとを慈愛(charity)をもって読めなくてはならない。神秘的に異なった、きわめて異質の象徴言語や宗教文化的実践方法に対しても、あらかじめ基本的な解釈学的信頼を寄せることが必要である。つまり、たとえこの意味内容が研究者にとってさしあたりは徐々に開示されるとしても、あるいはまったく開示されないとしても、その象徴言語は何らかの仕方で意味のあるものであるとの信頼である。

民俗学者は 19 世紀末以来、宗教的象徴世界の伝承能力に対して、口伝的伝承や多くの些細な身体的合図、たとえば一瞬の身振り、短い瞬き、ならびに周辺的な日常的儀礼が高度の重要性をもっていることを強調してきた。古典的な言語的宗教であるプロテスタンティズムにおいてすら、宗教的コミュニケーションは決して言葉と聖書に限定されてはいない。遠方の世界を旅行した宗教民俗学者や、古代から近代初頭にいたるまでの多くの古い時代の宗教史家のもとで、近代的宗教の解釈に従事する専門家が学ぶことができるのは、宗教的信仰は驚くほど豊富な物質的対象においても具象性を手に入れるということである。神々の像、イコン、洗礼用ろうそく、祈祷用の肩掛け、聖務日課書、クリスマスツリー、七本立ての燭台、聖者の小さな画像、そしてさまざまな信仰の巡礼者が旅行から好んで持ち帰り、今日でもなお居間に置いているような、宗教的なきわものなども、その特有の物質性において、つねにまた宗教的感情状態の指標として、つまり信心、静かな祈り、畏怖、神への信頼、自己沈潜、精神を集中した沈黙、宗教的な時間的秩序をもった一年のリズムの想起を媒介するものとして、読

み取られるべきである。宗教は金曜日の魚料理と（ユダヤ教の食事の掟にかなった）清浄なスリボービッツ〔訳注：プラム・ブランデーの一種〕においても、祭司や説教者の服装においても、教会、モスク、シナゴグ、信徒会館、会葬ホール、墓地などに関する宗教儀式上の美学においても、死者のために建てられた私的な墓標や、祖国の祭壇で営まれる国家による死者の追悼においても示される。いろいろな宗教や教派は、象徴共同体ならびに解釈共同体として、同時に感情共同体、ないし世代を超えた集合的想起者の共同体を形成する。そこにおける祭儀的な記憶は、死没した人々を想起することにおいて、自分自身が死すべき存在であるということに反省的に関わることを、個々人に開示するのである。

宗教や教派は複合的な解釈文化であって、多様な社会的、政治的、敬虔実践的、ならびに道徳的な境界線によって貫かれている。男性ないし女性に特有な態度や世界展望もまた、宗教性や信仰的に動機づけられた慈善活動に対して非常に重要な役割を果たしている。宗教共同体の人間関係が密になっても、多くの細かな相違は破棄されない。宗教的信仰の内部的パースペクティブを可能なかぎり追感的に理解できるためには、宗教学者は一つの信者の集団（ないしは敬虔なる個人）と、彼ら自身の宗教共同体のなかの異なった考え方をする集団ないし会衆との関係を理解し、シスマにいたるまでの闘争や分派化へと導かれる紛争のテーマを認識しなければならない。しばしばそのような紛争は、例えば権威的な教理、聖書のテキストの解釈学、あるいは宗教道徳などの問いにおける、特殊宗教的な意見の相違が、社会的利害の対立や政治的立場の形成によって強められるために、非常に分極化した作用を及ぼすのである。

宗教的共同体は、断固たる限界づけとプラグマティックな開放性との間の難しい均衡を、つねに新たに保持しなければならない。宗教共同体ないし教派は、自らのアイデンティティを純粹に自己自身から、例えば権威ある祭儀上の伝承を大事にすることや、聖書や信条書のテキストを永続的に解釈するプロセスを通して、獲得するのではない。多元主義的な宗教文化においては、アイデンティティはつねに新たな限界づけという、リスクを

伴う論証的なゲームにおいてのみ確保される。的確な排除なしには包含はうまくゆかない。そのかぎりでは、「不信仰者」あるいは「他宗教の信者」に対する関わりをどのように統制するかということが、いかなる宗教共同体にとっても決定的に重要である。宗教研究者は、特定の信者のアイデンティティ構成の戦略を、区別と限界づけを通して追感的に理解できるときにはじめて、彼らの内部的パースペクティヴを正しく評価するのである。

宗教的多元主義化の強まり、宗教文化の内部での集団形成、ならびに多様な危機を孕んだ伝統の崩壊によって、18世紀末期と19世紀初期の「^{ザッテル・ツァイト}鞍の時代」〔訳注：ドイツの歴史学者 Reinhart Koselleck によって作り出された概念で、1750年くらいから1840年あたりまでのほぼ一世紀間を指している〕以降のすべての宗教共同体は、集団的な自己省察により集中することを強いられた。アイデンティティについての^{ディスクルス}言述は、継続的にそしてより急速に変化するためにはひどく不確かになりつつある文化的環境のなかで、ますます難くなる自己存在を確保するための一つの手段であった。「新しい時代」の苛立たしい変化のなかで、諸教会とユダヤ教団は新しい想起の行為によって構成員の忠誠心を取りつけることに、より一層賭けたのであった。伝統的な礼拝の他に、新しい教派的な祭日が設けられて、共同体の英雄化された起源がその日に想起された。独自の思い出の場所において、教派独特の記憶文化は制度化され、歴史を回顧しつつ同時に、想起された教派に未来の可能性があることが宣誓されなければならなかった。学問的な神学における、あるいは自らをユダヤの少数派を強化するための実践理論として断固理解した、「ユダヤ教の学問」における、信仰告白に関する新しい言述もまた、アイデンティティを強める記憶に役立った。キリスト教神学者は1800年以降、伝統的なドグマティックな教会論をより強く経験的に方向づけられた教会理論へと改変しはじめたが、この理論は「新しい時代」における独自の共同社会としての教会の社会的場所を測定することを可能とした。神学の新しい下部諸学科においては、ローマ・カトリック教会とプロテスタント教会との間の伝統的な教理的相違のほかに、いまや断固としてカトリシズムとプロテスタンティズムとの間の倫理的、宗教文化的、あるいは敬虔

実践的な相違を規定することが試みられた。学問的想起者たちの古典的な歴史主義的戦略を通して——例えば、ルターや他の宗教改革者たちの著作の新しい包括的な版がそうであるが、あるいは16世紀のルター派の信仰告白テキストの収集を通して——、明確に輪郭を描かれたプロテスタント的教派のアイデンティティが打ち立てられなければならなかった。体系的のそれと対応していたのが、権威ある「カトリシズムの本質」と対置されうる、「プロテスタント的原理」の構築である。教派独自の行動様式^{ハビトゥス}を現象学的に叙述しようとする試みは、すでに18世紀初期に始められていたが、例えば三月革命前時代から成立する「教派学」や、キリスト教諸教派のさまざまな倫理的伝承に関する比較研究において、この試みは学問化された。

教派的アイデンティティを表現する複雑なメカニズムは、「ユダヤ教的アイデンティティ」をめぐる討議によって模範的に明らかにされうる。ユダヤ人の共同体においても、アイデンティティを規範的な固定化によって打ち立てることが試みられ、例えばトーラーへの無条件的な忠誠がユダヤ人の存在の実質であると言明された。学識に富むラビや「ユダヤ教の学問」の先駆的思想家たちは、その上、拘束力があると彼らが言明する、ユダヤの歴史の像を描いた。それはユダヤ人の神的な起源と、出エジプトから直接的な現在にいたるまで、彼らが時代の変化のなかで連続性を維持してきたことを指摘することによって、ユダヤ人を助けて集団的に付与された起源知を得させるためであった。そのような拘束力をもった歴史像を構築し、また規範的な起源神話が真実であると誓約するやり方において、ユダヤ教の歴史思想家とキリスト教の歴史家との間には、いかなる重要な相違も存在しない。歴史的なものの相矛盾する多様性は、つねに直接的な現在にいたるまでなぞることのできる、はっきりとした線へと還元された。あらゆる宗教共同体において、学識に富む神学者や宗教史家は、この問題にくたくたになるまで従事したので、集団的な宗教集団のアイデンティティの構築は、外部に向かった断固たる限界づけと不可避的に結びついている。というのは、民族に妥当することは、宗教や教派についても類似的にあてはまるのであって、明確な敵のイメージなしにはしっかりとしたアイデン

ティティもないからである。

ユダヤ教的なものを規定するためには、ユダヤ教的アイデンティティをキリスト教とイスラム教の否定に尽きることなしに、自己を他の唯一神教的な世界宗教から区別することがとくに必要である。構造的に類似的なことは、キリスト教の諸教派にも妥当する。これも自らの教派的アイデンティティを相互的な強い否定によってのみ獲得し安定させることができるからである。キリスト教の教会は、大抵は明確に時代遅れとなり宗教史的にすたれた宗教として差別されたユダヤ教から、自己を的確な仕方と区別することを必要とする。旧約聖書ないしヘブル語聖書についての解釈の高貴さをめぐる学者の口論は、乏しい象徴的資源をめぐる宗教政治的闘争として解釈されることもできる。旧約聖書が帰属していたところの人は、ダビデとソロモンによって、君主制の正統性を生みだし、滅びの預言者によって、バビロンの罪を犯している近代に対して神の切迫した審判を宣教し、あるいは敵に対するイスラエルの勝利によって、自らの戦争民族主義を正当化することができた。解釈をめぐる類似の闘いは、キリスト教の諸教派間で、神学的なユダヤ人差別に関して、ナザレのイエスの形姿も見ながら行なわれた。なぜなら、キリスト教によるイエスの非ユダヤ化や、競合するキリスト論の闘争においては、キリスト教によって刻印された文化の「中心的個人」が問題だったからである。それゆえ、イエスの像をめぐる教派的な闘いや、競合する環境キリスト論(Milieuchristologien)〔訳注：おそらくユダヤ教やヘレニズム宗教という周辺世界（環境）のとの関わりでキリスト論を解釈しようとするもの〕をめぐる政治原理的な口論は、激しい論争的激情をもって遂行された。真の人間性の神的・理想的な代表をめぐる肖像論争においてつねに問題となっているのは、宗教・政治的な秩序の正統性の基礎でもあった。

宗教的共同体は、共同体設立に関する神話と大がかりなメタ物語という伝統的資本によって生きている。自己の規範的伝統を現在化することと、自己を異質な他者から区別することが複雑に作用し合うなかで、宗教的アイデンティティの投企はそれゆえ、強度の実体性というオーラを獲得する。

宗教的アイデンティティの構成的性格は消され、本質論的仮象が時間を超越した自己実在を生み出す。教派的境界に関するこのような存在論化する固定化は、18世紀以降の学術的な宗教的^{ディスクリス}言述においては、本質に関するレトリックと結びついている。このレトリックは、あらゆる歴史的变化のなかで持続する、宗教ないし教派の自己同一性のほかに、あまり価値のない異なった妥当性をもつ多くの信仰告白に対して、自己の信仰の優越性をもたらすべきものなのである。

あらゆる宗教的アイデンティティ構築にとって基礎となっている、「われわれ—他者」の区別は、特定の目標に合わせて劇化された神学的教理の対立においてのみならず、象徴的な区別のための暗号においても形態を獲得する。あらゆる宗教的集団のアイデンティティには、異他なる他者のステレオタイプが組み込まれている。「ユダヤ人」、「カトリック教徒」、「自由思想家」、あるいは「イスラム教徒」に対する先入見がそうである。異質なものに関するステレオタイプは、日常的なコミュニケーションや協力のプロセスのなかで、包含と排除のメカニズムを安定させるべきものである。拡散的な宗教的多様性のなかで、先入見は新しい見通しのよさと明確な関わりを生み出す。たといそれが目下のところタブーとされている制約や、宗教政治的に正しく語りうるものの限界に触れるとしても、宗教的アイデンティティを生み出すための戦略に関しては、次のことが強調されるべきである。すなわち、いかなる集団的拘束力をもった宗教的アイデンティティも、そのときどきの他の信仰様式を強く否定することなしには生み出されえない。ユダヤ教的アイデンティティのいかなる投企も、若干の反キリスト教主義の要素を必要とする。キリスト教のあらゆる形態は、ユダヤ教からの限界づけによって構成的に規定されている。それに対応したことが、アイデンティティを構成する上での他の諸宗教との、例えばイスラム教との、関係にもあてはまる。集団的な宗教的アイデンティティは、つねにステレオタイプ、異質の代表、先入見、および実際の差別化のやり方のなかで、他者として現前していると思なされるある引き立て役を、ある他者を必要とする、ということである。

近現代宗教史の研究は、宗教的に中立的なパースペクティヴは投企されえない、という難しい洞察に学者を直面させる。無神論者を標榜する人ですら、主観的にはポスト宗教的な啓蒙主義のパトスをもっている、次のことを忘却することはできない。すなわち、彼らは社会化するプロセスでつねにキリスト教の（あるいはユダヤ教、イスラム教などの）宗教文化的な伝統によってともに刻印され、また民主主義的共同体の市民として、例えば自由主義的な政治と宗教の区別に参与しているが、この区別は二つの統治ないし神の国を区別するキリスト教的教理の一つの具体化でもあるということである。いかなる素姓の宗教史家であっても、そのかぎりでは、自らの解釈上のパースペクティヴに含まれているかもしれぬ、教派特有の構成的要素を熟慮するために、自己の叙述の範型を強烈な反省の要素と結びつけてみるのがよい。しかし盲目的になっているかもしれない教派的汚点を消し去るための反省の道具は、誰の自由にもなっていない。

歴史家が特定の教派的文化によって生活史的に特徴づけられていることは、研究対象に対して批判的距離を置くことを排除するものではない。プロテスタントの思想史家が、圧倒的にプロテスタントの思考世界や学者環境の研究に従事するということは、自分の教派ないし自分の学問的分野（例えば神学）の歴史を批判的な分析的眼識をもってみるのが一般的にできない、ということをも必ずしも暗示するものではない。しかし生活世界的に身近であるために、深く反省もしないで自分の教派の歴史に集中することは、通常は、比較的なパースペクティヴが研究の実践において周辺的な役割しか果たさないことに通じている。プロテスタント信者は自分たちの教派の歴史をしばしば内部的パースペクティヴから叙述し、そして同時的に存在し、しばしば並行しているカトリック教徒や、ユダヤ教徒や、さまざまな自由宗教ないし新宗教の歴史のなかに、せいぜい自分たちの研究対象の周辺世界しか見ない。類似的なことはカトリシズムの研究についても、過去 30 年間多様な仕方で集中的になされたユダヤ教の歴史叙述についてもあてはまる。ユダヤ教ならびにキリスト教の生活世界の内部における構造的類似や並行的発展を分析した研究は欠如している。19 世紀ならびに 20

世紀初期の宗教的多元化のうねりも、それが広く共通ヨーロッパ的な現象であり、アメリカ合衆国でもそれに対応する多様な現象が見られるにもかかわらず、しばしば単に民族的な枠組みにおいて知覚される。

近現代の宗教史は歴史の共有 (shared history) というパースペクティブにおいてのみ適切に叙述されうる。視角を二、三の宗教や教派に固定して民族の歴史に狭めることは、あらゆる宗教共同体は18世紀以降同一の挑戦に直面している、という洞察を損なわせる。宗教的信仰は人間の自己解釈と世界解釈の中心的媒体である。したがって、宗教的解釈文化のなかに、政治的・社会的動揺と方向転換、文化的断絶と存在的危機が、高度の感受性をもって登録され加工されるのである。「表象と思想において捉えられた時間」という宗教的意識は、その象徴的表象化のなかにある。世界の進行に対する不安、心配、恐怖は、より良くなることや神の善なる統治に対する希望と同様、信者の魂を規定する。政治原理的に革命的な時代の大変革は、黙示思想的なイメージにおいて、終末が間近に迫っており緊急に悔い改めるべきだということのしるしとして解釈されることもあるし、あるいはまさしくその逆で、創造神学の象徴的範型にかたどって、世界を構成している人間のあらゆる罪深さにもかかわらず、この世界の支配者たちは神の秩序を転覆させることはできない、ということの証左として解釈されることもある。古い制度が宗教的に裁可されたり、革命的大変革が神の誠めに対する真実の忠誠として、例えば人間の神聖な権利のための闘争として、解釈されたりすることもある。野蛮な幻想は、深い畏れ、敬虔なる謙遜、反省された沈黙と並んで、宗教的な魂という家のなかに座を占める。宗教的解釈に携わるエリートたちは、旧約聖書や、キリスト教の教会、分派、ならびに改革運動の場合には、新約聖書の豊かな象徴的伝統を用いて、あらゆる「ときのしるし」を理解することができる。神と神の意志が問題となるところでは、つねにまた世界、人間の歴史的行為、ならびに神によって意図された理想的な秩序について語られなければならない。まさしく近現代的な状況下では、次のようにいうことができる。すなわち、宗教的言述が神に関係するかぎり、世界の根本的秩序構造がその言述のテーマであ

る、と。社会的世界の動揺や政治的危機は、ここでは独自の精神的集中をもって解釈され加工される。

このことによって、何らかの「客観的」な政治的・社会的現実性と人間の意識の像との間に具体的な一致がある、と主張されているのではない。ここでは意識のうちで与えられた実在の直接的反映ということはどこでも起こらない。宗教的意識の世界関係と時間関係は、より繊細で、より複雑な性質をもったものである。宗教は主観的に体験され堪え忍ばれるものを、より包括的な意味の地平へと書き入れるために、さながら記号的言語と象徴的世界を提供する。宗教的言語は、われわれを不安にする世界の偶然のカオスと人間の生活の基本的な脆さとを、神ノ相ノ下ニ、つまり自分の直接性に対して幸いにも距離を置いて見ることを許すことによって、翻訳の作業を可能にする。世界のなかに不安しか存在しないとすれば、宗教的言語において慰めが開示されうる。宗教的言述が時間によって構成的に関係づけられていることは、宗教はとりわけ時間と永遠との根本的区別を通して、複数の時間的地平を開示するものである、という点にまさしく示されている。宗教は人生の束の間の持続や政治的秩序の急速な浸食を、もう一度まったく別の仕方、永遠性の朝日の輝きのうちで見ることを可能にする。

あらゆる宗教共同体は、近代特有のもろもろの変革や断絶に反応せざるをえなかった。祈り、典礼、説教、教会時報、自伝的証言などのうちに結晶しているような宗教的言述において、「鞍の時代」に起こった意味論的变化、産業革命と政治革命、近代市民社会の成立、民主化、議会政治的多元主義とヨーロッパの拡張などが、時代診断的な感受性と高度の道徳的強調をもって、集中的に取り扱われた。宗教的言述は雑種である。救済知識や宗教的に基礎づけられた倫理的方向づけの知識についてのコミュニケーションは、教養あるエリートたちの政治的討議、歴史的記憶文化、現代についての論争の余地のある解釈などに対して、隔壁で仕切ることはできなかった。学問的な神学者たちの論争においては、狭い意味での宗教的なのや教會的なものだけが問題となっていたことは決してなく、政治的なもの

の基本的な秩序構造であるとか、真実と虚偽の、あるいは善と悪の、したがって宗教的に公正な秩序と罪深い不正な秩序との区別が問題となっていた。ここでは宗教共同体の言述の間にはいかなる原理的相違も存在しない。シナゴグにおいては、キリスト教の教会や小さな新宗教の集団の礼拝室におけるのと同じのテーマが広く話し合われたのである。

「宗教と近代化」についてのまさに複雑な緊張領域は、共通に分かち与えられた歴史という統合的パースペクティヴにおいてのみ、十分に開示される。なぜなら、ヨーロッパでもアメリカ合衆国でも、しかしまたヨーロッパの外でもますます、宗教共同体を取り巻く文化的「周辺世界」の急速な変化は、宗教内部の大きな変化のダイナミズムと密接に結びついていたからである。宗教共同体はいたるところで強烈な行動圧力のもとに足を踏み入れた。宗教共同体は国家に対する自らの態度と、社会の内部における自らの場所を新たに定義し、ますます細分化するクライアントのための宣教と牧会について有効な戦略を発展させ、それまで知られていなかった世界観を有する敵や競争者と論証的に対決し、そしてとりわけ近代の最も強い拘束力をもった統合的イデオロギーである、民族主義に対する自らの関わりを明らかにせざるをえなかった。シュムエル・ファイナーのような近代的ユダヤ教の歴史家は、ユダヤ教共同体は近代特有の新しい挑戦に対して、包括的な「ユダヤ的宗教の変革」によって反応したことを指摘している²⁰。構造的に類似した変革のプロセスと危機を孕んだ改造は、ヨーロッパのカトリシズムやさまざまなプロテスタンティズムをも特徴づけた。あらゆる宗教的制度と組織に対して示されることは、彼らは「近代化」を決して危機を孕んだ挑戦としてのみ体験したのではなく、同時に構造的な新形成ならびに改良の絶好の機会^{チャンス}として体験したということである。彼らは受け身的に振る舞ったのではなく、部分的には文化的な近代化形成に関与する非

²⁰ Schmuël Feiner, *New Perspectives on the Haskalah*. London 2001; ders., *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*. Oxford 2002.

常に有効な戦略を発展させ、部分的には彼らが宗教的に正しくないと考えた新しい状況に対して、近代的な反近代批判を発展させた。その内部的な分極化のプロセスや、宗教文化ならびに神学の変革において、彼らは決して強いられた状況の単なる犠牲者ではなかった。宗教的制度を近代特有の宗教的ならびに文化的な変化の強力な行為者と見なす人が、はじめて「現実の線」（M・ブロック）を正しく評価するのである。

宗教や教派は自給自足であって、それを取り巻く宗教文化的環境の規定的影響を受けないという本質論的な虚構は、歴史の共有によって回避される。たしかに、キリスト教の教派的諸教会や、ユダヤ教の教団や、それ以外の宗教共同体は自らのアイデンティティを主張するために、鋭く線引きされた境界線を必要とする。しかし理念、意味論、象徴、ならびに敬虔の実践などの多様な交流プロセスが観察されるかぎり、規範的な区別にもかかわらず、さまざまな教派的文化や神学的反省を取り巻く環境の間の生活世界的境界線は透過的である。初期近代の歴史家は、過去 20 年間の教派化のパラダイムをめぐる討議に関連して、次のような事実に対する感受性の強さを発展させた。すなわち、キリスト教の教派的諸教会の形成にもかかわらず、カトリックの信者はプロテスタント的敬虔の証しを熱心に受け入れ、逆にまたルター派と改革派のキリスト教徒はカトリックの祈祷書を読み、カトリック的慣習を引き継いだという事実である。初期近代の高度に細分化されたユダヤ教の生活世界についてもまた、彼らが宗教的コミュニケーションや神学的な理念生産において、敬虔なキリスト教徒から多様な仕方で実に多くのものを借用した、ということが指摘されている²¹。

教派的アイデンティティを象徴的に表象化する戦略は、強烈な宗教的浸透のプロセスを排除するものではなかった。初期近代の教派的な宗教的言述は相互に透過的であり、別の形態の集団的知識にも開かれていた。類似

²¹ これについては、以下を参照されたい。Gerhard Lauer, *Die Rückseite der Haskala. Zur Kultur- und Literaturgeschichte einer kleinen Aufklärung (1680-1770)*. Habilitationsschrift München 2000.

的なことが18世紀以降の近代の宗教史にもより一層あてはまる。18世紀後期ならびに19世紀初期に形成された新しい教派主義や新正統主義、ならびに部分的には非常に攻撃的なカトリック教徒とプロテスタント信者との間の文化闘争にもかかわらず、多様な仕方での濃密なコミュニケーションという現象が観察される。ほぼ1770年以降、あらゆる宗教共同体において言語上の革命が仕組まれた。比較的短期間に何千もの宗教的な新語が造り出され、伝統的な概念は新しい、しばしば集中砲火を浴びせられた意義内容で満たされ、そして明確に時代遅れとなったと見なされた言葉は、宗教的言述における「言語の純粹化」によって周辺に押しやられた。新しい意味論は教派の境界線を越えて共有化され、そしてローマ・カトリックやユダヤの作家たちは、プロテスタント的討議の中心概念をわがものとした。神学的理念の集中的な移転は、そのときどきの異なった宗教的環境における神学的立場をめぐる闘いに対して高度の注意を払い、それを進んで受け容れる心構えと結びついていた。近現代の宗教史は、人為的に孤立化された、本質論的に自給自足の存在と想像された教派の歴史としては、適切に叙述されないが、それと同じように近現代の神学史もまた、それゆえに純粹に教派内部的なパースペクティブにおいては、十分に捉えられることができない。教派の教理による限界づけや規範的伝統の要求は、人々が他の人々のものを読み、彼らから学ぼうと努めることを排除しなかった。ユダヤの作家たちは、少数者の状況に置かれていたせいで、たしかにカトリックやとりわけプロテスタントの神学者や宗教哲学者よりも、教派的境界線を越えて自説に耳を傾けてもらうのがはるかに困難だった。しかしプロテスタント信者自体が、教派特有の文化的傲慢さとエリートぶった支配文化への自己様式化ゆえに、カトリック教徒はおろかユダヤ教徒も知らなかった、というのは的を射ていない。複雑な言述的な関わりは、すべてを道德化して一義的に解釈する二進法によっては、十分に捉えることはできない。

歴史の共有というパースペクティブにおいては、規範的な限界づけの必然性は多様な仕方の相互作用と交流関係を排除しなかった、ということが示される。教派的本質主義の無反省的な伝承とは逆方向に、歴史の共有は

それゆえ、超教派的な絡み合いの歴史として叙述されるべきである。このことはナイーブな^{エキユメニズム}教会一致主義を意味するものでも、近現代宗教史の研究を宗教間の意思疎通を目指す専門家の調和主義的な対話構想に定位させる試みを意味するものでもない。肝心なのは教派を超越するパースペクティブであって、このパースペクティブにおいては、理念の移転と意味の闘い、浸透と防御の逆説的同時性が可視的になる。熾烈な教派抗争や攻撃的になされた教派内部的な文化闘争は、相互作用史においてのみ理解されうる。共有された歴史は論証の歴史ないし宗教的象徴の闘争の歴史としても叙述されうる。つまり、宗教的象徴の資源と意味エネルギーを意のままにしようとする権力をめぐる永続的闘争の歴史である。象徴をめぐる抗争は濃密な相互作用と密接な連関に置かれており、そして理念が教派の境界を越えて交換されるときにのみ、神学的規範化の専門家は自らの意味闘争を、つまり理念の解釈、中心概念、語ることのできるものの限界などをめぐる論争を、遂行することができるのである。

近現代の宗教史を共有された歴史として叙述することは、まず18世紀の宗教的な大変革の研究にとって魅惑的なパースペクティブを切り開く。もし啓蒙主義が非教派主義化という開放的なパトスによって生きていたとすれば、教派特有の視角はほとんど認識を促進しないものである。プロテスタント、カトリック、ならびにユダヤ教の啓蒙主義は、あらゆる宗教的生命世界における啓蒙主義者の密なコミュニケーションのネットワーク化と並んで、宗教文化的な変革プロセスが有する個人を超越した構造を捉える、^{ディスクルス}言述の歴史としてのみ適切に知覚されうる。デビッド・ソーキンが見事な知的技巧をもって突き止めたハスカラは、「ユダヤ的啓蒙主義」ではなく、ユダヤ教特有の具体化における普遍的な啓蒙主義であった²²。

²² これについては、以下を参照のこと。David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. London 1996; ders., *The Berlin Haskalah and German Religious Thought: Orphans of Knowledge*. London, Portland 2000; 最後に要約には、Christoph Schulte, *Die jüdische Aufklärung*.

古い信仰と啓蒙された理性を和解させようとするモーゼス・メンデルスゾーンの試みは、プロテスタント的な「ネオロギー」なしには十分には理解できない。18世紀の70年代末期におけるベルリンのハスカラの政治化は、プロイセンのプロテスタンティズム内部における宗教政治的な反目の増大と対応している。啓蒙的絶対主義の当局は、その「宗教警察」上は、プロテスタントの牧師、カトリックの司祭、ならびにユダヤ教のラビを、ただ周辺的な部分でのみ区別していた。当局は彼らのうちに例外なく「宗教の教師」を見ていたが、この「宗教の教師」というのは、公共の道徳を高め、教派内ならびに教派間の論争を回避し、公共の福祉を促進し、当局に対する忠誠の義務を市民に言って聞かせるべき人のことであった²³。

一般的な宗教政治的な枠組み状況、教派を超越した宗教的言述、ならびに伝統的な教派文化の変革と分化における構造的な類似を見ることのできるためには、方法的に非教派主義化された眼識が必要である。歴史の共有がはじめて抗争に満ちた多元主義化のうねりと、ユダヤ教、プロテスタンティズム、ならびに（それほどはっきり現れてはいないが）カトリシズムにおける宗教政治的な反目とをまた開示する。したがって、ユダヤ教共同体内部における新しい集団形成、例えば、一方で改革ユダヤ教の、他方では新しいユダヤ的正統主義の成立²⁴は、とりわけプロテスタンティズム内部において同時的に起こった、構造的に並行する分化のプロセスが、ともに視野に収められるときに、はるかによく理解されうる。

ミヒャエル・マイヤーは、近代ユダヤ教の成立と発展についての大部の

Philosophie, Religion, Geschichte. München 2002.

²³ これについて啓発的なのは、Christof Dipper, *Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert*, in: Wplfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*. Göttingen 1986, 73-96.

²⁴ これについては以下を参照のこと。Andreas Gotzmann, *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933*. Tübingen 2001; ders., *Eigenheit und Einheit. Modernisierungsdiskurs des deutschen Judentums der Emanzipationszeit*. Leiden 2002.

研究書において、ドイツの「改革ユダヤ教」は自由主義的な「文化プロテスタンティズム」なしには理解することができないということを示した²⁵。たしかに、例えばモーゼス・メンデルスゾーンのような宗教的少数派の巨匠的思想家たちは、自分自身の由来史に忠実であり続けるのみならず、同時に自分たちを取り巻く、一部はプロテスタントで、一部はカトリックの周辺世界の理想と待望に定位しなければならない、という圧力のもとに身を置いていた。しかし複雑な関係史は、プロテスタントが支配的な領地に住むカトリック教徒が、逆のケースのカトリックの国々におけるプロテスタント市民と同じように、適応を強いられるよそ者の少数派として自己を経験したという理由によって、すでにユダヤ教の少数派に対するキリスト教の多数派の圧力という還元主義的なモデルには吸収されない。今日流行の「ユダヤ教徒」—「キリスト教徒」という対立の図式は、18世紀以降の宗教文化的状況の高度に分化した状態を正しく評価できない。たしかに、ラーヴァターはメンデルスゾーンに、自らの信奉するユダヤ教を擁護するか、あるいは自ら洗礼を受けるかの二者択一を要求した。しかしこれは多くの他の声と並ぶ一つのキリスト教的な声にすぎない。ネオロギー的気分の、あるいはカントに熱中したプロテスタントの神学者は、メンデルスゾーンに対する追悼の辞や初期の伝記を執筆したし²⁶、ベルリンの改革ユダヤ教徒はシュライエルマッハーの埋葬の際に涙した。主導的な概念性、伝統的な宗教的象徴内容の自由主義的改造の型、倫理的な時代解釈、ならびに理想的な社会秩序の考え方において、ユダヤ教の学問の代表者たちと自由主義的プロテスタントの神学者たちの神学的綱領と宗教的改革構想とは、多様な対応関係を示している。どちらの側でも個人に宗教が欠如したときの社会の野蛮化が恐れられており、そして文化プロテスタントの人々と改革

²⁵ 要約的には、Meyer (1988).

²⁶ Moses Mendelssohn. *Dokumente II: Die frühen Mendelssohn-Biographien*. Bearbeitet von Michael Albrecht [Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*. Juniläumsausgabe, Bd. 23]. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

ユダヤ教徒とは、理性的な規律をもった宗教と宗教的に基礎づけられた人格性という理想において、広く意見の一致を見ていた。ミヒャエル・マイヤーによって正確に名づけられた、宗教と人間性との終焉についてのパニック的な不安が、改革ユダヤ教と文化プロテスタントの神学者たちの共通の文化的背景を形づくっていたのである。歴史の共有はしかし、18世紀末ならびに19世紀(初頭)のドイツにおけるプロテスタントの多数派とユダヤ教の少数派との間の抗争に満ちた関係が、調和されるという見方を約束するものではなかった。むしろ全く逆である。宗教文化的な多様性が増せば、大抵の場合は摩擦と抗争も増すものである。新たに生じた激しい抗争の構造も、おおよそ1750年以降の宗教的状况の大きな変動の一部である。宗教的言述が細かく分化し複雑になったことは、きわめて対立的な宗教政治的な選択肢が矛盾しながら同時的に存在していたことにも示されている。傑出したプロテスタントの神学者たちがユダヤ人の市民的同権を擁護したのと同じ瞬間に、別のプロテスタントの神学者たちはドイツ的・キリスト教的民族という考え方を発展させたが、これはロマン主義的・有機体説的な民族概念によって、構造的にはユダヤ人をよそ者の民族として除外し貶めるアンティセミティズムの動きへと向かうものであった。一部には普遍主義的な規範と独自の市民的価値の理想を宗教的伝統から導き出す試みがなされたし、また一部には行動様式の相違の新たな劇化に対して古い宗教的意味論が要求された。一方は教派的境界線を克服することを欲し、他方は嫌悪を催させる新たな柵を打ち立てようとした。ユダヤ教の少数派とプロテスタントの多数派との関係におけるそのような同時的非同時性は、しかしながら、カトリック教徒やキリスト教小集団についての知覚の範型が同時に再構成されるときにはじめて、その宗教文化的複合性において適切に解釈されうる。1810年頃、覚醒した信徒、とくに聖書主義的に覚醒した信者の中で、カトリックとプロテスタントの両者からなる超民族的な世界教会運動が形成されたが、しかしこの二大教派の別の生活世界では、同時に権力の行使も辞さない新しい教派的敵対関係も生じたのである。

歴史の共有というパースペクティヴは、改革という面で自由主義的な、

市民的特徴をもった教派の生活世界にとってのみ生産的なものでは決してない。それはまた伝統を意識した新しい教派主義や新正統主義的な環境についてのより良い理解をも可能にする。ヤーコプ・カッツとイズマール・シヨルシュは、もしひとが彼らのうちに単なる伝統の代表者を見るとすれば、19世紀の正統派のユダヤ教のラビと会衆は誤解されるということを示そうと試みた²⁷。この二人の著者はこうした正統主義者の独自の近代性を強調している。すなわち、彼らは加速する社会的変化と伝統的信仰の危機に対して、神学と信仰実践において、ユダヤ教的アイデンティティの新しい定義づけをもって反応したのである。近代化の危機を建設的に処理するやり方は、カール・マンハイムの概念でいえば、「近代的な保守主義」と表示されうる。宗教的保守主義は決して単なる伝統主義ではなく、象徴財、神学的伝統、ならびに歴史的記憶についての近代的・反近代的な新解釈である。それは三月革命以前のドイツではあらゆる教派において重要性を獲得したが、しかし決してドイツ特有の現象ではなかった。構造的に類似した宗教文化的ならびに神学的な分化のプロセスは、アングリカニズムにおいても、^{ハイチャーチ}高教会と^{ローチャーチ}低教会の区別のなかに観察されうる。それらはいずれも教派独自の象徴的資源をめぐる意義の闘争であって、このような闘争は内部的な分派化と新しい陣営ないし集団形成を強めた。宗教的保守主義者ないし新正統主義者は、宗教的象徴を拘束力のある権威のパトスの定式へと改造した。限りなく急速に変化し、あらゆる文化圏においてデモーニッシュな破壊力をもつ自律性の幻想に威嚇された危機の時代に、唯一教会ないしシナゴグのみが、相変わらず安全を保証してくれる秩序を、強力な権威でもって保証することができるというのである。このために宗教的保守主義者は、聖書ならびに信条書の伝統の無条件的妥当性を訴求し、宗教的伝

²⁷ Jakob Katz, *A House of Divided: Orthodoxy and Schism in Nineteenth-Century Central European Jewry*. Hanover (Mass.) 1998; Ismar Schorsch, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*. Hanover (Mass.) 1994.

統についてのあらゆる形式の批判的歴史化を、神の言葉によって内的に捉えられた状態という、メタ歴史的な直接性の解釈学によって、克服しようとした。彼らは信者の生活態度の新たな規律化をめざし、「聖職者の職務」に固有の高い価値と信徒に対する強力な権威とを与えることを認めた。聖職者の職務についての神学的解釈は、保守的な新ルター主義、アングリカンの高教会の代表者、ならびに新正統主義のラビたちにおいては、ローマ・カトリック的な解釈の型によってますます特徴づけられたが、それは牧師やラビたちに教団の構成員に対する強力な結合力をもった祭司としての職務上のカリスマを与えることを認めるためであった。啓蒙主義の合理主義的な非教派主義化の傾向に批判的に反応して、神学的保守主義者は同時に、他の教派の保守主義者との政治的な機能上の世界一致運動を排除しない、新しい教派主義を立案した。ドイツの「新ルター主義」——この概念は遅くとも1840年代に作り出されたが——においては、大学の神学者や牧師は自由主義的な合理主義者に反対して論争を挑み、そのなかで新しい強力なルター主義的アイデンティティを立案し始めた。彼らは教派的記憶の痕跡を確保し、理性と信仰の基本的差違を劇化し、懐疑主義と宗教的個人主義に対して闘い、聖書の規範的妥当性を強調し、そしてカトリシズム、アングリカニズム、ならびにユダヤ教における宗教的「覚醒運動」との驚くべき親近性を認識せしめるような心理学的な考え方をもって、神秘主義的経験、心の敬虔性、神の言葉によって捉えられた状態について記した。

近現代宗教史の共有された歴史は、最後に、概念史ならびに言述史としても叙述されうる。言語論的転回 (linguistic turn) にもかかわらず、あらゆる教派にとって、さしあたり宗教的意味論について、ならびに宗教的基本概念の意義をめぐる闘争について、わずかの研究しか存在しない。このことは、近代における宗教的なものの多元化が、言語的革命や伝統的意味論の爆発的帯電と結びついていたかぎりにおいて、注目に値する。言語的に言えば、近代は宗教的にきわめて生産的な時代である。新しい政治的な運動概念は、宗教的・神学的な内実によって帯電され、いろいろな新語 (Neologismen) は拡大する宗教的コスモスの秩序づけの手助けをし、そし

て好んで宣誓された近代特有の機能的分化にもかかわらず、宗教的言語の模範は、文化の考え得るあらゆる分野のなかへますます強烈に浸入した。

1770年以降に始まる宗教的ならびに神学的な新語の急速な生産は、啓蒙主義、とくにその政治・社会的ならびに宗教改良的なユートピアの正統性をめぐる理念政治的論争を反映している。新しいいろいろな概念は、あらゆる「宗教的社会」において生じる競合する解釈共同体の間の対立を、明らかにすることにしばしば役立った。1770年と1830年との間に、ますます複雑となる宗教的・神学的な言述の構造化のために、数多くの概念が成立した。プロテスタントの大学神学において発展させられた、「パレオロジー」と「ネオロジー」との間の区別は、1780年以降、一方では「近代的神学」、「自由主義的神学」、「自由神学」、「批判的神学」、「理性的神学」、他方では「信仰的神学」、「実定的神学」、「告白神学」、「新正統主義的神学」、「教会神学」、「権威神学」、「伝統的神学」、「古い神学」といった立場概念へと分化された。後には「レトリックの神学」と「事実の神学」といったような対立の構図も付け加わった。そうした概念はひとつには論争相手の価値を切り下げて切り離すために、ひとつには自己の立場を綱領的に表示するために作り出された。立場を表す新しい概念性は、あらゆる教派における神学的ならびに宗教政治的な討論に浸透した。宗教史家ないし神学的思想史家はそれゆえ、それらの概念が個々の教派において異なった意味で用いられたのか、それとも教派の境界線を越えて意味の共有（shared meaning）が知覚されうるのか、を問わなければならない。ドイツ語が用いられている空間では、意味の共有の地平が教派的相違の要素の上に層をなしていたことは明白である。

1800年頃の宗教的言述について言えることは、類比的に1900年頃の第二の宗教意味論的な鞍の時代についても指摘されうる。すなわち、カトリックとプロテスタントとの間のキリスト教内部の文化闘争、数多くの生活改善を旨とする新宗教的集団によって先鋭化した宗教的象徴をめぐる闘争、ならびにひとつには宗教意味論的に、またひとつには生物学的に基礎づけられたアンティセミティズムにもかかわらず、あらゆる宗教的生活世界に

おける宗教的言述，ないしより正確には，「近代の危機における宗教」についての言述は，同一の新ロマン主義的なコミュニタリアンの，生命主義的，あるいは生命神学的な概念性を用いてなされた。とりわけドイツ・ユダヤ的な宗教史に対して時折主張された，自律的な，あるいは相当に自給自足的ですらあるユダヤ教の教派的言述という表象は，不十分なものである。ニーチェ的言語はあらゆる教派的濃淡において，また多元主義的に差別化された仕方で，宗教的言述に浸透した。マルティン・ブーバーが新しい神秘主義に魅了されたことは，自由宗教的ないし自由主義的プロテスタント的なネオ神秘主義に関する討論に後続していたし，また体験神学的な言語の型においては，マルティン・ブーバー，ゲオルグ・ジンメル，ならびにエルンスト・トレルチといった作家たちの中には，ほとんど相違が見いだされない。ゲルショム・ショーレムのような人の「ユダヤ・ルネサンス」も，時代的に並行し，伝統的痕跡を保持する戦略において相当に一致している，プロテスタントの大学神学における「ルター・ルネサンス」を一瞥したときにのみ，新しい多元主義的な見通しのきかなさとアンティセミティズム的切り離しという状況下における自己主張をめぐる闘争として，適切に理解されうる。シュテファン・ゲオルゲのカトリック化した，断固たる反プロテスタント的な比喩的言語は，教派的生活世界を横断するかたちで，若年の，表現主義的に奔放な，神学的反歴史主義者たちの神学的省察世界を規定した。精神を集中して神の言葉を聴こうとする敬虔な真剣さや，その啓示神学的な中心概念において，カール・バルト，フランツ・ローゼンツヴァイク，ならびにカトリシズムにおけるヘルマン・ヘーフェレは，継ぎ目もないほどにぴったり一致していた。歴史主義的相対主義を克服するために，ゲルショム・ショーレム，パウル・ティリッヒ，ルドルフ・ブルトマン，ならびにエマヌエル・ヒルシュは，歴史を絶対者の自発的侵入に開かれた出会いの空間として構想した。ゲオルゲとフリードリヒ・グンドルフによって新たに広められた，そのための最も重要な概念が「カイロス」である。

宗教史を共有された歴史として叙述することを提案する人は，教派独自

のアイデンティティを相対化し中性化するものであるとの嫌疑をかけられる。このような異議申し立てに対しては、あくまでも次のように主張されるべきである。いかなる形式の分析的な外部的パースペクティブも個々の宗教的信仰の固有の権利を傷つける恐れがある、と。信者が自らの信仰に付与する固有の意味は、つねに宗教的意識それ自体の場においてのみ開示されうる。

いろいろな学問の宗教言述における多くのドグマティズムは、歴史の共有という複数的なパースペクティブにおいて相対化されうる。歴史の共有によって、近現代の多くの宗教史は実験的に一度完全に別様に物語られるべきである。それと同時に、近現代の宗教文化に共通に分かち与えられた歴史は、宗教を解釈する理性の越えがたい限界への批判主義的洞察を保持するのである。

c) 「宗教的な場」、すなわち区別をめぐる闘いにおける宗教的多元主義

個々の解釈上のパースペクティブのドグマ化を阻止する人のみが、近現代の宗教史の多元主義を正当に評価できる。実生活の多様性と示威的に演出された信仰の相違は、複数的な分析的パースペクティブにおいてのみ開示されうる。現代の宗教性の基本的範型、すなわちまったく異なった宗教的伝統のいろいろな象徴からなる個別的なブリコラージュには、異種の理論的伝統の概念性を折衷的に結び合わせる勇気が方法的に対応している。あらゆる歴史叙述の——まさしく古典的な宗教史編纂もそうであるが——文学的性格に直面して、さまざまに異なった語り口の範型を生産的に結び合わすことが要求されている。宗教経済学的モデルと歴史の共有のパースペクティブと並んで、「宗教的な場」というコンセプトが特別な注目に値する。

「宗教的な場」の概念は、ピエール・ブルデューに遡るが、彼は以前にマックス・ヴェーバーの宗教社会学について二、三のものを出版したのち、前世紀の80年代前半以降、現代の宗教的現象を解釈するための社会理論をさらに発展させた。ブルデューは社会を相対的に自律的な場から構成される

空間として理解する。彼の社会学的理論形成にとって、闘いと遊びのメタファーは決定的に重要である。彼は「社会的空間」を分析的に三つの重なり合う平面に細分する。第一に、財産ないしさまざまな資本の所有という客観的・物質的な平面。第二に、象徴的な実践方法、例えば生き方、文化的産物の消費、あるいは美的好みなどの様式という平面。第三に、行動様式^{ハビトゥス}の平面であるが、ブルデューはこれに第一と第二の平面との間を、つまり客観的な社会的構造とそれに対応した象徴的な実践方法との間を、仲介する機能を帰している²⁸。行動様式が個々人のメンタリティと象徴的実践における社会的客観性を取り込む場所として規定されることによって、ブルデューは文化的なものや宗教的なものの強い自律性と固有のダイナミズムを決して容認することを許さない、ドグマティックな反映理論を暗に支持している。それにもかかわらず、社会的な場という彼の理論にとって、いろいろな場が相対的な自律性を有しているという見方は基本的なものである²⁹。経済学的、文化的、学問的、文学的、ならびに政治的な場と並んで、ブルデューは、例えばローマ・カトリックの司教職についての研究³⁰や、あるいは「宗教的なものの解消」についての研究³¹において、「宗教的な場」についてもはっきりと分析している。

急進的な社会的構成主義者として彼があくまでも主張するのは、中立的なパースペクティブというものは存在せず、むしろあらゆる象徴生産と世

²⁸ Pierre Bourdieu, *Sozialer Raum und »Klassen«*. Zwei Vorlesungen. Frankfurt a.M. 1991.

²⁹ 場の理論については、とくに以下のものを参照のこと。Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure de champ littéraire*. Paris 1992 (dt.: *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt a.M. 1999)

³⁰ Pierre Bourdieu, La saint famille, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 44/45 (1982), 2-54.

³¹ Pierre Bourdieu, Die Auflösung des Religiösen, in: ders., *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M. 1992, 231-237.

界解釈は、つねに社会的不平等性というシステムのなかの行為者の在所を反映しているということである。「宗教的な場」もまたそのかぎりでは、魂の救いの乏しい資源をめぐる競争と象徴闘争の場所なのである。ブルデューは非常に開かれた宗教概念を用いて作業し、そして実質的な規定を回避するために、「宗教的な場」を純粹に諸関係の網状組織として定義する。宗教は象徴をめぐる闘いにとって格別に壮大な舞台に他ならないという。ここでは預言者、祭司、奇跡の癒し家といった伝統的な救済供給者と、魂と身体の癒しに対する関心から供給者の商品を問い合わせ消費する平信徒とが活動している。「宗教的な場」において、学問的な神学者や教養ある魂の救済者は論争もする。とくにブルデューの関心を引くのは、「宗教的な場」での象徴をめぐる闘いにおいて形づくられる行動様式と、平信徒の愛顧を得ようとする宗教的専門家の競争である。コンセンサスの追求ではなく、象徴的に劇化された抗争が「宗教的な場」を規定するという。この抗争理論的なパースペクティヴは、ひとつの宗教共同体の内部における行動様式の相違を、神学的論争の源泉として解釈することを許す。彼はまた宗教的抗争が急速に激化し感情化することを、宗教的な生活スタイルの変化に対する激しい抵抗に遡源する。しかしながら、彼の分析の前面に立っているのは、平信徒と彼らの欲求ではなく、中心的職務を担う行為者、とりわけ「聖職団体の委任された担い手」としてのカトリックの司祭と、宗教の場の漸進的な萎縮ということである。「宗教的な場」という彼のコンセプトは、ブルデューが自らの研究のなかに好んで捲き入れた、平凡なネオ・マルクス主義的な反映のレトリックが無視される度合いに応じて、それと同じほどの宗教診断的な解明力を獲得する。宗教分析という面で生産的なのは、とくに彼の場のコンセプトの二つの要素である。すなわち、紛争へのしっかりとした定位と、いろいろな場の境界は可動的であり恒久的に集中砲火を浴びせられるとの指摘である。

「宗教的な場」のコンセプトは、宗教の衰退を大々的に語る近現代特有の傾向への綱領的異議申し立てから、その確信の強さを得ている。実際、「世俗化」、「脱キリスト教化」、「非教会化」、あるいは「ユダヤ教の危機」といっ

た没落概念は、近現代の宗教史の矛盾に満ちた複雑さを理解しうるためには、あまりにも一義的であり、また還元主義的である。世俗化の概念が1970年代以降被ってきた多種多様な批判にもかかわらず、たしかに若干の社会学者たちはその業務遂行能力に固執している³²。けれども徐々に「支配的な見解」になっているのは、近代社会においては、人々が狭隘化した視点で教会や他の宗教的な大組織における浸食のプロセスを見ることができるよりも、はるかに多くの神々や偶像が崇められているということである。近代において宗教は、公共の平和のためにますます公共の空間から市民の私的領域へと駆逐されてしまったという見方も、とかくするうちに首尾よく批判されている。「宗教は私的な事柄である」という定式は、公式に表明された宗教と結びついた紛争の火種を中性化し、政治的秩序の基礎を相対化する宗教的な価値紛争を、可能なかぎり避けようとする関心を反映していた。しかしながら私事化され、さながら目に見えなくなった宗教³³は、過去20年間猛烈な勢いで公共の空間に舞い戻ってきている。このような宗教的なものの「非私事化」は、三つの明確な闘技場で起こりうる。すなわち、国家、政治的言述、ならびに市民社会においてである³⁴。

非私事化された公共的宗教は、三つのすべての闘技場において影響力を発揮しうる。それは自らの象徴世界の基礎の上に政治的秩序を打ち立て、国家の諸制度に宗教独自のエートスを貫徹することを、厳格に義務づけようと試みることができる。宗教や教派は自らを政治的に組織化し、宗教のないし教派的な党派や同盟という形態で政治的行為者になることにより、その「公的な要求」を通すことができる。最後に、自由主義的な国家と教会の分離や、あるいは政治的なものと宗教的なものの機能上の分離を受け

³² これについては、Bruce (1992) を参照のこと。

³³ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M. 1991.

³⁴ このテーマについては、以下を参照のこと。Casanova (1994); ders., *Civil Society and Religion. Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, in: *Social Research* 68 (2001), 1041-1080.

容れるとき、宗教共同体は自らを市民社会的な活動家として捉えることができる。つまり宗教共同体は、市民社会の討議に影響を及ぼし、同盟のパートナーを変えることで重要なテーマについて人々を敏感にさせ、人々の力を結集させることによって政治的圧力を生み出すが、そのかぎりでは公共的に行動している。

数多くの西洋社会において、宗教的なものの新しい公共性が現れてきているのは、法律的な抗争が宗教の自由と公共的秩序との緊張領域にありますがますますなされるという点においてである。アメリカ合衆国では、修正第一条における「自由な行使に関する条項」の憲法上の権利の限界について、繰り返し論争されている³⁵。

クリスチャン・サイエンス教団の両親は、信仰上の理由から自分たちの子どもが専門の医師の助けを受けることを拒否する権利を有しているのだろうか。土着のアメリカ人たち〔訳注：アメリカ・インディアンのこと〕の宗教的自由は、たといペヨーテ〔訳注：アメリカ産のウバタマサボテンから得られた幻覚剤〕の服用が反薬物法によって禁止されているとしても、この麻薬のサクラメンタルな消費を含むのであろうか。宗教の憲法上の権利、あるいはより古いドイツの用語で言えば、国家教會的権利の解釈をめぐる構造的に類似した抗争は、数多くのヨーロッパ社会における政治的言述をも規定している。このような宗教の権利に関する抗争は、大概メディアの高い関心を呼び、そして強い感情に伴われるものである。バイエルン州の教室に置かれている十字架や、バーデン・ビュルテンベルク州におけるイスラム教徒の女性教師が被っているスカーフや、あるいは待降節の日曜日の閉店時間をめぐる論争などは、政治的秩序と宗教的秩序の制度的区別に関する伝統的な機構が、宗教的な場における抗争に満ちた多元主義化のうねりをもはや正当に評価できない、ということを確認せしめる。20世紀の50年代以

³⁵ これについては、以下の卓抜な研究を参照のこと。Catharine Cookson, *Regulating Religion: The Courts and the Free Exercise Clause*. Oxford 2000.

降, さまざまなイスラム教の共同体とともに, ヨーロッパの宗教の場に新しい, ますます自覚的な活動家が移住してきた。彼らは自由主義的な憲法秩序によって保障された活動範囲を, 部分的にはまた, 自由を確保する政治と宗教の区別についての自由主義的なモデルの規範的基礎を疑問に伏すために利用している。フランスで非常に激しくなされた「世俗主義協定」をめぐる討論, すなわち示威的な敬虔性を公共的な諸制度から政治的強制によって排除することの是非をめぐる討論は, かつて敵対していた宗教共同体の代表者たちが, いまやドグマティックな世俗主義者や^{ライシテ}世俗性の価値の番人に対して, 合意して戦略的な同盟を結び, 宗教的なものの新しい公共的プレゼンスを貫徹しようとしたのであるから, そのかぎりでは「宗教的な場」における急速な変化のプロセスを明らかにしたものである³⁶。

あらゆる西洋社会において, 宗教的に劇化された価値抗争は, 伝統的コンセンサスと宗教の法的諸制度が脆いものであることを露わにした。宗教的共同体は本当に宗教であるのか。またその信奉者は信教の自由と良心の自由に対する基本的人権を攻撃的な仕方で知覚することができるのか。こうした問題を定義する能力はどの行為者に帰属するのかという問いに関して, 困難な抗争に火がつくのである。まさにドイツにおいてなされているサイエントロジーをめぐる論争は, 宗教的なものと政治的なものの機能的区別という伝統的な自由主義的中心観念に関係するがゆえに, 模範的なレリヴァンスを有している。政治的に合法的な宗教と市民的に非合法的な宗教との区別に関する古い問いが, サイエントロジーとともにヨーロッパ社会の政治的議題に戻ってきた。世界観的に中立的な法治国家は, 誰が宗教的な場で宗教の供給者として行動することが許されるかを決定するとき

³⁶ この紛争の情勢については, 以下のものを参照のこと。Danièle Hervieu-Léger, *Die Vergangenheit in der Gegenwart. Die Neudefinition des »laizistischen Paktes« im multikulturellen Frankreich*, in: Peter L. Berger (Hg.), *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. Gütersloh 1997, 85-153.

に、なおその中立性の虚構を保持することができるのだろうか。

1950年代の社会工学的な近代化理論においては、社会の近代化は多かれ少なかれ宗教の減退と同義であるということは、確定的なことと見なされていた。啓蒙主義以降、近代的学問は、人間と人間世界についての像をあらゆる神話論的残滓から解放し、産業化は、技術的な世界関係と自然の実践的自己化とによって、あらゆる伝統的な呪術的要素を排除し、そして都市化は、村における教会のかつての中心的位置を破壊して、教会を多くの、大概はより強力な、他者と並ぶ一つの文化的行為者にしたといわれる。けれども1970年代以降、そのようなひとまとめにして論ずる近代化理論は、近現代社会における宗教の多様なプレゼンスを正しく評価できないということが明らかになっている。近代化と世俗化の必然的連関のモデルは経験的に論駁されうる。それに代わる「宗教的な場」というコンセプトは、近現代社会における神、多くの神々、そしてさまざまな偶像の痕跡を追い求める、より正確な宗教探偵的探求を可能とする。アメリカ合衆国が一般に近代的な資本主義的社会と見なされうることを、真剣に論難する社会学者はいないであろう。ここでは部分的には民主主義的・普遍主義的で、部分的には民族主義的な市民宗教が、政治的言述にその最小の形態素にいたるまで浸透している³⁷。憲法による国家と教会ないし宗教共同体の分離や、学校での祈祷をめぐるつねに新たな論争にもかかわらず、きわめて多元的な宗教的宇宙をアーチ状に覆う、「われら神を信ず」的な強い信仰は、あらゆる政治的陣営において、多くの異なった民族からなる多人種的な移民社会の放棄できない社会道徳的基礎として受け容れられている。アメリカ人の大多数は、断固告白的な意味において、自分自身を宗教的であると理解している³⁸。

³⁷ これについての古典的分析としては、以下のものを参照のこと。Robert Bellah, *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96 (1967), 1-21; さらには、Thomas Hase, *Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA*. Würzburg 2001.

他の近現代的社会あるいは近代化しつつある社会にとって、宗教が減退するのは近代特有の現象であるとする近代化理論のドグマは、同様に経験的に不十分なものである。日本は非常に多くの部分的に伝統的な、部分的に前衛的な新宗教を有する近代的な資本主義の社会である。韓国では資本主義的な変化のプロセスは、カリスマ的形態のキリスト教への一部においては劇的に急速な回心と結びついているが、そのようなカリスマ的形態のキリスト教の表面の下では、多くの古い先祖崇拝的宗教が保持され続けている。いくつかのラテン・アメリカの社会は、まさに宗教的に深く関与した価値エリートたちによって、近代化の小道へと導かれてきた。神のために経済学的に目的合理的に行動する、自由なキリスト教的人格性という理想は、宗教的に希求され、神学的に基礎づけられ、最終的に宗教の改革によって貫徹されたものであるが、例えばこのような理想は、メキシコにおける近代の起源を画するものである³⁹。

非常に世俗化されたと考えられているヨーロッパ——ヨーロッパはグローバルな宗教比較についての最近の研究では、大規模な非教会化によって特徴づけられているために、ポスト宗教的傾向をもった特殊事例としてしばしば現れる——においてすら、さまざまな生活世界のなかに多くの宗教が見いだされうる⁴⁰。現代の神々の痕跡に遭遇するためには、ひとは唯一のヨーロッパ的近代についての大々的な一般化的仮定を放棄し、ヨーロッパの数え切れないマイクロ世界の矛盾を含んだ多様性を感得しさえすればよい。

かつてキリスト教的に正当な宗教実践と見なされたり、あるいは「迷信」と見なされたりしたものは、多くの生活世界において引き続き現前してい

³⁸ これについては、以下の研究を参照のこと。Robert Wuthnow, *Rediscovering the Sacred. Perspectives on Religion in Contemporary Society*. Grand Rapids 1992; ders., *God and Mammon in America*. New York 1994.

³⁹ Pamela Voekel, *Alone before God. The Religious Origins of Modernity in Mexico*. Durham 2002.

⁴⁰ これについては、Kallscheuer (1996) と Greeley (2002) を参照のこと。

る。その多様性の幅はここでは、魔術的なやり方や奇跡的な癒しを伴う神靈的な代替医療から、占星術的に計算された投資の決定にまで及んでいる。神学者ならびに他の学問的な宗教専門家によって好んで標されてきた、キリスト教的象徴世界と他の——「異教的」古代のものであれ、「新異教的」近代のものであれ——諸宗教の象徴世界との間の鋭い分離線は、これを踏み越えることがますますできるようになっている。日曜日ごとにミサに行く教会に忠実なスイスのカトリック信者の四分の一以上が、キリスト教の伝統的な終末論的表象を仏教的な輪廻転生の信仰と結びつけることに、いささかの困難も感じていない。些細なことのように聞こえるが、しかしこれは宗教診断的にはかなり重要性をもっている。宗教を学問的に解釈する学者が、いらつくほど縁遠く、理解できない符号、痕跡、指標などを厳密に研究すればするほど、彼らはますます繊細かつ重大な宗教的相違を発見する。チュービンゲンの民俗学者トーマス・ハウシルトは、南イタリアのバシリカタにある住民2000人の地、リパカンディダに13年間生活した。「参与的な民俗学」の方法は、探索されるべき宗教的世界に彼を深く巻き込んだが、ハウシルトはその方法を用いて、すぐに太古の呪術的なやり方が根強く存在していることを認識した。それは民間宗教の他の伝統と同じように、なるほど覆い隠されてはいるが、効力を失効させることのできないものである。サン・ドナテッロは「正規の教会」によっては認知されてはいないが、ひとを裁いたり救ったりするこの聖者を崇める地元の祭儀のなかに、ハウシルトは聖別、結合、切り離しに関する呪術的な儀式と多くの神靈的な奇跡の癒しを見いだした。彼は近代的な田舎生活の見せかけの下に、除霊、神がかり的な弁舌、魔術が潜んでいるのを発見した。近代は機能合理的で、冷たくよそよそしいものとして堪えられてはいるものの、それが与える祝福に信頼を寄せない人々は、彼らに死、靈魂の飛翔、靈の休みなき働きを解明してくれる、天的な救済者たちに避難所を求めた。カトリック的なシャーマニズムは生ける者すべてに死者との注目すべき友好的な交わりを可能にした。そこにおいて宗教診断的に決定的に重要なことは、呪術者、奇跡的癒し家、手相見、ならびに彼らを手助けする人々が、「良き

カトリック教徒」であり、定期的に教会に通っていることである。聖体行列の際に、彼らは財布の奥深くまで手を突っ込み、比較的多額のお金を気前よく差し出すが、しかし司祭が寄付されたお金を管理することには異を唱える。むしろ彼らは聖者ドナト自身にこれをやって欲しいのである⁴¹。

古代的な働きをしている「民衆の敬虔」は、カトリックの南イタリアにおいてのみ保持されているものだとする異議申し立ては、当然といえば当然ではあるが、あまり説得力をもたない。魔術師がライブで人々の占いをするタロット占いの番組を、多くのテレビ局が大々的に日々放映しているのは、なにもベルルスコーニのイタリアに限ったことではない。むしろヨーロッパの現代の宗教についての他のミクロ的研究もまた、ニュー・エイジといった新宗教の運動や新しいオカルティズムが、とくにキリスト教的な象徴的コスモスからかなりの借用をしていることを認識せしめる。ドイツ企業の科学者たちの宗教的な心霊管理に関する研究において、宗教学者のアンsgar・イエディッケは、代替的ないろいろな宗教の信者、サイエントロジーの信奉者、ならびに断固キリスト教に批判的な反教会主義者たちに、さまざまなインタビューを行なったが、宗教に批判的な人たちですら自分たちを敬虔な意味探求者であると考えていた。彼らの告白は、「伝統的なキリスト教の宗教的要素は、しばしば仮定されているよりも文化的に安定しており、新しい象徴体系に対しても、近代的なシンクレティズムの印象下で現れるよりも大きな影響力を有している」⁴²、ということを示していた。

伝統的な宗教的大組織である教会の内部においても、矛盾しているように見える発展が観察されうる。すなわち、教会との距離が段々開いていく現象とは裏腹に、かつては距離を置いていた人々の間で教会の評判がよく

⁴¹ Thomas Hauschild, *Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik*. Gifkendorf, 2002.

⁴² Ansgar Jödicke, *Konfigurationen religiöser Symbolsysteme bei Chemikern. Eine semiotische Morphologie*. Konstanz 1999, 423.

なっているという新しい状況がある。外部的パースペクティブには好んで「ファンダメンタリスト」として表示され貶される、キリスト教的敬虔のある「ハード」で強い拘束力をもった形態が、さまざまなローマ・カトリック的環境において新しい魅力を獲得している。教会離脱の心構えはとくに活発に移動する、学歴や資格の備わった人々において強まっている。しかし離脱者の数が増加し中核となる教区環境が萎縮しているにもかかわらず、教会は全体としてみれば比較的安定した大組織であり、いまなお多くの人々が教会に非常に多くのことを期待している。教会は大抵のヨーロッパの社会において、伝統的な儀式上の独占権を保持してきており、また人生に方向づけを与えるような宗教的な意味解釈を伝達してくれるだろう、という期待感と向き合っている。教会の中心的なお祭りは、いまではつい百年ほど前よりもずっと大きな参加意識と集中力をもって祝われる。そして日曜日の労働や宗教的祝日をめぐる論争にもかかわらず、伝統的なキリスト教的時間秩序はどこでも真剣に疑問に付されることはない。教会やより小さなキリスト教共同体を見ても、「宗教的な場」で多くの躍動が認識されうる。回心は増加し、高度の結合力をもった小規模の自由教会は、その会員数を持続的に増やしている。

過去30年間に、宗教概念はインフレーションのごとく増加した。文化的と見なされうるあらゆる手口は、近年、暗黙的な宗教として解釈される。かつて信仰 (Credo) と信用 (Kredit), 罪の負債 (Sündenschuld) と銀行の債務 (Bankschulden), 神学 (Gotteslehre) と金銭理論 (Geldtheorie) を媒介しうる連関があるかどうかの分析がなされたが⁴³, 資本が細分化しつねに新たな場所に流入することと結びついて、グローバルな資本主義についての宗教理論的分析に対して、いまやこのような古い分析がもちだされてきている。すでにヴァルター・ベンヤミンが、おそらく1921年に執筆された断片のなかで、こう主張している。「資本主義のなかに宗教の姿を認

⁴³ Falk Wagner, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*. Stuttgart 1985.

めることができる。すなわち資本主義は、いわゆる宗教がかつてそれに答えを与えたのと同じ心配、葛藤、不安を癒すことに本質的に奉仕している」⁴⁴、と。マックス・ヴェーバー、エルンスト・トレルチ、ならびにリチャード・H・トーニーが、資本主義を促進する行動様式の禁欲的プロテスタンティズムの根源について、古典的な仕方で分析して以来、数多くの経済学者や文化科学者が、例えばその金銭に対する呪物視や特別の消費財のオーラ化ゆえに、近代資本主義を疑似宗教的祭儀として特徴づけることを試みてきた。けれどもこうした分析の多くは、神礼拝と資本への奉仕、聖者の肖像と銀行券とを、連想的に結びつけることに尽きている。「もし資本主義が一方の人を搾取し、また他方の人を利益を高めることで、債務を非対称的な関係へと傾けさせることに存しているとすれば、それは排他的かつ他者を排除する宗教であって、この宗教は、神は選ばれた者に対してのみ心と感覚をもっている、と仮定する。このような資本主義、それに奉仕する祭司、それが崇める神々、ならびにそれが捧げる犠牲は、わたしたちの間に存在している」⁴⁵。そうであるとすれば、資本主義的な市場経済についての経済学的理論を暗黙的な神学として再構築することのみが、首尾一貫したやり方である。ロバート・H・ネルソンは近代経済学の学問史において古い神学的な反省の図式を鑑定し⁴⁶、そして経済学史をいまや宗教理論的なパースペクティブにおいて解釈する⁴⁷。

⁴⁴ Walter Benjamin, *Fragmente vermischten Inhalts. Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik* (Gesammelte Schriften, Bd. 6). Hrsg. Von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1985, 100-103, Zitat: 100.

⁴⁵ Dirk Baecker, Einleitung, in: ders. (Hg.), *Kapitalismus als Religion*. Berlin 2003, 7-13, Zitat: 11.

⁴⁶ Robert H. Nelson, *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics*. Lanham 1991.

⁴⁷ Robert H. Nelson, *Economics as Religion from Samuelson to Chicago and Beyond*. University Park 2001.

資本主義を意味解明的な信仰の体系として解釈する彼の試みは、正当性への強い関心を反映している。他の作家たちにおいては、まさに逆になっている。近代資本主義に宗教的な結合力を帰することは、ここでは脱正当化への断固たる関心に従っている。資本主義的なグローバル化に付随する高い社会的コストと、救済のレトリックにおいて賞賛されたニュー・エコノミーの多くの急速な危機に直面して、資本主義的な目的合理性はきわめて非合理的なものであることが証明されるはずである。文化悲観主義的なサブテキストは、同時代人の消費主義を疑似宗教として叙述しようとする、さまざまな新しい試みのなかにも見いだされる。その場合、大規模なショッピング・モールは祭儀の場と見なされ、工場のアウトレット店はブランド信奉者の会衆の集う神殿と見なされる。現代の「カルト・マーケティング」に登場する若くて美しい刹那的な神々と神話的人物たちは、広告を演出に金のかかる意味の移転に変じたのである⁴⁸。

カルチュラル・スタディーズの専門家は、近年、民衆文化のなかに多くの宗教や宗教の代用物を見いだす。現代のポップ・ミュージックは、典礼文書からの引用、救済のモチーフ、救いのヒーロー、両性具有の天使的存在などを大いに糧としているので、宗教学者はそれらのうちの一定の形式のもの、例えばレイヴ・パーティー〔訳注：DJや演奏者が電子のダンス音楽やレイブ音楽を演奏するオールナイトのダンス・パーティー〕とかテクノ・イベント〔訳注：1990年代以降に現れた電子音楽による大集会〕を、この間に「一種の宗教」として解釈している⁴⁹。20世紀末のグローバルな書籍市場では、人類の起源に遡る魔術を操る破壊的英雄たち大成功を収めている。こうした大成功は、ハリー・ポッターのように、読者を「夢と現実との間の中間の領域」へと導き、現代の価値多元主義という相対主義的カオスのなかにある日常生活

⁴⁸ Norbert Bolz/David Bosshart, *Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes*. Düsseldorf 1995.

⁴⁹ Bernd Schwarze, *Die Religion der Rock- und Popmusik. Analysen und Interpretationen*. Stuttgart, Berlin, Köln 1997.

を、虚構で再魔術化することによって、明確な善と悪の区別を取り戻す⁵⁰。

古い宗教的な象徴世界の大衆的メディア化にとって、メディアが作り出した聖画像のささやかな日常的黙示録もまた、別の仕方で毎日のソープ番組のなかに存在している。ここでは世界中の標準的家族は、彼らの日常も多くの危機を孕んでおり、偶然的要因が複雑に絡まり合っているということを、シンプソン一家の人々から経験することによって、生き残りをかけた日々の闘いのなかで、平均的な破局を克服する術を学ぶのである⁵¹。

古典的な意味での宗教的素材が「ビジュアルな敬虔性」⁵²へとメディア的に処理されているとか、あるいはテレビのニュースや情報番組に、宗教的テーマが意義深く強められて現前しているということをもってはじめてというのではなく⁵³、むしろすでにテレビ文化が日常的儀式となったということが、そうこうするうちにメディア学者や神学者によって、神話的に安定した世界構成と宗教的宇宙化の変化として、あるいは宗教に類比的な新しい意味の統合として解釈されるようになった⁵⁴。

意味についての需要が増えているにもかかわらず、明確な意味を供給する資源が乏しいという状況は、多くの人々が生きる意味を探求している社会⁵⁵において、ますます多くの文化的な手口が「此岸的宗教」⁵⁶として解釈

⁵⁰ Gräb (2002), 137f.

⁵¹ David Dark, *Everyday Apocalypse: The Sacred Revealed in Radiohead, the Simpsons and Other Pop Culture Icons*. Grand Rapids 2002.

⁵² David Morgan, *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley 1998.

⁵³ Stewart M. Hoover, *Religion in the News. Faith and Journalism in American Public Discourse*. London 1998.

⁵⁴ Joan Kristin Bleicher, *Fernsehen als Mythos. Poetik eines narrativen Erkenntnisystems*. Opladen 1999; Günter Thomas, *Medien-Ritual-Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*. Frankfurt a.M. 1998; ders. (Hg.), *Religiöse Funktionen des Fernsehens. Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven*. Wiesbaden 2000.

⁵⁵ Norbert Bolz, *Die Sinngesellschaft*. Düsseldorf 1997.

されるという結果に導いた。たといそうした手口が偶然性の重圧からのわずかの負担軽減しか提供しないとしてもである。そうこうするうちに宗教学者たちは、現代のスポーツ文化も、宗教に類似した共同体化の儀式において、多くの個々人に新しい意味の地平を開示するという事実から、現代のスポーツ文化はどの程度その大きな魅力を獲得するのだろうか、と熱心に議論している⁵⁷。「意味マシンたる映画館」⁵⁸もまた、その偉大な映画のなかで、まったく多くの神々を生み出している。暴力的なスターウォーズの黙示録においては、少数の選ばれた善なる人々が優勢を誇る悪人たちに勝利するという、単純な全能性の幻想が逆行的に用いられており、そして過去20年間の映画館におけるほど天上に多くの守護天使が住んだことは、宗教史においてははかつてなかった。数え切れないほど多くの映画では、神の使者の他に悪しきサタンの人物が頻繁に登場する⁵⁹。

宗教は、数多くの現代社会において、多くの個人的ならびに集団的活動家にとって、きわめて重要な、それゆえ集中砲火を浴びせられる象徴資本であり続けている。多くの宗教の場は、神の戦士が暴力のための意気盛んな心構えを示すための、「聖戦」の戦場と化している。他のいろいろな場に

⁵⁶ Anne Honet/Roland Kurt/Jo Reichertz (Hg.), *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*. Konstanz 1999.

⁵⁷ これについてより突っ込んだものとしては、Moshe Zimmermann, *Die Religion des 20. Jahrhunderts: Der Sport*, in: *Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für Wolfgang Schieder*. Hrsg. Von Christof Dipper, Lutz Klinkhammer, Alexander Nützenadel. Berlin 2000, 331-350. 以下のものもまた参考のこと。Paul Jacobi/Heinz-Egon Rösch (Hg.), *Sport und Religion*. Mainz 1986; Robert J. Higgs, *God in the Stadium. Sports and Religion in America*. Lexington 1995.

⁵⁸ Jörg Herrmann, *Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film*. Gütersloh 2001.

⁵⁹ Albert J. Bergesen/Andrew W. Greeley, *God in the Movies*. New Brunswick 2000.

対する、とりわけ政治的な場に対する、「宗教的な場」の境界についての折衝は、絶えず行なわれる。宗教的言述と政治的言述の抗争に満ちた重層化は、決して多くのイスラム国家のみを規定するものではない。宗教的に誘発されたり強化されたりする価値抗争は、さまざまな西洋社会の政治的討論をも特徴づけている。急速に加速する科学的認識の勝利の産物、人間の生命の始めと終わりに関する新しい医療技術上の介入の可能性、ならびに原理的に可能な遺伝子工学的な介入、例えば再生的なクローンなどは、政治的論争の新たな道徳化の傾向を助長した。まさに生命政策をめぐる世界観的に感情化した論争は、新しい宗教的な文化闘争の特徴を獲得した。生命倫理的討論において、19世紀ならびに20世紀初頭の教派的な文化闘争との注目すべき連続性が知覚されうる。多くのプロテスタントならびにユダヤ教の神学者や哲学者は、教派特有の中心的な人間学的仮定ないし「人間像」に基づいて、ローマ・カトリックの神学者の大多数とは重大に異なった仕方で議論する。カトリックの神学者たちは、論争されている問題を解明するために、神によって与えられた自然法を、すなわち無制約的規範性を宗教的に開示することのできる唯一の源泉を、明確に指示するからである。生命倫理的討論に関与している人の敬虔なる真剣さと高度の道徳的敏感さからは、ここでは特殊な抗争を越えて共同^{ゲマインヴェーゼン}体の「価値の基礎」をめぐる究極的な宗教的論争が行われている、との憶測が成り立つ。世界観的に中立的な法治国家は倫理的に無関心な国家ではありえない。遅くとも自由主義的憲法秩序の規範的中心概念を解釈する際に、とりわけ人間の尊厳性の概念を解釈する際に、国家は解釈闘争における党派になるのである。

ヨーロッパの外部では、とりわけ両アメリカ、イスラム世界、ならびに大半のアフリカとアジアの社会においては、およそ1970年以降の宗教の場は、ドラマティックにも急速な変化のプロセスによって特徴づけられており、その抗争に満ちたダイナミズムをしばしば西洋の知識人は過小評価している。新たに宗教が供給するものをめぐる熾烈な闘争は、ますます多くの平信徒が全体性への渴望を強化された宗教の消費によって満足させようと欲する、ということによっても強められる⁶⁰。けれども競い合う神々の間

でエスカレートする一方の暴力は、インド亜大陸や多くのアフリカ諸国だけでなく、ヨーロッパのただ中においても、バルカンや北アイルランドでも増加している。新しい力強い宗教的運動はその大きな動員力を、とくにその攻撃的な宣教活動と、象徴的な文化闘争を劇化する際のその断固たる態度に負っている。しかしながら、「宗教的な場」での立場をめぐる多くの闘争は、純粹に場内部的なパースペクティブにおいては十分に解明されえない。競い合う行為者たちの承認をめぐる闘争は、宗教という象徴資本でもって同時に他の資本への通路も手に入れることができるという、これまでの経験と希望からそのダイナミズムを獲得している。例えば、宗教的な共同体化によって、コミュニタリアンな連帯性のネットワークが開示されるので、宗教的資本を通して社会的資本が入手され蓄積されることができる。宗教的な制度や組織は教育制度を築き上げ、禁欲的に方法化された生き方の様式を報償として与え、専門的能力の獲得によって社会的に躍進することを神の意にかなう生活の変化の総体として宣教するので、宗教資本はそれによってさらに文化的資本へと取り替えられうる。宗教が有する象徴的な意味資本は、最後に、強められたアイデンティティの心的資本へと変換されうる。宗教資本の付加価値は、ここでは新しい感情資本を獲得することができるという点に存している。

宗教的回心への心構えは、新しい信仰によって天上の宝だけではなく、地上の多くの資本も獲得できるという実存的な希望によっても、しばしばともに規定されるものである。すでにロジャー・バステードが、アフロ・ブラジル宗教に関する有名な研究において、多くの若い黒人のブラジル人はさまざまなカリスマ的なペンテコステ派のプロテスタンティズムを社会的躍進の宗教として知覚している、という事実を指摘していた。ペンテコステ派的なキリスト教の宗教的魅力は、ここで要求される厳格な社会道徳、例えばアルコールの断念といったことと、有徳的な生き方の理想とが、自己の状況の改善のための条件として認識されるということと密接に結びつ

⁶⁰ 全体を鳥瞰する上で非常に役に立つのは、Berger (1999) である。

いているという。「黒人にとって、何らかのプロテスタント的教派に所属することは、それ自体がひとつの前進である。プロテスタンティズムは書物の宗教であり、それゆえ読み書きのできる人々の宗教なので、文化的前進である。プロテスタンティズムはアメリカ合衆国の宗教であり、世界権力の宗教なのである。あらゆるレベルにおいてプロテスタントは躍進し中産階級に入る傾向をもっているため、社会的前進である。そして最後に、宗教的前進である」⁶¹。

英国の宗教社会学者のデビッド・マーティンは、ブラジルにおけるプロテスタントのペンテコステ派的な集団の勝利の進軍を見て、ペンテコスタリズムは大都会の密集のなかで周辺化された大衆に、明確に構造化された世界像を提供しただけではなく、古い信仰の信者たるカトリックから論争的に自己を区別することを通して、強いアイデンティティをもつのを手助けした、ということを描き出している⁶²。明白なことは、宗教的な行為者は周囲の世界に対する強い相違の意識を平信徒に仲介するとき、とくに成功を収めるということである。宗教的な象徴資本は、しっかりとした集団的アイデンティティのための重要な源泉であるため、それゆえ激しく争われている。宗教共同体のなかにいる人間は、神によって選ばれており、したがって外部の他の多くの人々とは異なっている、という感情をもつことによって、強い集団的アイデンティティと個人としては新しい力を獲得する。宗教的信仰は、自らを社会的発展の匿名の犠牲者として、周辺化され排除された者として体験する人々にとって、それが「力づけ」^{エンパワーメント}と新しい自我の強さを獲得するのを手助けするとき、とりわけ魅力的なものと思われるのである。集団的アイデンティティならびに強烈な個としての自我意識の最も重要な資源としての宗教資本——近現代の宗教の場に対するこのような見方によって、なぜ南アフリカではキリスト教会ならびに諸集団の多くの黒人会員は、彼らのカリスマ的なキリスト教性を太古の先祖崇拜的宗

⁶¹ Roger Bastide, *The African Religions of Brazil*. Baltimore 1978, 372.

⁶² D. Martin (1990), 65.

教への回帰とまた結びつけるのか、ということが理解可能となる。だが、「アイデンティティ」という悩ましい概念は、マンチェスターのヒンズー教徒、ロンドンのイスラム教徒、あるいはオックスフォードのアングリカン信者の、宗教上の実践方法が有する生活に役立つ意味を共感的に理解することにも適している。ますます多元主義的になり、「多文化的」な生活世界においては、つねにより多くの人々が相対立する文化的影響に晒されており、そして矛盾を含んだ役割が期待されるという事態に直面する。彼らは最高度に異質的なものを統合し、そして矛盾を含んださまざまに異なったもののつねに新たな総合として、個人的なアイデンティティを案出することができなければならない。おそらく生活的に体験された「霊性」は、アイデンティティを反省的に表現する一つの媒介であろう⁶³。

西洋の知識人は、大抵はさまざまなイスラム教、ユダヤ教、ならびにキリスト教のファンダメンタリズムを見ながら、20世紀末の宗教の場における変化のプロセスを知覚してきた。政治化したイスラム教は、彼らにはとくに攻撃的に拡張する宗教と思われる。しかしながら、キリスト教の妥当性が近代特有の危機に晒されているとする、長い時代にわたって言述を支配してきたステレオタイプの見方に対して、キリスト教もまた今日では拡張的なダイナミズムを展開しているという事実へと注意が向けさせられるべきである。ラテン・アメリカ、アフリカ、ならびに若干のアジア社会では、カリスマ的ならびにペンテコステ派的なキリスト教共同体が極度に強力な動員力を実証している。プロテスタントのカリスマ的指導者は、とりわけラテン・アメリカ、アフリカ、アジア、ならびに部分的には東ヨーロッ

⁶³ 英国の社会学者たちは、宗教的な共同体化や霊的实践がアイデンティティを強化する潜在的な力をもっていることを、英国におけるアングリカンの信徒、ローマ・カトリック信徒、ニュー・エイジの信奉者、ヒンズー教徒、ならびにイスラム教徒について指摘しようと試みている。Simon Coleman/Peter Collins (Hg.), *Religion, Identity and Change. British Perspectives on Global Transformations*. Adershot 2003.

パの宗教的な場でも、支配的な行為者として行動している。これまでの成長率が相対的に一定して持続すれば、カリスマ的なキリスト教の共同体は、数年のうちにすでにローマ・カトリックの「世界教会」よりも多くの教会員を数えることになるであろう⁶⁴。

カリスマ的なキリスト教の共同体は、聖霊による洗礼、幻聴、異言、熱狂主義的霊性などをもって、伝統的な教会制度に浸透するか、あるいは伝統的にはまったくそのうちに存在していなかった、宗教的な場で活動することによって、キリスト教的教派間ならびに教派内部の宗教的な象徴ならびに道徳的価値をめぐる抗争を激化させる。福音主義的ないしペンテコステ派的なプロテスタンティズムは、古典的な家族の価値を強め、ラテン・アメリカではカトリックの象徴体系によって補強された支配的なマッコ主義を批判し、厳格な勤労エートを奨励し、そしてそのときどきの社会から示威的に自己を区別しながら、信者に基本的な生命の危機に対する保護を提供する、濃密なコミュニタリアンの構造を形成する。こうしたプロテスタンティズムは聖書の直接的な明証性を強調し、逐語靈感説という古い教理によって、聖書のひとつひとつの言葉の無条件的な妥当性を要求することによって、北米の多くの主流派教会やヨーロッパの国民教会のそれとは一八〇度対立した、倫的方向づけを定式化する。アングリカンのコミュニティにおいて今日、^{ホモセクシュアル}同性愛者が牧師職に就いてよいかどうかをめぐる論争は、一方ではアメリカ合衆国とヨーロッパにおけるキリスト教的に特徴づけられた宗教の場と、他方ではアフリカにおける攻撃的な仕方でキリスト教化された宗教的な場との間の、新しい深い分極化を代表するものである。

結婚、家族、性の秩序、女性の解放、同性愛者の権利、ならびに性的自己規定に関する問いにおいて、キリスト教内部での論争はよりいっそう激しさを増すであろう。ヨーロッパとアメリカ合衆国における多くの教会幹部が振興している、宗教政策的に正しい世界教会運動のレトリックにもか

⁶⁴ 総括的には、Hollenweger (1997) を参照のこと。

かわらず、キリスト教史的な発展のダイナミズムは、新しい多元主義化のうねり、シスマ、ならびに「教会分裂」によって特徴づけられていると見てよかろう。なぜなら、今日多くの宗教の場で、宣伝活動家たちの断固として保守的なハードな宗教がとくに成功を収めているからである。このことは、一部は教皇をイコンのごとく放映するテレビのメディア宗教として、一部は拘束力をもった教理の権威的制度として自己を表現する、ローマ・カトリック教会を一瞥してのみ言えることではない。むしろ正統的なキリスト教においても、反自由主義的な神学者が大きな影響力を獲得している。国民と宗教の統一を神の意志とみなす古い考え方は、西欧的・啓蒙主義的な価値の方向づけ——つまり個人、合理主義、資本主義、個人主義という自由な自己規定——が近代の持続的危機に対して責任がある、という急進的で根本的な批判と同様、ここで更新されている。キリスト教的象徴についての断固たる保守的な解釈の新たな魅力は、さまざまな英語圏の社会的な場においても観察されうる。アメリカ合衆国と英国のプロテスタント神学の場においては、「新正統主義」の代弁者が影響力を強めている。19世紀ならびに20世紀の神学的保守主義者と違って、彼らは規範的と宣言されたプロテスタンティズムの原テキストへ立ち返ることをもはや要請しない。ロバート・ジェンソン、カール・ブラーテン、ジョージ・リンドベックといった新正統主義のプロテスタント神学者たちは、生産的な宗教総合において、むしろ福音主義的なカトリシズムとでもいふべきモデルを発展させている。この福音主義的カトリシズムの神学的アイデンティティにとっては、宗教改革者たちよりも、あるいはさらにフリードリヒ・ダニエル・エルンスト・シュライアーマッハーとかカール・バルトのような近現代プロテスタントの巨匠的思想家たちよりも、古代教会の教父たちのほうが重要なのである。彼らの新・正統主義は、宗教政策的な決然たる態度において、ジョン・ミルバンクの「ラディカル・オーソドクシー」やスタンレイ・ハワーフスのような「コミュニタリアン神学」によってさらに凌駕される。彼らは鋭いポストモダンの武器を用いて、神学的な場の闘争において、キリスト教的象徴と神学の伝統に対する解釈上の支配権を獲得し、

ならびに古典的な自由主義の自律性の考え方に対する根本批判を貫徹しようとして努めている。彼らは象徴的な差違の闘争を新しい一義性のパトスによって一層激しくするという狙いをもっている点で、宗教文化的な多元主義を真剣に受けとめているのである。

多くの宗教の場でますます多くの数の行為者が、レトリカルにエスカレートする戦略に従っているとすれば、象徴的抗争の急進化は回避しがたい。21世紀初頭のパンテオンでは、自由主義的なコンセンサスを得た神々は少数派に陥っている。多くの忘我的に野蛮な、力に取り憑かれた神々が、未来の複数の宗教の場において、新しいドラマティックな闘争を演出しており、そして暴力に訴える宗教的な心構えは、とくに敬虔な信者にとって、真実の神礼拝として現れるであろう。近代的な神々の場の概念を導入するために、ひとはブルデューの「場」を利用することが許されるであろうか。近代の多くの神々もまた承認をめぐる差別化の闘争を行なっている。彼らの争いは「唯一神論的な区別」⁶⁵という還元主義的な論理に従ってはいない。強烈な排除を強要するのは決して徹底的な唯一神論だけではない。多神教的な象徴世界においても、的確な区別と神々の差別化は必要である。なぜなら、神々が天上で活動すればするほど、関係の複雑さはそれだけますます高まり、そして内部的な秩序を余儀なくされるからである。近現代の神々の場においては、必ずしもすべての神々が同等なのではない。どの程度の承認を得られるかでヒエラルキーが形成され、崇拜の仕方についても細分化された範型ができあがる。区別をめぐるここでなされる闘争は、本物の宗教と偽物の宗教との相違に関する問いにも、避けがたい仕方でも接触する。攻撃的な民族的偶像は、個々の社会的集団や文化的解釈共同体の特殊な神々と、同一の地位を占めるべきであろうか。ユダヤ人の唯一の

⁶⁵ この概念と解釈の構想については、以下のものを参照のこと。Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München 1998; ders., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preise des Monotheismus*. München 2003.

普遍主義的な神は、キリスト教徒の神やイスラム教徒の神と同一なのであろうか。承認をめぐる神々の闘争はより激しくなり、いまにも新しい人身御供を要求しそうである。多くの新しい闘争的な神々に我が身を無防備に引き渡したくない人は、人道的な宗教と野蛮化する信仰的勢力との区別に関する古い規範的な問いを、新たに立てなければならない。