



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録 第3号 全1冊
Citation	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録, 3
Issue Date	2014-03-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95230
Type	conference proceedings
File Information	jscsh_003_all.pdf



ヨーロッパ神学史の新しい見方

日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録
第3号

2013年6月1日（土）14:00 - 17:00

日本基督教学会北海道支部

目 次

1. ブルトマンは脱政治的な神学者なのか?——1913 年と 1933 年の ルドルフ・ブルトマン——・・・・・・・・・・	深井智朗 1
2. ヴァイマルのなかのブルトマン、近代世界のなかの神学 ——深井智朗先生の御講演に対するコメント——・・・	佐藤貴史 37
3. 《神学史》的研究方法の妥当性と限界?——深井氏のブルトマン 解釈についての一断想——・・・・・・・・・・	安酸敏眞 52
おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・・・	68

ブルトマンは脱政治的な神学者なのか？
——1913 年と 1933 年のルドルフ・ブルトマン——

深井智朗

1. ルドルフ・ブルトマン——彼は政治的人間なのか、脱政治的な神学者なのか

フランクフルト・アン・オーデンの歴史家ガンゴルフ・ヒュービンガーは 1930 年代のドイツ・プロテスタンティズムとナショナリズムの関係についての研究の中で次のように述べている。「1930 年代のドイツ・ルター派がカール・バルトより脱政治的であり、ナチスよりであったという批判はあたっていない。そしてもちろんカール・バルトがナチズムに対する代表的な抵抗者であるという見方は 1933 年から 1945 年の戦争の歴史におけるドイツ・プロテスタンティズムの歴史についての脱政治的な解釈である。しかしだからと言って、いわゆるヴァイマルのフロント世代がナチズムの台頭と完全に断絶していたかと言えばそうではない。彼らの多くは、最初は誤解し、宗教的のみならず民族的な理由に基づく反ヴァイマルの故にナチズムに共感し、誤解が明らかになった後はそれを悔いつつ戦後を迎えた者と、ついにはその最初の誤解について悔い改めることはできないとしても、沈黙することさえできなかった者とに分かれたのである。」¹。これは短いが、1930 年代のドイツ・プロテ

¹ Gangolf Hübinger, Religion in den Sozialwissenschaften der Weimarer Republik, in: Friedrich Wilhelm Graf/ Klaus Große(hg.),

スタンティズム、とりわけドイツ・ルター派の神学者たちの政治的立場をきわめて適切に説明している文章ではないだろうか。

ドイツ・ルター派にとってのナチズムの問題は、ドイツ・ルター派のヴァイマル期における不遇な状態と深く関係している。1871年以降、ヴィルヘルム期ドイツで、ルター派は、宗教の問題を各ラントにおいて取り扱うべきなのか、あるいはそれはライヒの問題なのかという政治的な論争によって保守派とリベラリズムとに分裂、対立していたが、新しく生まれたライヒをルター的ドイツの伝統を受け継ぐ、プロテスタント国家として定義することについてはむしろ一致していた。しかしドイツ・ルター派にとって 1918/19 年の敗戦と革命後によって誕生した共和政は、そのデモクラタイゼーションの故に、共和政の故に、資本主義や個人主義、急激なアメリカ化の故に、ルター派的な政治的伝統とその支持基盤を失わせる、神学的にもその正統性を支持できない国家体制として保守派のみならず、リベラリズムの人々にとっても納得のできないものであった。

それはヴィルヘルム期に登場し、ヴァイマル期に開花した神学的運動である、いわゆる弁証法神学と呼ばれた雑誌『時の間』の編集同人たちを中心とするいわゆるフロント世代の神学者たちにとっても同様であった。ヴァイマルの政治体制に批判的でなかったのは、スイスから帰化したカール・バルトとカトリックの神学者、そしてこの時代「啓示同盟」と呼ばれたユダヤ人の神学者のみである²。それ故にドイツ・ルター派の神学者たちは、ほぼ例外なく、程度の差はあるが反ヴァイマルを掲げて登場し、またドイツ的なものへの回帰を主張したナチズムに一定の評価を与えたのである。もちろんこの評価は相対的であり、多くの神学者たちは、すぐにナチズムの正体を見抜き、過去の評価や支持を撤回し、最悪の場合でも沈黙

Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln 2007, 203.

² もちろんエルンスト・カントローヴィッチのような例外もある。

を守り通したのであるが、ドイツ・ルター派とナチズムの関係は複合的であり、図式化や単純化はできない。それではこのような中でいわゆるフロント世代に属するルター派の神学者ルドルフ・ブルトマンはどのような立場にあったのであろうか。

ハンス・ヨナスが書き残しているひとつのエピソードがある。1924年にマールブルクにやってきたハンナ・アーレントは友人のハンス・ヨナスと共にルドルフ・ブルトマンの新約聖書学の演習に参加していたことが知られている。それがこの時代の社会史的コンテクストの中で特別なことだと思われたのは、この2人だけがブルトマンの新約聖書学の演習に参加していたユダヤ人だったからであろう。この頃の反ユダヤ主義はまだ「極端なものではなかったが」³、それでもマールブルクにも国民社会主義青年グループやさまざまな政治的主張をもった保守派の政治的學生組合が存在していた。そのような中で、哲学専攻の學生が、ユダヤ的伝統には無自覚で、宗派意識からは自立していたとはいえ、あえて聖書學者であり、神學者であるブルトマンの「新約聖書」の演習に出席するのは、ヨナスが言う「反抗的ユダヤ人」であることを乗り越えて、ショーレムが言うように「挑発的な行為」に近いものだったかもしれない。

1925年のことであった。アーレントはブルトマンの演習に参加する決意をヨナスに伝えた⁴。しかしブルトマンの演習に参加するには「学期のはじまる前に、ブルトマンの面会時間に出向いて、演習参加について事前に許可を得る必要」⁵があった。そのためアーレント

³ Elisabeth Young-Bruehl, HANNA ARENDT: For Love of the World, 1982 Yale University Press (荒川幾男他訳『ハンナ・アーレント伝』晶文社) 107頁

⁴ Konrad Hammann, Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen 2009, 2012(3. Aufl.), 230.

⁵ Hans Jonas, Erinnerung. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander, Vorwort von Rachel Salamander, Geleitwort von Lore Jonas und hrg. und mit einem Nachwort versehen von Cristian Wiese, 2003 Frankfurt (盛永他訳『ハンス・ヨナス「回想録」』東信

はヨナスと共にこの面談に出かけた。当時ブルトマンは新進気鋭の新約学者として、マールブルクの同僚マルティン・ハイデガーと親しくなり⁶、アーレントと同じ 1924 年に神学部の実員外教授としてマールブルクにやってきたパウル・ティリッヒを同僚に迎え、もちろん反ユダヤ主義者ではないが、ルター派の神学者として、その学問的なリベラリズムとは別に、典型的なナショナル・コンサヴァティヴの立場にある神学者と人々からは見られており、アーレントがブルトマンの講義に参加する際に感じていた一抹の不安とはそのことであった。

共和政の時代のドイツ・ルター派のナショナル・コンサヴァティヴとは、神学的な立場の保守とリベラルという区別ではなく、「創造の秩序」と「二王国説」という考えを結び付け、それを現実の政治に適応する場合の立場を意味しており、ルターの伝統的な政治的立場を踏襲する者たちの総称であった。ナショナル・コンサヴァティヴの立場にある神学者たちは、ヴァイマル体制によってもたらされた共和制や資本主義はどの程度ルター派的であるかということにこだわったのであり、ヴィルヘルム期の政治体制に対して郷愁を感じるということにはなかったが、ヴァイマルの共和制に正統性を見出すことができなかった人々のことである。それに対してこの時代のルター派のリベラル・ナショナリストたちは、共和制を支持する側についた。それ故に政治的には「リベラル・ナショナリスト」が保守であり、「ナショナル・コンサヴァティヴ」が反体制側というようになった。

また「ナショナル・コンサヴァティヴ」は、既に述べた通り、ルター派の伝統にならい、宗教の問題をラントの専権事項と考え、伝統

堂) 84 頁。

⁶ 両者の往復書簡は近年まとめられ、出版された。Rudolf Bultmann/Martin Heidegger, Briefwechsel 1925-1975, hg. von Andreas Großmann und Christof Landmesser. Mit einem Geleitwort von Eberhard Jüngel, Vittorio Klostermann+Mohr Siebeck 2009.

的な教会と国家との関係を重んじ、「創造の秩序」と「二王国説」に基づく政治システムを基本的に肯定する立場であるが、この立場の神学者は、後にナチスと結びつくこともあったが、それ自体では過激で、極端な民族主義者というわけではなかった。「リベラル・ナショナリズム」は、それとは逆に宗教の問題は統一されたライヒの課題だと考え、またルター派という宗派意識からは自立し、プロテスタンティズムとしてのドイツの統合を考え、さらには伝統的なドイツ・ルター派が否定してきたデモクラシーや資本主義、共和制などに一定の理解や評価をすることができた神学者たちでもあった。

アーレントは、このような政治的状況の中で、マールブルクでは「ナショナル・コンサーバティヴ」の立場にあるとされていたブルトマンとの面接で⁷、「自分が何者であるか、また、ハイデガーのもとで哲学の研究をはじめたことを説明した」⁸。ブルトマンはそのようなアーレントの説明を慎重に、また丁寧聞いた後で、彼の演習に参加したいという「申し出を歓迎した」⁹。

けれどもアーレントはそれだけではなく、ヨナスによれば次のようにブルトマンに対して述べたという。「しかし、一つははじめからはっきりさせておきたいことがあります。私は反ユダヤ的言動を許しません」¹⁰。ブルトマンはこのアーレントのいささか礼儀を逸した、唐突な質問に対して次のように答えたという。「もしそんなことが起こっても、あなたと私が共同してそれを克服できると思います」¹¹。こうしてアーレントは「ブルトマンの突飛な弟子となった。」そしてブルトマンは 1933 年の混乱の中でその約束をアーレントに

⁷ この点については Konard Hammann, Rudolf Bultmann. Eine Biographie, 3. Aufl. 2012 (erneut durchgesehen und ergänzt), Tübingen 128ff.に詳しい。

⁸ ヨナス 前載書 84 頁。

⁹ 同上。

¹⁰ 同上。

¹¹ 同上。

対してだけではなく、全ての学生に対して守ろうとした。

ルドルフ・ブルトマンはしばしば実存論的神学者、あるいは聖書の脱神話化、実存論的解釈の提唱者として知られている。その意味は、第二次大戦中に大学の学問研究に打ち込み、1941年には後に「脱神話化」と呼ばれるようになる方法論の前提となる発表を学会で公にし、さらには同年『ヨハネによる福音書』を刊行するなど、政治的、社会的動向が大きく揺れ動く中で、そのような時代状況と切り離された学問としての神学の探求を貫いた神学者とみなされている、ということであろう。そしてその立場はしばしば同じ雑誌『時の間』の編集同人であった政治的神学者カール・バルトと比較される。しかし本当にそうなのであろうか。ブルトマンは脱政治的な神学者なのか。まだ脱神話化は非政治的な、純粹に解釈学的な次元の議論に過ぎなかったのであろうか。

これまでわが国の学界にはブルトマンの解釈学的な諸問題に関する業績が早い段階から紹介され、また優れた研究が続き、多くの著作が翻訳、紹介されている。しかしブルトマンの政治的立場、あるいは彼の時代精神との取組みについてほとんど紹介されないままできたように思う。そこでこの報告ではブルトマンの政治的な立場について、あるいはあえて言うならばブルトマンの「政治神学」について考えてみたい。

そのためにまず、あまり知られていないがナチスが全権を掌握した後ブルトマンが矢継ぎ早に公にした3つのテキストに注目して紹介してみたい¹²。すなわちブルトマンが1933年5月2日にマールブルク大学で「新約聖書学」の講義をはじめるとあって、特別に講義の予定を変更し、前日ベルリンで起こった出来事について行った短い演説「現代の状況における神学の課題」¹³、1933年4月7日

¹² これは「1933年のブルトマン—ルドルフ・ブルトマンとナチズム」というタイトルで新教出版社から翻訳出版される予定である。

¹³ Rudolf Bultmann, Die Aufgabe der Theologie in der gegen-

の「職業官吏再生法」を正面から批判した論考「教会の領域におけ

wärtigen Situation, Theologische Blätter, 12(1933) Nr. 6, 161~166. 1933年3月5日の総選挙で議席を百近く増やしたナチスはこの日ライヒの政治的権力を完全に掌握することになった。ドイツでも5月1日はもちろん労働者の日、メーデーであるが、この日はドイツにおいては「五月の木」(Maibaum)と呼ばれるキリスト化される以前のドイツ以来の習慣で、飾り立てた大木の周りで踊り、豊穡を祈願する祭りを祝う日でもある。教会はこの祭りを禁止したが、地方によっては次第にペンテコステと合わせて祝われるようになった。この「ドイツ的なもの」を想起する始原的な祭りの日に合わせて、ナチスはベルリンで50万を超える市民を動員し、反社会主義、反労働組合運動、反ユダヤ人などのスローガンをかけつけてデモをおこなった。労働組合の弾圧である。それは後に「血の5月」と呼ばれるようになったが、33人の死者と1200人を越える負傷者を出すこととなった。この日のデモは「五月の木」というドイツ的なものへの想起と熱狂の中で行われることによって、労働組合への弾圧という政治的な意図が上手に隠蔽されてしまった。翌日ナチスは全国の労働組合を非合法化し、ナチスを支持する「ドイツ労働戦線」を組織した。ブルトマンはこのデモに多くの大学生が参加したことを知り、以下に翻訳する特別講義を行ったのである。ブルトマンがこの講義を行った3日後、労働組合に続き今度は大学をはじめとする思想界、特にナチスがドイツ国民としてふさわしくない思想として指定した社会主義とユダヤ人の思想が弾圧された。それが有名なドイツ的ではないと宣伝された大量の書物の「焚書」であった。その時フランクフルトで焚書にあった一冊がパウル・ティリッヒの『社会主義的決断』である。ヴァイマルの神聖フロント世代の中でも、ナショナル・コンサヴァティヴの立場をとるブルトマンは、この講義の中で自ら述べているように、講義で政治的な見解を述べることはなかったが、この出来事ばかりは見過ごすことができなかつたのである。耳障りのよい、ナショナリズムを高揚させるスローガンに先導される民衆や学生、その危険性を十分に知りつつも沈黙する教会と大学、キリスト教のドグマが隠れ蓑となり、政治的に自由に利用されている現実、「嘘」や「欺瞞」、「不正」の前で「正論」を語らないジャーナリズムに対して、彼は神学者としての責任を静かに、しかも目立たない仕方、それにもかかわらず大胆に果たそうとした。

るアーリア条項」¹⁴、そして「創造者なる神への信仰」という説教である¹⁵。その後で次に、このようなブルトマンの政治的な立場は

¹⁴ Rudolf Bultmann, *Der Arier – Paragraph im Raum der Kirch*, in: *Theologische Blätter* 12, 1933, 12, 359-370. これは1933年4月7日の「職業官吏再生法」を正面から批判した論考である。この法律には「非アーリア人種」（同法3条）や「政治的に信用のできない者」（同法4条）を公務員から追放することによって公務員数を削減する趣旨（同法6条）が示されていた。しかしこの法律は肝心の非アーリア人種（ユダヤ人）の定義をしていなかったため、改めて4月11日に、「職業官吏再建法暫定施行令」が出された。それによれば「非アーリア人種」とはユダヤ人の事であると明言され、両親・祖父母のうち誰か一人でもユダヤ教徒であれば、その当人の信仰が何であれ、すべてユダヤ人となると定義されている。このユダヤ人の定義付けを一般に「アーリア条項」と呼ぶようになった。そしてこの定義は官吏におけるユダヤ人排除に用いらただけではなく、その後の反ユダヤ主義的な立法におけるユダヤ人の定義として用いられ、さらには大学や教会、職業団体や経済団体におけるユダヤ人の追放が行われる際にも、この「アーリア条項」に基づいて行われることになった。

この法律が制定されると、すぐに教会における聖職者にも「アーリア条項」は適応されるのか、という問題が教会と大学神学部で議論されることになった。各州の教会の聖職者養成に責任を持つ大学神学部はこの「アーリア条項」を含む「職業官吏再生法」についてさまざまな意見を表明することになった。とりわけプロイセン合同教会が非アーリア人は聖職者としての職務につくことができないという決議を行い、伝統的にプロイセンの決議が全てのラントの福音主義教会の態度決定となるようにという暗黙の通達をみなされた際に、ブルトマンの属するマールブルク大学は学部長であるハンス・フォン・ゾーデンの名のもとにこの決議が聖書的でもなく、宗教改革の伝統に照らしてみても不適切であることを表明した。しかしエアランゲン大学神学部教授会は9月25日付けで、この決議を支持するという声明を発表した。ブルトマンはこの事態を分析し、批判する論文を公けにした。具体的にはエアランゲン大学に続いて、ゲッティンゲン大学神学部教授会の声明、とりわけボッパミンの見解を強く批判するものである。

¹⁵ Rudolf Bultmann, *Der Glaube an Gott den Schöpfer*, in: *Evangelische Theologie*, 1(1934/35), 175-89. これは説教であったが、

いったいどのようにして確立されたのか、そのことを彼のアカデミック・キャリアのいわば出発点に遡って考えてみたい。すなわち1913年にブルトマンが書いた政治的、神学的論文に注目してみたい。

2. 1933 年のブルトマン、あるいは危機の時代における彼の政治的立場とその神学

1930年代のブルトマンの神学的立場は、一般的には彼が『時の間』の編集同人のひとりであったということから判断されてきた。ヴァイマールのフロント世代たちの神学雑誌『時の間』には、カール・バルト、フリードリヒ・ゴーガルテン、ゲオルク・メルツと言った事実上の三人の編集責任者、またエドゥアルト・トゥルンアイゼンのような協力者の他に、エーミル・ブルンナーやルドルフ・ブルトマンなどの当時の新進気鋭の「大学の神学者」たちが協力していたことが知られている。彼らも1933年になってカール・バルトが次々と他の編集同人たちに過激で、感情的な個人批判の論文や手紙を突きつけることによって解散するまではこのクライスの一員と見なされていた。

しかしブルンナーとブルトマンは、他のクライスのメンバーと違って、ヴィルヘルム世代の神学者に育てられただけではなく（そこまではみな共通の経験であるが）、その後も大学に残り、学位論文も教授資格論文も書いた「大学の神学者」であった。さらに言えば、ブルンナーは神学的な方法論に関して言えば、ヴィルヘルム世代と

『福音主義神学』の創刊号に掲載された。ブルトマンによれば、元来1934年7月1日（三位一体後第5主日）にマールブルクの大学礼拝堂でなされた説教に基づくものである。ブルトマンはここで聖書の解釈と教義的な主題という説教における重要な側面を逸脱しないように自制しながら、この時代の急務な問題、すなわち先の二つの論文や論考で彼が提起している、民族と教会、人種と信仰という問題に聖書的、神学的な視点からこの問題を論じている。

完全に決別していたが、ブルトマンの方は神学的にも、また彼の専門分野であった文献学的な研究の方法論上の問題においてもヴィルヘルム世代と完全に決別していたわけではない。すなわちブルトマンは、『時の間』の編集同人、あるいは協力者の中でも特異な存在であったことがわかる。

それではブルトマンの政治的な立場とはどのようなものであったのであろうか。ブルトマンの政治的な立場は本書の基本的にはヴィルヘルム世代がその基盤を構築したドイツ・ルター派の国家神学の枠組みを踏襲するものであったと言ってよい。それは「創造の秩序」と「二王国説」に基付いた政治神学である。

ブルトマンは、ヴィルヘルム世代のドイツ・ルター派の政治神学によって国家のグランドデザインが施されたライヒの終焉を目撃した世代である。具体的には 1914 年にはじまり、1918/19 年に起こった敗戦と革命の失敗、そしてヴァイマル共和国の成立であった。彼に教育を施したヴィルヘルム世代のドイツ・ルター派の神学者たちは「1871 年の理念」に従い、この戦争を擁護し、従来の政治神学を補強して新たに「1914 年の理念」を構築し、戦争の神聖性を強調したが、崩壊は現実のもとになった。

そこで崩壊したのはルター派の視点から見れば、二王国説の第二帝国ヴァージョンであったと言ってよい。すなわちオットー・フォン・ビスマルクと皇帝ヴィルヘルム一世、そして彼らのための政治神学を書き続けた正枢密顧問官であった神学者アドルフ・フォン・ハルナックと皇帝ヴィルヘルム二世がめざしていたのは、「王座と祭壇」の統合と呼ばれているが、より具体的に言えば、神学（とりわけドイツ・ルター派の伝統）と政治（すなわち支配の正統性の問題）の結合であった。つまりヴィルヘルム世代の神学的努力、またそれに対応する政治的努力とは、「神学の政治化」であり、他方「政治の神学化」だった。しかしこのヴィルヘルム期の構想はあの敗戦によって崩壊した。

さてこの敗戦はドイツ・ルター派に衝撃を与えた。なぜなら1918/19年の敗戦と革命が従来の政治神学とルター派教会の政治的立場に死亡診断書を書き、その代わりに誕生したのが「反プロテスタント的」で、「反ドイツ的」な共和政を主張するライヒだったからである。しかもその成立において政治的影響力を持ったのはルター一派ではなく、社会主義者の社会民主党とカトリックの政治組織としての中央党であった。それ故にドイツ・ルター派の主流派である保守層は、このヴァイマルでの共和国政府に対しては何らの信頼も期待もしていなかった。それどころか彼らは共和政と革命に対するネガティブ・キャンペーンを一斉に開始し、共和政と開始は「国民的な不幸」であり、「人民による支配が神の恩寵による政治に取って代わるなどということは啓蒙主義的背教」であり、「わが心の内なるパリ」ともう一度戦えと訴えたのである。二王国説と「創造の秩序」という政治倫理を持つドイツ・ルター派にとって「共和政」や「デモクラシー」、また人民の道徳を腐敗させる資本主義は、「西欧」が生み出した「愚かな、無神論的幻想」であり、「ドイツ精神」に反するものであった。

しかし実際には「王権」が喪失し、ドイツ・ルター派の政治的なプログラムは成立根拠を失うことになったのである。それは「神学を政治化」し、「政治を神学化」した神学者と政治家たちをいわば失業に追い込む事態の発生であり、1919年のヴァイマル憲法が現実のものとなってからは、彼らは急遽新しい政治神学を生み出さねばならなくなったのである。

その時保守的ルター派がもう実際には存在しない「王権」に代わって手を組むことにしたのが、この度の「王権」のように、一夜にして君主制から共和政へと転換してしまうものではない、流転する「国家」ではなく、歴史の中で相対的に不変だと考えられる「民族」であった。神学は連携の相手を「王権」ではなく、「民族」に切り替えたのである。これがヴァイマルの聖なる政治的精神のグラン

ドデザインである。そして「神によって措定され」、「神の手による原始的な創造物」である「民族」が政治神学の主題となったのである。これがナショナル・コンサヴァティヴの立場の神学と政治を基礎付けることになった民族主義的神学としての「ヴァイマルの創造の秩序」の神学の誕生である。

それに対して、不思議なことに、ヴィルヘルム世代の神学者の多くは、この民族の概念の再生を求める神学を受け入れると同時に、政治的には理性の共和主義者となった。つまり彼らはヴィルヘルム期においても、ヴァイマル期においても「リベラル・ナショナリスト」だったのである。

さらにもうひとつの神学のクライスがヴァイマル期には存在していた。それがカール・バルトとその周辺の神学者であった。彼らはヴィルヘルム世代の神学を批判し、意図せざる仕方で、あるいは第一次世界大戦の敗戦という現実がヴィルヘルム世代の神学と政治政策を葬り去ってくれたので、まさに何の努力もせずに、「突然、上から降ってきたような」自らの出番を得て、その時代の主流派へと駆け上ることになった。バルトは自らの社会主義的な信念と、また彼自身はスイス人であるが故に、ナショナリズムにも民族主義的な秩序の神学にも何らの関心もなく、むしろ、それら一切のものとは無関係に神学を開始する方法として、当時ユダヤ人神学者たち（たとえばゲルショム・ゲルハルト・ショーレムやマルティン・ブーバー、そして最後にはヴァルター・ベンヤミンなどもその議論に加わっているが）の間で流行していた彼らが得意な解決法である「啓示」から始める神学に近い神学とそれに基づく政治的発言を開始したのである。

神の自己啓示から始まる神学は、この地上のあらゆるもの、とりわけ政治システムを相対化するという意味でもっともラディカルな発想であった。そして彼らは政治的にはヴァイマルの共和政、とりわけ社会民主党の支持者であったので、彼らの立場は「ラディカ

ル・リベラリスト」と呼ばれるものである。

ヴァイマル期ドイツの大学神学部で学生たちを魅惑したのはラディカル・リベラリストたちの啓示神学と、そのようなラディカルな神学を生み出した彼らの政治神学であったが、その逆に教会の牧師たちとドイツ・ルター派を支える保守層を支配していたのは、リベラル・ナショナリストたちをも味方につけていたドイツ民族の神学としての「創造の秩序の神学」であり、ナショナル・コンサヴァティヴとリベラル・ナショナリストの連合であった。

ブルトマンはバルトなどのラディカル・リベラリストとは異なっていたが、他方で「創造の秩序の神学者」たちとも完全にひとつになることはなかった。それでもブルトマンはこの時代のナショナル・コンサヴァティヴの神学者たちと同じ精神を共有している。それ故にブルトマンの論調は、明らかにドイツ民族の宗教としてのドイツ・ルター派の「創造の秩序」や、民族性と宗教との関係において、伝統的な議論の枠組みを破壊するようなものではなく、その政治的議論はいわゆる「民族主義的」である。

ブルトマンの政治的・神学的立場は 1930 年代の諸文書、とりわけナチズムを批判した「現在の状況における神学の問題」における民族の問題や「創造の秩序」に関する議論から明らかである。彼は次のように述べている。「このような状況はさまざまな要因によって具体性を獲得することになります。これらの要因に含まれていることが、私たちが「創造の秩序」という言葉で呼んでいるものなのです。このような秩序によって、私たちは自分たちの人間性というものを人間一般ということではなくて、この民族、あるいはあの民族というように、具体的な民族に属しているあの人、この人というような仕方では理解するのです。つまり私たちは男であり、女であります。親であり、子であります。また若者であり、老人です。強い者であり、弱い者です。賢い者であり、愚かな者です。その他考えられるように具体的な者たちなのです。私たちがこのような創造の

秩序に中にあるという場合には、さらに私たちの民族性、あるいは国家の政治的な秩序がそこに含まれるわけですが、そこにおいてのみ、私たちの民族性は私たちの関心や行為の対象となるのです。私たちはこの創造の秩序の中で、民族とか国家が、優先順位をもって私たちと出会うと主張している場所について考察する必要はありません。また私たちが優先順位について語ることが意味のあることだとも思えません。またこのような順位の要求が厳密な意味で具体的な瞬間においてだけ決定され得るものなのかどうかを考える必要もないのです。今は、神が私たちを、この私たちの民族と国家の中に置いたという意味で、神への信仰と民族性とは積極的な関係になることに気づくことがあればそれば十分なのです。」¹⁶

あるいは「教会の領域におけるアーリア条項」の中でも次のように述べられている。「人種や民族を創造の事柄として保護することは、教会においては、それがこれらを自分自身において（すなわち教会において）結び合わせ、民族に対してその特別な使命を、その孤立化の負い目とともに告知することによってだけ可能である。」¹⁷つまり、ルター派の神学者ブルトマンは、創造の秩序の神学が、ドイツ民族やドイツのプロテスタンティズムの特殊性を主張することに何らの疑問も感じていない。しかし彼は、この創造の秩序が神の介入や、神の要求までも退ける政治的理論になることを批判しているのであり、それが 1930 年代の彼の体制批判の要となっている。すなわち彼は「創造者である神への信仰」という説教の中で「神の要求が場合によっては、まさにそのような秩序を無視し、中断し、犠牲にすることを求めることについて何も知らないのか。サマリヤ人がユダヤ人を助けたことを知らないのか」¹⁸と述べることもでき

¹⁶ Rudolf Bultmann, Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation, Theologische Blätter, 12(1933) Nr. 6, 170.

¹⁷ Rudolf Bultmann, Der Arier – Paragraph im Raum der Kirche, in: Theologische Blätter 12, 1933, 12, 364.

¹⁸ Rudolf Bultmann, Der Glaube an Gott den Schöpfer, in:

たのである。

つまりこう言って良いであろう。ブルトマンは一方でこの創造の秩序の神学への揺るがぬ確信の故に、変わることをないナショナル・コンサヴァティヴの神学者なのである。他方で彼は神の介入や人間の決断というこの時代の「啓示モチーフ」の流行をも理解できた分、バルトと共に『時の間』の編集同人でもあり得たのである。ここにブルトマンの政治的立場の特殊性がある。それはルター派保守主義から見れば、創造の秩序の神学を超えようとするラディカルイズムであり、逆にバルトなどの神学的アヴァンギャルドにとっては、保守的ルター派の政治神学の擁護に見えたのである。

しかしブルトマン自身は、創造の秩序と、二王国説が、神学の政治化だけではなく政治の宗教化までももたらし、現実の誠実を批判的に基礎付ける理論ではなく、政治的現実を説明するための神話となることを見逃すことはできなかったのであり、そのような時代の動向に対して、その国の教会と神学に責任を持つものとして「否」を主張したのである。

それはカール・バルトの「否」とは違う。バルトの政治的批判は、ブルトマンが自覚的にそこに立ち続けたドイツ・ルター派の歴史と社会的なコンテクストを超越した批判であり、それはスイス人であり、宗派意識の曖昧な独特な改革派であるバルトに独特の議論であり、民族性や社会的コンテクストを超えている分だけラディカルになったのである。ブルトマンが実存的で、政治的動向に対して沈黙し、大学と言う象牙の塔の中にこもり続けたなどということはない。むしろブルトマンは自らの宗教であり、ドイツの宗教であるルター派のコンテクストに即して、大変手厳しい、そして大変ラディカルな批判を、「否」をこの時代の政府に投げかけているのである。それどころかブルトマンは 1933 年にもっともはっきりとした政治的発言を行った神学者なのである。

3. ブルトマンの政治的、神学的立場の形成と 1913 年

それではブルトマンのこのような政治的立場はどのように形成されたのであろうか。1930 年代の政治的变化の中で突然生み出されたものであるのか。また彼の神学的立場とどのように関係しているのであろうか。結論を先取りして言うならば、こればブルトマンの変わることもない政治的確信であり、彼の神学的な立場の帰結であったのではないだろうか。その問題について考えるために、次に彼のアカデミック・キャリアの出発点、とりわけ 1913 年のブルトマンに注目してみたい。

1) 1913 年のブルトマン

ブルトマンのアカデミック・キャリアは 1912 年 7 月にマールブルク大学で行われた私講師就任に際しての講演に遡ると言ってもよいであろう。それは「原始キリスト教に対する終末論の意義」という講演で、それは彼自身がヴァルター・フィッシャーの書簡の中で述べている通り、その後の彼の「研究と、少なくとも大学神学部における彼自身の政治的立場を意図せざる仕方で語る」¹⁹ものであったと言ってよい。それは 1910 年の彼の学位論文である『パウロの説教文体とキユニコス派——ストアのディアトベリー』²⁰や 1912 年の教授資格論文である『モプスエスティアのテオドロスの釈義』²¹などの文献学的な歴史研究とは異なったひとつの政治的モチーフを

¹⁹ Bultmann an W. Fischer, 3. 8. 1912, in Universitätsbibliothek Gießen, Hs N. F. 137-18.

²⁰ Rudolf Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*(FRLANT 13), 1910; Nachdruck der 1. Aufl. 1984 mit einem Geleitwort von H. Hübner.

²¹ この論文は未刊行で、1984 年になって刊行された。Die Exegese des Theodor von Mopuestia, posthum hg. Von H. Feld und K. H. Schelke, 1984.

もっていた。それは、終末論は原始キリスト教、あるいはこの時代の宗教者の倫理や現世に対する態度にどれほどの影響力を持っていたのかという問題であり、具体的には終末論がもしトータルな現世批判というものであれば、宗教的言語は社会や既存の政治的勢力へのラディカルな否定や批判、少なくとも社会システムの再構築となり得るというものであった。もっともブルトマンはその主張を前面に出したのではなく、また直接的な政治的言語を、歴史的テキストの中から引き出したのでもない。この講演の隠された政治的モチーフを指摘したのはフリードリヒ・ゴーガルテンであるが、彼によれば、それは「語る者の実存」の中にある「政治的原テキスト」²²としてブルトマンの神学の中に存在している要素である。

この時代のブルトマンの学問的な立場をよく表しているのは1913年に『歴史と現代における宗教』、通称 RGG の初版に書かれた辞典項目「キリスト教の原始教団」であろう²³。これは宗教史派の神学事典であるが、この事典自体が学問における「事典政治」という言葉を生み出したほど、当時の正統派神学に対する、歴史研究の側からのチャレンジを試みる学問政治的なものであり、「キリスト教の原始教団」は全5巻の巨大な事典の中でも要となる項目のひとつであった。なぜならそれは伝統的な神学の「教会論」に対して、キリスト教宗教の開始をいわば社会史的な視点から説明するものだったからである。またそれはヴィルヘルム世代の神学者によって切り開かれた、聖書やキリスト教に対する歴史批評的な研究方法を継承するもので、この事典を読む者たちは、ブルトマンを、ヴィルヘルム世代の宗教史派の立場を継承し、担う新進気鋭の神学者とみなしていたに違いない。

しかしブルトマンの神学的、政治的な立場はそのように単純なも

²² Hermann Götz Göckeritz (hg.), Rudolf Bultmann – Friedrich Gorgarten. Briefwechsel 1921-1967, 2002, 89.

²³ Rudolf Bultmann, Art. Urgemeinde, christliche, RGG 1. Aufl. V. 1913, 1514-1523.

のではなかった。この時代のブルトマンの学問的、政治的な立場を理解するために参考になるのは、同じ 1913 年 9 月 29 日にブルトマンがオルデンプルクのいわゆる「自由協会」で行った講演、「神学という学と教会的実践」であろう²⁴。

ブルトマンがなぜこの時代の「自由協会」と関連をもっており、さらにこの講演がこの地域の牧師たちの雑誌『オルデンプルク教会新聞』に寄稿されたのかは十分に資料的に解明できない点であるが、他方でそれはブルトマンのこの時代の神学的、政治的立場をよく示している出来事でもある。というのも「自由協会」と『オルデンプルク教会新聞』はまったくその政治的立場を異にするものであったからである。

2) 『オルデンプルク教会新聞』への寄稿者としてのブルトマン

『オルデンプルク教会新聞』²⁵自体はオルデンプルクの主としてルター派の伝統にあった教会の機関紙であり、基本的には伝統的な国民教会制度を前提とし、ヴィルヘルム期ドイツの政治政策を後押しする教会の見解と、いわば「御用神学」としての大学神学部的神学者と教会指導者による政策の「後追い」となるような政治的状況の神学的解釈が掲載される新聞であった。

そのため 1913 年の『オルデンプルク教会新聞』も第一次大戦開戦前夜の政治的状況を反映している。たとえばオルデンプルクの教会監督であったライナー・バウムガルテンは、同紙の 1913 年 6 月

²⁴ Rudolf Bultmann, Theologische Wissenschaft und kirchliche Praxis, in: Oldenburgisches Kirchenblatt, 19(1913), Nr. 22, 123-127; Nr. 23, 133-135.

²⁵ 『オルデンプルク教会新聞』(Oldenburgisches Kirchenblatt)などの教会新聞の性格については拙著『十九世紀のドイツ・プロテスタンティズム—ヴィルヘルム期における神学の社会的機能についての研究』(教文館)で一部解明したのであるが、さらにこの時代の「ナショナル・コンサーヴァティヴ」という政治的立場との関係で解明する必要があると思われる。

号で、ドイツの領土問題といわゆる植民地政策について言及し、「西欧の食欲で恥知らずのデモクラシー」に対して、またロシアの脅威と「カデット〔立憲民主党のこと〕の愚かさと無謀な画策」に対して、ドイツ国民は戦わなければならないのであるが、これらの敵の正体は「仮面をかぶった二つの無神論」であり、教会はこの敵と戦い、ドイツという国家の正当性に対して道徳的な責任があるばかりではなく、諸地域に対するドイツ精神の拡大のためにも努力しなければならない、と述べている。さらにはそのために「ルターとその宗教改革の政治的意義を改めて考えねばならないのであるが、ルターの精神が今日の恥知らずのカトリック諸国、中途半端な改革の国〔おそらくはイングランドのことをさしているのであろう〕、社会主義を生み出した東の精神との戦いのために研究されねばならない」とまで言うのである。

それはこの時代のルター派保守主義の「国家神学」の典型的な議論である。ヴィルヘルム期ドイツの「国家神学」の形成は 1871 年のライヒ統一の神学的解釈に遡る。ライヒの統一という政治的出来事について、プロテスタンティズムの神学者たちは雄弁であった。またこの時代のルター派の牧師たちも同様であった。すなわちライヒ成立の神学的な解釈は、ドイツ・ルター派によって広められ、この時代のもっとも支配的な世論のひとつであった²⁶。また同時にプロテスタンティズムの神学者がこの事態について発言することは、社会からの要請という側面を持っていた。

ライヒの成立という出来事は、プロテスタン教会のみならず、ドイツ社会全体がその意味付けを求めた歴史的な出来事であり、その解釈がさまざまな立場から試みられたことは当然のことであった²⁷。

²⁶ Martin Greschat, Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918/19 (Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte Bd. 2), Witten 1974.

²⁷ Vgl. Hans-Ulrich Wehler, Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918 (=Deutsche Geschichte, hrsg. von Joachim Leuschner, Bd.9)

さらに言えばこの時代ライヒの政治的正統性のみならず、道義性や道徳的正統性も問われたのである。そのためライヒの成立についての歴史家や政治家たちの発言、すなわち政治的な解釈をしばしば目にするが、その種の政治的、哲学的な解釈だけがこの時代の世論の主要な傾向であったということはできない。わが国の研究ではこれまで十分に注目されてこなかったが、この歴史的な出来事を、人々は好んで「神学的に」解釈したのであるし、それが必要とされたのである。すなわち、このライヒは、カトリック国であるオーストリアとフランスを打ち破って成立したのだ、と「小ドイツ主義」を主張したドイツ国民協会寄りのリベラリストたちは主張したが、ドイツ・ルター派の神学者たちはこの主張に有効な援護射撃することができたし、それを惜しまなかったのである。

新しく生み出された国民国家ドイツは、何よりもナショナル・アイデンティティーを必要としていた。なぜこのようなラントによってドイツが国家として形成されるのかという問いへの答えである。またこの国家はフランスやイギリスに対するドイツ的な理念を必要としていたことも明らかである。既にカトリックであるオーストリアを排除した時点で、ドイツ語という共通言語によるナショナル・アイデンティティーの形成は意味を持たなくなっていた。そこで人々は、「ドイツ的なもの」の淵源は、16世紀にカトリックに対して戦い、近代的な自由の基礎を作上げたマルティン・ルターとその宗教改革に遡ると主張するようになったのである。その時マルティン・ルターは神学的にというよりは、政治的に再発見されるのである。そして神学と教会の側では、このようなルターの政治的な利用を裏付けるために、宗教改革とマルティン・ルターの研究を急速に再開したのである。この時代のルター研究の復興は国策とそれに呼応した世論の興隆によるものである。そこで政治的に再発見されたルターは、近代的なヨーロッパの起源であり、近代的自由の思想

の出発点であり、ドイツ精神の源流とされたのである。これをひとは「政治的ルター・ルネッサンス」と呼ぶことができるであろう。このような社会史的な視点なしには、この時代に急増したルター研究の意図を正しく理解することは出来ないであろう。

いずれにしても、新しく生み出されたライヒの成立の政治的な意味付けのためにプロテスタンティズムが出番を求められたのである。そしてこの神学的解釈は、「時代の流行の言葉」となり、新しく成立したライヒのナショナル・アイデンティティー形成のために、あるいはナショナリズムの高揚に貢献することになった。

しかしなぜライヒ成立の神学的な解釈はそこまで広まったのであろうか。人々はその時代の神学思想にそれほど精通していたのであろうか。神学的言語はそれほどまでにポピュラーなものであったのか。ライヒ成立のプロテスタント的な解釈の流行の理由は、実はその議論が大学のアカデミズムの中での神学的・哲学的な議論として普及しただけではなく、また学者たちの政治談義に終始しただけではなく、その解釈を聞いたり読んだりした牧師たちによって、毎週日曜日の礼拝でなされる説教を通して、人々により一般的な方法で、より大衆化した言語で解説され、流布されることになっていた、ということにこそ見出される²⁸。毎日曜日の教会の説教壇は、この時代のもっと有効な、最大のマス・メディアのひとつであったからである。

またこの時代の教会関係のさまざまな機関紙や新聞は、もっとも発行部数の多い出版物のひとつであった²⁹。ドイツ・プロテスタンティズムは宗教改革の時代に起こったかの時代のメディア戦争中に、偶然とも言える仕方でグーテンベルクの印刷技術革命と出会い以来、メディア・コントロールに長けた宗教となった。この時代のプロテ

²⁸ Paul Piechowski, Die Kriegspredigt von 1870/71, Leipzig 1917, 32

²⁹ Hans Hafenbrack, Geschichte des Evangelischen Pressdienstes. Evangelische Pressearbeit von 1848-1981, Bielefeld 2004, 216, 611.

スタンティズムにもその伝統は明らかに生きていた。『オグデンブルク教会新聞』もそのひとつであった。

それ故に、新しいライヒの成立がどのように人々に受け入れられ、理解されたのか、ということを知るためには、この時代の主要な政治的、哲学的な主張のみならず、近年のヴィルヘルム期の研究では通常「戦争神学」と呼ばれている神学者たちによるライヒ成立の神学的解釈を検討してみる必要があると考えられている³⁰。さらには、これまでほとんど省みられることのなかった「戦争説教」と呼ばれる、毎週の教会の講壇から語られた説教についても分析して見る必要がある³¹。それらの多くは印刷され、教会関係の機関誌や新聞を通して、教会に直接来ない人々にまで届けられたのである。

そこから次のような仮説を引き出すことができる。1871年のライヒ成立の出来事の政治的な意味は、政治的な暗号をそのうちに含んだ、神学的＝宗教的な言語によって説明され、また説教されたのである。その根本命題は、「プロテスタント的なドイツ」³²という視点である³³。それはきわめて単純な政治＝神学的な解釈であり、「文

³⁰ この点については Günther Brakelmann, *Kirche und Krieg: Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus*, in: ders., *Kirche in Konflikten ihrer Zeit*, München 1981, 92-127 を参照のこと。「戦争神学」と「戦争説教」についての分析はヴィルヘルム期の社会と宗教との関係を考える場合に重要な問題である。ドイツ・ルター派はこの問題をカトリックとルター派との間の宗教的な問題として説明しようとした。さらに重要なことは、それは単なる神学であっただけではなく、毎週の説教壇から語られることによって、大衆の言葉、大衆の戦争観となったからである。

³¹ この点については注 13 を参照のこと。

³² Vgl. Gangolf Hübinger, *Protestantische Kultur im wilhelminischen Deutschland*, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 16,1(1991), 174-199; Gottfried Maron, *Luther und die Germanisierung des Christentums*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 94(1983), 313-337.

³³ Karl Hammer, *Deutsche Kriegstheologie 1870-1918*, München

化的後進国であるカトリック諸国に対するプロテスタント的プロイセンの勝利」³⁴という見方であった³⁵。この時代の政治を宗派問題から解釈するという見方は、ドイツ語圏の各ラントの人々によってだけなされたことではないが、プロイセンが 1866 年にオーストリアに勝利し、さらに 1871 年にフランスに勝利し、その結果成立したライヒは、カトリック諸国へのプロテスタント国家の勝利、あるいはプロテスタント的な文化の優位性を証明する出来事としてシンボル化され、解釈されるようになったのである³⁶。

この時代のルター派で、政治的にも神学的にも保守勢力の立場にあったハレの組織神学者マルティン・ケーラーの「戦争神学」である。彼の小さなパンフレットはこの時代の「戦争神学」の様子を雄弁に語っている。彼が 1872 年の書いた「戦争神学」はこの時代のルター派保守勢力の論調を代表している。

ケーラーの「戦争神学」は『われわれの力の強力な源泉はどこにあるのか』と題されていた³⁷。彼は政治的に狭義のナショナリズム

1974(2.Aufl.), 32ff. またこの政治的出来事の宗教的な言語による解釈という点については Lucian Hölscher, *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich* (=Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte Bd. 46), Stuttgart 1989; ders., *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 250(1990), 595-630 を参照のこと。この解釈が求められたところにライヒの宗教としての意味付けがあったという見方は正しい。

³⁴ F. W. Graf, aaO. 26

³⁵ この見方はルター派の保守派のみならず、リベラリズムの神学者たちももっていた共通した見解である。

³⁶ この点については F・W・カッテンブッシュの詳細な分析を参照のこと。Friedrich Wilhelm Katzenbach, *Evangelische Theologie und Predigt im Ersten Weltkrieg*, in: ders., *Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern* (=Schriftenreihe zur Bayerischen Landgeschichte Bd. 70), München 1980, 380-393.

³⁷ Martin Kähler, *Wo sind die starken Wurzeln unserer Kraft?*

を退けるものの、実際には「敬虔なキリスト者としてドイツ皇帝に忠誠を誓うこと」³⁸、またプロイセン以後の国家形成に神学的な正当性が与えられるべきこと、さらには 1789 年以後、ドイツのルター派内部にも浸透してきた「1789 年の理念」は完全に払拭され、「われらの心の中にあるパリ」と呼ばれる道徳的な退廃から、ドイツを救い出すべきことを強調している。これはルター派内部の保守勢力の政治的な態度の特徴であり、フランス革命（すなわち「1789 年の理念」）こそ反キリスト教的な理念であり、これと「キリスト教的な隣国であるドイツは戦うべきだ」、という考えである。さらに、ルター派は、デモクラシー、啓蒙主義、人間中心主義、唯物主義、資本主義、無神論、そして共和制の理念などとも道徳的・政治的に戦うべきだとも主張されている³⁹。これこそが「われらの心の中にあるパリ」との戦いというこの時代に流行した標語の意味であり、この言葉は実は神学者ケーラーの著作に遡る。

ケーラーのこのパンフレットは比較的良く読まれ、短期間に増刷され、その結果この種の解釈は広くルター派教会内のみならず、一般ジャーナルを通して流布されることになり、教会の説教、機関紙、雑誌のみならず、さまざまなメディアによって⁴⁰、フランスと

Gedanken eines bekehrten Particularisten über die Begründung des Deutschen Kaiserreichs, in: Deutsche Blätter. Eine Monatsschrift für Staat, Kirche und soziales Leben(1872), 139-162, 284-314, 29-466; überarbeiteter und erweiterter Separatdruck unter dem Titel: Die starken Wurzeln unserer Kraft. Betrachtungen über die Begründung des Deutschen Kaiserreiches und seine septe Krise, Gotha 1872.

³⁸ M. Kähler, aaO. 453.

³⁹ このような見方を形成することになった神学者と牧師たちの神学的な理論構成については Klaus Müller-Salget, *Erzählungen für das Volk. Evangelische Pfarrer als Volksschriftsteller im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1984 を参照のこと。

⁴⁰ この時代の出版社や編集人の役割については Gottfried Mehnert(hrsg.), *Evangelische Presse. Geschichte und Erscheinungs-*

の戦争を「正義のための戦争」であったと主張するための神学的ロゴスとロジックとが用いられるようになった。

さらにはこの戦争は「道徳に基づいた」、「神の摂理に下にある戦争」であったという「戦争説教」がそこから展開され⁴¹、そのために「神に召されたビスマルク」⁴²という考え方が一般化し、「ドイツライヒ」という「神による国家の選び」についても語られるようになったのである。最終的には、フランスへの勝利は「神に従わない者、教会からの離反者への神の審判の手段」と解釈されたのであった⁴³。

1913年の『オルデンプルク教会新聞』は第一次大戦開戦前夜にあって、いわばこのようなナショナル・コンサヴァティヴを支える神学がもっとも盛んに論陣を張り、それによって人々のナショナリズムをドイツ・ルター派の聖なる政治的精神によって支えていたのである。ブルトマンの講演原稿はこの『オルデンプルク教会新聞』に掲載されたのである⁴⁴。

3) 自由協会」(Freien Vereinigung)での講演者としてのブルトマン

それに対して、この時代のオルデンプルクの「自由協会」は、このようなヴィルヘルム世代の思想、いわば 1871 年のドイツ統一の神学的な意義をなおも信じ、権威と伝統を重んじ、政治的にも、経済的にも、そして学問や文化においても閉塞状況を生み出している

bild von der Reformation bis zu Gegenwart, Bielefeld 1983 を参照のこと。

⁴¹ Vgl. P. Piechowski, Die Kriegspredigt von 1870/71, Leipzig 1917, 14f.

⁴² K. Kupisch, aaO. 54.

⁴³ M. Kähler, aaO. 7.

⁴⁴ このあたりの伝記的な記述については Konrad Hammann, Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen 2009, 2012 (3. Aufl.), 61f.

旧世代の思想と政治を、既存の政治的な枠組みの中で、それを壊さないような仕方でも批判した運動の総称で、教会と神学のコンテキストで言えば、ドイツ・ルター派とその神学の伝統の強い影響力を認めつつも、その中で新しい政治や文化の動向を受け止めなければならないと考えていた人々の活動であった。具体的には、ヴィルヘルム世代の神学も受け入れ、さらに後にアヴァンギャルド、あるいはフロント世代と呼ばれるようになる人々、あるいは社会主義者たちの動向の両方を受け取ったさまざまな文化的、政治的活動をも理解できるという立場であった。

このような「自由協会」の政治的立場は、この時代の政治的、文化的状況を反映し、それと深く関係していた。ブルトマンが講演したのはこの「自由協会」に属する牧師たちのグループ（Freien Vereinigung des Oldenburgischen General-Predigervereins）であった。

このような時代、すなわち、終わろうとしている時代と始まろうとしている時代の間で、古い権威主義的な時代の神学と、それを破壊し新しい時代へと向かおうとするアヴァンギャルドな神学とが、同じ課題を共有していた時代をアフル・クリストファーセンは「ユーゲント・シュティール時代の神学」と呼んでいる。「ユーゲント・シュティール」とは、フランスで言えば「アール・ヌーボーの時代の芸術」のことである。

ひとつのサンプルを取り上げて説明したい。1895 年にブリュッセルに完成したタッセル邸は、アール・ヌーボー様式を建築に適応したケースとして、その設計者であるビクトル・オルタの名を一躍世界に広めることになった。ビクトル・オルタやヴァン・ド・ヴェルドの活躍によってベルギーは一九世紀末、建築におけるアール・ヌーボーの中心地のひとつとみなされるようになった。しかしアール・ヌーボーと呼ばれた建築様式は「建築史上もっとも短命な様式」とも呼ばれている。それは 1900 年前後の特異な社会的・精神的

状況が生み出したスタイルであった。

一般にアール・ヌーボーの建築様式が見られるのは 1890 年から 1910 年の約 20 年という短い期間であると考えられており⁴⁵、アール・ヌーボーと呼ばれる他の芸術様式の運動よりもさらに短命である。この一九世紀末に始まった建築運動は、その後静かに歴史の舞台を去り、最終的には建築物そのものが第一次世界大戦によってその多くが破壊されてしまった。思想史研究の立場から言えば、それは戦争による建築物そのものの破壊と喪失であると同時に、第一次大戦の衝撃によるアール・ヌーボーの思想自体の破壊の経験でもあったといえることができるであろう。

このアール・ヌーボー建築は、他のアール・ヌーボーと呼ばれた芸術運動と同じように、二つの重なり合う時代の間で、その独自の様式を主張していた。ひとつは「19 世紀の権威主義的、家父長的な伝統的ヨーロッパ社会」であり、もうひとつはその「伝統的な時代のあとにやってきた、ヒエラルキーを失い、安定性を失い、しかしカオスの中に不思議な創造性と力を持っていた新しい時代」である。デボラ・シルヴァーマン言うように、アール・ヌーボーの特徴はこの異なった時代精神が重なり合う両義性にある⁴⁶。すなわちこの短い 20 年間、すなわち「ユーゲント・シュティール時代」は、過ぎ去り行くはずで（しかしまだ過ぎ去らない）旧世代と、来るべきはずで（しかしまだ来ていない）新世代の狭間にあった特別な時代である。それはこの時代のヨーロッパの社会や文化のさまざまな領域についても言えることであるが、同じように神学についても言えることである。世紀末における終末論的な意識と、新しい時代の予感の間で、また伝統と革新の間で、時代は揺れていたのである。

⁴⁵ Vgl. Peter Paret, *Berlin Secession: Modernism and Its Enemies in Imperial Germany*, Harvard University Press, 1980, 29-37.

⁴⁶ Debora L. Silverman, *Art Nouveau in Fin-de-Siècle France: Politics, Psychology and Style*. University of California Press, 1989, 21.

その中でこの両者を包含する独特の時代精神が生み出された。そこには「終り」と「始まり」が混在し、その両義性と混沌とが不思議な美と力、思想的創造性を生み出していた⁴⁷。

神学史の領域の用語で説明するならば、それはいわゆるヴィルヘルム期の社会のナショナル・アイデンティティーを生み出し、それを支えたいわゆる「リベラリズム神学」、あるいはこの時代の神学の総称として後に用いられた「文化プロテスタンティズム」の時代と、その神学へのラディカルな批判を試みた「弁証法神学」グループ、あるいは「神学的アヴァンギャルド」たちと呼ばれた世代の台頭の「間の時代」である。

従来の神学思想史の説明では、後者が突然現れて、後者は前者をラディカルに否定し、葬り去ったということになっているが、事実はそれほど単純ではない。神学的アヴァンギャルドたちは、リベラリズムの神学を完全に葬り去るための弔辞をいくつも書いたが、彼らにとってリベラリズムの神学者たちの多くは指導を受け、影響を受けた教師たちであった。つまり神学的アヴァンギャルドを生み出したのはリベラリズムの神学者たちなのである。それ故に、リベラリズムの神学者と神学的アヴァンギャルドたちは、最初から対立していたのではなく、多くの場合、同じ問題群の中で、共通の問題と取り組んでもいたのである。ところがある時両者は決定的な対立へと向うのである。

スティーヴン・エスクリットによればアール・ヌーボーの時代は、それ故に「両義的」な思想を生み出しただけでなく「世紀の転換期における芸術、デザイン、そして社会におけるあらゆる葛藤を体現していた」⁴⁸。アール・ヌーボーは「選良的であると同時に大衆的であり、私的であると同時に公的であり、保守的であると同時に

⁴⁷ Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France, 1880-1914*, Paris: Société universitaire d'editions et de librairie, 1955, 126ff.

⁴⁸ Stephen Escritt, *Art Nouveau*, London 2000, 6.

革新的、豊かであると同時に素朴、伝統的であると同時に近代的であった」⁴⁹。

ほぼ同じ時代のドイツで、同じように、終わろうとする時代と、始まろうとする時代の間で、まさに『時の間』で新しい神学運動が生み出されようとした。彼らは旧世代と新世代の狭間にあった。すなわちカール・バルトはリッチェル学派のヴィルヘルム・ヘルマンの影響のもとに、あるいはシュライアマハーとカントの影響のもとに、新しい神学的ラディカリズムを生み出したのである。フリードリヒ・ゴーガルテンはエルンスト・トレルチの弟子であったが、その時代の編集者オイゲン・ディーデリヒスに紹介されたセーレン・キェルケゴールの思想の影響のもと、トレルチとディーデリヒスの狭間にあって歴史主義をどのように克服して行くのか、という問題と取り組んでいたのである。バルトやゴーガルテン自身が、いわゆる十九世紀の伝統的な自由主義神学と彼自身が生み出した「神学的アヴァンギャルド」の時代の間「アール・ヌーボーの時代」を経験しているのである。

初期ブルトマンの政治的、神学的立場はまさにこの「アール・ヌーボーの時代の神学」であり、彼は生涯そこに留まり続けた。実はそれが 1933 年のブルトマンの政治的態度表明のための神学的設計図であった。しかしバルトやゴーガルテンはこの両義的で、曖昧な立場にはとどまることはできずに、この場所を去り、そしてより過激なフロント世代、あるいは神学的表現主義者となったのであった。

ブルトマンこの講演を行った「自由協会」とはそのような政治的性格をもった団体であったといつてよい。それは制度としての教会を自ら過激に批判し、教会の将来と社会主義の可能性を同一視していたバルトや、民族としてのドイツの将来とルターの宗教改革の精神との弁証法的な統合を試みようとしたゴーガルテンが、新しい時代を切り開くためにヴィルヘルム世代と激しく衝突し、それらを全

⁴⁹ aaO. 7.

面的に否定している姿とは大きく異なっている。ブルトマンはそれに対してヴィルヘルム世代の思想や政治的枠組みと新しい政治的諸動向とのゆるやかな結びつきの上に新しい改革の道を模索しようとしていた「自由協会」での自らの講演の原稿を、保守派の『オルデンブルク教会新聞』に寄稿することで、自らの教会と神学に対する批判を、語ろうと試みたのである。

もちろん「自由協会」の政治的立場はバルトやゴーガルテンにとっては中途半端な「偽善者の言葉」であってが、当時の一般的なルター派の人々にとって十分リベラルなものであったことを忘れてはならない。

4) ブルトマンの主張

それでは、この講演でのブルトマンの主張はどのようなものであったのだろうか。「神学という学と教会の実践」というこの講演は、具体的にはこの時代の神学教育、とりわけ聖書に対するいわゆる史的・批判的研究の適応によって生じる「教会の実践」と「学としての神学」、あるいは「歴史研究」との対立や緊張を取り扱ったものである。そしてそれに基づく神学教育の改革案と、教会がそれを十分に理解する必要性と緊急性を語ったものである。

ブルトマンによれば、学としての神学は、教会のいかなる実践とも無関係に営まれるのであり、「信仰」や「宗教心」は神学の前提ではないという。そのことは同時に、神学は信仰や人間の宗教性を基礎付けるものでもないし、逆にそれを否定したり、現代における信仰の不可能性を断言するようなものでもないのだという。それにもかかわらず、神学部は教会に聖職者をおくり出すために神学的教育をなしているし、神学は各ラントの教会の資格試験と接続していることからして、いわゆる教養市民層の純粹再生産という資格社会のシステムを担っているのである。このような中で神学と教会との関係はどのように理解すべきなのか、ということをブルトマンは真

摯に問うているのである。しかしこの問いに答えることは、当時の教会制度をまた神学部と教会との関係を破壊しかねないものであるから、非常にラディカルなものである。

ブルトマンはこの矛盾した関係の解決方法、問いに対する答えを彼が大きな影響を受けたヴィルヘルム世代の神学者ヴィルヘルム・ヘルマンの神学の中に見出したのである⁵⁰。ブルトマンは次のように述べている。すなわちプロテスタンの牧師が「救いの事実として、歴史的事実、すなわち時間空間のうちにその姿を現し、そのために歴史的な研究方法に従って取り扱われねばならない事実、そして学によってそれを信じるのが強制されたり、妨害されたりすることができるよう事実を考えているならば、プロテスタントの信仰について語ることはできない。……それは神への献身なのであって、知識でも意志でも、決断でもなく、神がわれわれの生に入り込むという事実……すなわち神の啓示によるのである。……それは学的方法によるのではなく、内的な生が聖書の生命と触れ合って、われわれの良心が神の声を聞き、その体験が信仰の根拠となる。」すなわちブルトマンは「問い」においてはラディカルであり、この時代の神学的アヴァンギャルドたちと問題意識を共有しているのであるが、「答え」においてはヴィルヘルム世代の神学を受け入れているのである。

ヘルマンは近代における形而上学批判や実証主義の台頭の中で、哲学や神学を守るための場所として、人間の「道德」の領域を設定し、神学を倫理化したアルブレヒト・リッチェルの学派の中で「リッチェル以上にリッチェル的な神学」と呼ばれたが、彼は啓示を奇跡や超現象的なものから区別し、「啓示とは内的な生に働きかけるもの」と考えた。彼はこの「内的な生」が人間の知(Wissen)を越えて良心(Gewissen)に働きかけ、そこで学としての神学が成立す

⁵⁰ ブルトマンとヘルマンとの関係については拙著『超越と認識——20世紀神学史における神認識の問題』（創文社）を参照のこと。

ると考えた。ブルトマンはこのヘルマンの『倫理学』における議論をほぼそのまま引用するかたちでこの講演を終えているのである。さらにこの講演の中で、ブルトマンのもうひとつの隠された政治的意図を見逃してはならないであろう。それは神学の自立性という問題である。ブルトマンが提示する教会の実践と大学における学としての神学との対立や矛盾の指摘は、もうひとつの政治的コンテキストをもっている。それは、この時代の大学神学部的神学と教会の実践の非学問的で無反省な結びつきの中では、政府の政治政策や文部行政の指導や影響を強く受ける神学部においては、神学が教会に対して政府の政策を裏付ける神学や政策を無批判に受け入れるための御用神学を提供するためのシステムになってしまう可能性がある、ということなのである。それ故にブルトマンは神学の自立性を強く主張し、神学を伝統や教会という制度からではなく、どこから始めるべきなのか、という問題とこの講演の中で取り組んでいるのである。その点では彼の考えは、大学神学部にも、当時の伝統的な教会制度にも批判的なものであり、その点においてこそ、ブルトマンはあの神学的アヴァンギャルドたちの問題意識と結びつくことができたのである。

神学的アヴァンギャルドたちはその問題意識を大学という制度の外から批判し、新しい教会の神学を生み出そうとしたのだが、ブルトマンは大学制度の中で同じ問題意識を持ち、新しい神学部的神学が必要だと考えたのである。その点では彼もまた神学的アヴァンギャルドたちの問題意識を理解することが出来たのであり、その後第一次大戦を経験し、『時の間』の同人たちのクライスに合流したのである。しかし彼らとの蜜月時代は短かった。彼の政治的、神学的立場は「自由協会」の枠組みから出たことはなかった。彼は生涯ヴィルヘルム世代の生み出した新約の文献学的研究をアヴァンギャルドたちの実存的な問いと結びつけることを考えたのであり、ヘルマンの神学をハイデガーによって補完し、彼の実存論的な神学、ない

しは「脱神話化」という方法論に行き着いたのである。

神学的アヴァンギャルドとしてのバルトは、神学は「神の自己啓示」から始まるのだとして、教会の伝統や大学神学部の神学的遺産からの切断を主張して、新しい時代の神学を開始しようとした。ブルトマンは神学と教会との伝統的な関係が御用神学を生み出す温床になっていると考え、両者を切断し、神学の自立性を主張したのである。前世代の神学と教会制度を批判し、神学の自立性を強調する点では両者は表面的には同じように見えるのであるが、ブルトマンにとって神学と教会との関係を結ぶ啓示はヴィルヘルム世代の神学者ヘルマンのそれと同じものであり、その考えを変えることはなかったのである。それ故にブルトマンは神学的アヴァンギャルドを問題意識としては理解することができたが、彼自身が神学的アヴァンギャルドであったと言うことはできないであろう。それ故にクライスの参加者による幸福な誤解の基に成立していた『時の間』は、1933年の政治的危機の中で、同人たちの政治的・神学的立場の差異に耐えられずに空中分解し、廃刊せざるを得なかったのである。

4. 保守革命論とルドルフ・ブルトマン

それでは、このように、実はブルトマンの政治的意識は 1913 年から 1933 年まで一貫していたと言ってよいであろう。ブルトマンの神学は、生涯あのアール・ヌーボーの時代の神学に見られるような両義性の中にあつたように、ブルトマンの政治的発言も、そのラディカルなナチズム批判と同時に民族性への絶対的な信頼をも兼ね備えるものであつた。それはまさに相対的にはナショナル・コンサーバティヴの神学者としてのブルトマンの姿である。

しかしもう少しこの時代の精神史や政治史へと視野を広げて、またマールブルクの神学者としてのブルトマンの個人史に注目して、彼の政治的立場を分析するならば、より具体的には、彼の政治的発

言は、この時代のドイツ・ルター派のナショナル・コンサヴァティヴの神学者たちが共有していた、今日で言うならば「保守革命論」の立場に基づく政治的判断と言ってよいのではないだろうか。彼が1913年以来持ち続けた政治的な立場はまさにマルティン・ハイデガーやトーマス・マンにも共通するこの時代の保守革命論と合致するし、そのような考えることで、ブルトマンの政治的発言はより良く理解され得るのではないだろうか。

既に述べた通り、彼の政治的立場を単純にナショナリズムと結びつけることや、まったく逆逆に彼の神学的立場からして、彼は他の『時の間』の編集同人たちのようなラディカル・リベラリズムと見なすこともできない。この両極端な解釈を避けて、彼の政治的立場を解釈するためには、この時代の思想の分析として近年注目されてきた、いわゆる保守革命論の影響、あるいはその枠組みでの解釈を試みることはできないであろうか。

ヴァイマル期に流行し、驚くほど広い領域で、そのすべてを把握することが困難な程に多義的な意味内容を持った思想のひとつに「保守革命」論がある。それはもっとも広く解釈するならば、この時代における「国民社会主義」とは一線を画する保守思想の総称ということになる⁵¹。そこでアルミン・モーラーはこれらの運動を整理して⁵²、1950年の『保守革命』で多義的な「保守革命」の運動を五つに分類している。第1に「フェルキッシュな」グループ、第2

⁵¹ 青地伯水編『ドイツ保守革命』松籟社。

⁵² 具体的には「保守革命」という言葉は、「アルミン・モーラーが1950年に刊行された『ドイツにおける保守革命 1918-1932年』で用いた、ヴァイマル期の政治的、思想的動向を説明する概念であるが、言葉自体はフーゴ・フォン・ホフマンシュタールが「国民の精神的空間としての著作」という講演の中で用いられた言葉に由来するものだと言われている。しかしその後は「保守革命」という言葉自体は、さまざまな思想家、運動家たちによって用いられ、それぞれの政治的主張を説明するために用いられていた。

に「青年保守主義を主張するグループ、第3にいわゆる「ナショナル・ボルシェヴィズム」、第4に「同盟青年」グループ、そして第5にラントフォルク運動である。これら全てはドイツ・ルター派の支持団体であり、その構成員とドイツ・ルター派とは限りなく重なっている。

これらの運動は「保守」と「革命」という一般的に考えるならば対立する概念を結びつけていることから明らかなように、そこには理論性や一貫性はなく、1918/19年の革命、敗戦、そしてヴィルヘルム期の終焉と新しい共和国の成立以後、ますます混迷する社会への危機感から生まれた運動理念、あるいは時代分析のためのツールである。

「保守革命」論の特徴は、大抵「反ヴェルサイユ体制＝反共和国」という『国民的』理論から出発し、以下のような6つの特徴を共有していると言われている。第1に彼らは「西欧」に対する批判や反対を主張するナショナリズムであり、第2にこの「反西欧」の「ナショナリズム」は、その形態や内容はさまざまなのであるが、それぞれの「社会主義」理論と結びついている。それはその当時の流行の「ナショナリズムと社会主義の統一」という考え方である。第3にその「社会主義」は、階級闘争の問題ではなく「国民(Nation)」の理論によって規定されており、マルクス主義的な社会主義にはむしろ批判的だということである。第4に、ヴェルサイユ体制＝共和国の政治への批判は、具体的にはリベラリズムの克服、デモクラシーや資本主義、個人主義や議会主義への批判へと結びつく。第5に「その未来像は」、「初期資本主義的な社会関係」が望ましいものと考えられている。そして最後に、彼らは反共和国政府であるが、帝政期ドイツに回帰することを望んでいるわけではなく、工業化を容認し、それがもたらす社会的ならびに心理的な影響に対して「選択的にのぞむ」ものだという⁵³。

⁵³ 蔭山宏『ワイマール文化とファシズム』みすず書房 145頁以下。

マールブルクのルター派神学者ブルトマンの政治的立場は、巨視的にはこの時代のマルティン・ハイデガーやパウル・ティリヒ、パウル・アルトハウスなどと同じように、広義の保守革命論というこの時代の精神を共有している。これまで見てきた通り、彼の政治的立場は、彼の神学的リベラリズムからも、ルター派的伝統であるナショナル・コンサヴァティヴからも、『時の間』から『今日の神学的実存』へと転回したラディカル・リベラリストの立場からも引き出せない。いずれの帰結とも言えない。むしろこの時代の保守革命論と多くの共通性を持っている。そしてそのように考えるなら、彼が 1930 年代にナチズムに批判的な諸論考の中で、それとは区別しにくい独特の民族主義的な発言を展開していることも理解できる。

「国民社会主義」ではない保守主義の総称である保守革命論は、まさにナチス的ではない民族主義をドイツ・ルター派の中で、反ナチズムのコンテクストの中で可能にしているのである。彼は神学的な意味での民族主義に固守しナチズムを批判したのである。それがナチスと戦わずに亡命知識人となったティリヒとも、ナチズムへの過度な思想的関与が戦後問題になったアルトハウスとも違った、ナチズムの時代に戦う姿勢を貫いた政治的神学者ブルトマンの政治的背景と言い得ないであろうか。

このような考えることができるとすれば、ブルトマンは確かに、その神学的立場の帰結とは無関係に保守革命論の立場にあったという点では、非政治的神学者であり、他方で明確な反ヴァイマルの立場を彼のルター派的民族主義の理念に基づいて主張したという点では政治的な人間であった。また彼は最初のナチズムへの幻想が誤りであったと分かった時点で、他の多くのナチズムに協力した神学者とは違って、その問題性を正確に把握し、回心し、それを批判した点では神学者であった。

(ふかい・ともあき 金城学院大学教授)

[コメント1]

ヴァイマルのなかのブルトマン、近代世界のなかの神学 —深井智朗先生の御講演に対するコメント—

佐藤貴史

はじめに

ルドルフ・ブルトマンという名を聞いても、「脱神話化」というキーワードしか思い浮かべることができない筆者(佐藤)にとって、深井先生の御講演は初めて聞く話ばかりであり、きわめて多くの刺激に満ちていた。ブルトマンを取り巻く社会史的コンテクストの緻密な分析、当時の神学者集団の思想的違い、そしてもちろんブルトマンのテキストの読解など、そこから多くの議論を学ぶことができた。とはいえ、ブルトマンの良い読者ではない筆者(佐藤)では、御講演の内容に直接的な仕方で応答することはできない。それゆえ、ここでは御講演の内容に関するコメントや質問というよりも、筆者(佐藤)がその内容を聞いて考えた事柄や、そしてみずからの課題として引き受けなければならない論点について、T. レントルフやF. W. グラーフの研究も参照しながら述べてみたい。

1. Theologieggeschichte について

御講演とも内容的に密接な関係にある深井先生の御著書『ヴァイマルの聖なる政治的精神』(岩波書店、2012年)では、ドイツ思想史研究の重要な課題として、「ヴィルヘルム期からヴァイマル共和国の時代への転換期における神学の社会的機能」、神学と時代

精神の関係、時代の政治的動向が神学に与えた影響の検証があげられ、すべてとは言えないかもしれないが「多くのプロテスタンティズムの神学者たちはむしろ時代精神に対して雄弁であった」と書かれている¹。神学を時代精神、政治史、社会史のもとで読み解くことの重要性は、わたしが大学院生時代に先生から初めて聞いた重要な課題だと記憶している。この度の御講演も、上記の方法論的な問題意識のもとで議論されたものと考えてよいだろう。

またこのような方法論と呼応するのが、ミュンヘン大学の F. W. グラフのグループが雑誌 *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology* で展開し、その第一号の巻頭言において *Theologiegeschichte* という言葉で表現されている方法論であろう²。この概念をどのように訳すべきかは難しいところだが（たとえば「神学史的 - 社会史的方法」³）、彼の議論にしたがって少し説明すると、グラフによれば「神学のはっきりとした歴史的自己理解」と「神学的反省の歴史性」⁴に立脚した *Theologiegeschichte* は、*Dogmengeschichte* や *Kirchengeschichte* とは一線を画しながら、キリスト教神学と（政治や経済を含めた）社会の関係を扱おうとする歴史叙述の概念であると言う。

このような歴史的な知に基づいた *Theologiegeschichte* はドイツにおいて 18 世紀以降に始まるものであり、時代が 19 世紀へと移行

¹ 深井智朗『ヴァイマルの聖なる政治的精神 ドイツ・ナショナリズムとプロテスタンティズム』（岩波書店、2012 年）、23 頁。

² ここでの *Theologiegeschichte* の議論は以下の拙論と一部内容が重複している。「越境する歴史叙述——方法論をめぐる一断片——」（『聖学院大学総合研究所 Newsletter』Vol. 19-1、2009 年 5 月）。

³ 深井『ヴァイマルの聖なる政治的精神』、291 頁。

⁴ Richard Crouter, Friedrich Wilhelm Graf, Günter Meckenstock, “Editorial.□ *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology*, 1. Bd., 1.

するなかで「神学という学問の歴史」⁵は多くの神学者や歴史学者によって著され、同時にそれは「すぐれて現在的な連関」⁶によって規定されていた。すなわち「神学の歴史 (Theologiegeschichte) を媒介としながら、初期の神学史家たちは啓蒙主義の過程のなかにある学問理解の急速かつ劇的な変化を考察していた」⁷のである。彼らは、まさに 18 世紀の神学における変動を「神学的革命」や「思惟革命」として解釈していた⁸。

そして 19 世紀になるとすでに、Theologiegeschichte という概念はドイツのプロテスタント神学者たちによって「近代神学の歴史」⁹へと限定された。彼らは「キリスト教の歴史の時代区分」¹⁰を行うが、そこでは同時に「古プロテスタンティズム」と「新プロテスタンティズム」という区別もなされた。くわえて彼らは、Theologiegeschichte を「近代という地平における神学の多元化の歴史」¹¹、すなわち「近代적かつ市民的解放と超教派的で理性的な理想像」¹²から強い影響を受けた「新プロテスタンティズム」の歴史として構想したのであった。

啓蒙主義、ドイツ観念論、そしてロマン主義による神学的思惟の変化、近代の宗教批判、そしてそれに伴う社会の変動を視野におさめた Theologiegeschichte は、こうしてさらに文化史／文化科学的な意味においても理解されて行くことになる。*Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* もまた「神学の伝統、理念、そして概念が『近代精神』の歴史のなかにもっていた特別な重要性を明確に

⁵ Ibid., 3.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., 4.

¹⁰ Ibid., 5.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

することに寄与する」¹³ものである、とその雑誌の巻頭言には書かれている。

このような方法論を前提としたうえで初めて、「ブルトマンは脱政治的な神学者なのか」という問い、そして「ブルトマンの『政治神学』」を問うことが可能になるのだと考えられる。また、先生の御講演には「神学の政治化」「政治の神学化」という言葉もあるが、これもまた先に述べた方法論によって見えてくる問題だと思われる。

しかし、上記の議論を踏まえれば、神学の研究において「神学の政治化」「政治の神学化」という現象は、ドイツ・プロテスタンティズムあるいはドイツ・ルター派の特殊な現象と考えてよいのか、あるいは今後、神学の研究はこの社会史的方法によって（ドイツに限らず）塗り替えられていく可能性があるのかという問いが浮上してくる。同時に問いを少し広げるならば、わが国のドイツ神学(史)研究はなぜ社会史や政治史的背景、時代精神を捨象してしまった研究が多かったのかという疑問もわいてくる。つまり、単なる研究の遅れやテキストを入手することの難しさだけでなく、ここにも日本の神学(史)研究における社会史的背景が影響しているのだろうか。言い換えれば、Theologieggeschichte という方法論を日本にも当てはめて日本の神学史を研究することができるのかという問いが、日本のキリスト教神学者自身に向けて立てられると思われる。

2. 「宗教的な象徴言語の政治化」(F. W. グラーフ)について

先生の御講演には、先にも述べた「政治神学」「神学の政治化」「政治の神学化」だけでなく、「政治の宗教化」「戦争神学」といった言葉も出てくる。端的に言えば〈政治と宗教〉あるいは〈政治とキリスト教〉の関係が、ブルトマンの神学思想を一つの歴史的事例として把握するという作業を通して浮き彫りにされていると考えてよいだろう。もちろんそこには当時の社会史的状况や時代精神も

¹³ Ibid., 8.

含まれている。同時にこの両者の関係をめぐる問題は、現代においてもさまざまな地域で、そしてさまざまな現象として議論されていることは論を俟たない。最近、編者の一人としてグラーフが出版した『政治と宗教』の序論においても、この問題が扱われているので、以下その議論を少し追ってみよう。

世俗化テーゼの終焉は、宗教学の世界においてはすでに自明の前提となっていると言えよう。グラーフもまた、多くの近代社会が「諸宗教の永続的な活力と公的空間における宗教的アクターの帰還」¹⁴によって特徴づけられることを指摘している。J・ハーバマスは、このような事態を「ポスト世俗化社会」と呼んだ¹⁵。二人の議論は、近代ヨーロッパで生まれた〈政治と宗教の分離〉という偉大な思想がどれほど困難な試みであったかを示している。そもそも近代の宗教は現象的にもきわめて多面的な内容を含み、また概念的にもそれ自体のうちに容易に解消できない緊張をはらんでいる。近代の宗教は理解と解釈において大きな困難を抱えているという事実は、「宗教的な象徴言語の政治化」や「《支配と浄福》（ヤン・アスマン）に関する拡散した多くの合金作用」、そしてそこから生じる「政治化された宗教の多くの新しい形式」を見れば明白である¹⁶。

グラーフは、ヘーゲルの議論に依拠しながら次のように書いている。「宗教は儀式、礼拝、それによって生み出された社会化だけでなく、合理的にはほとんどコントロールできない幻想的なものへの傾倒でもあり、すなわち聖なる歴史、伝説、神話のなかでまったく別の現実性を今この場で現前するものとして想像する人間の並外れ

¹⁴ Friedrich Wilhelm Graf, "Einleitung" in *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, Friedrich Wilhelm Graf und Heinrich Meier (Hg.) (München: C.H.Beck, 2013), 7.

¹⁵ たとえば次の論文を参照されたい。Jürgen Habermas, "Religion in der Öffentlichkeit der »postsäkularen« Gesellschaft" in *Nach-metaphysisches Denken II* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012).

¹⁶ Graf, "Einleitung" in *Politik und Religion*, 9.

た能力でもある」¹⁷。また「宗教的神話は生の起源あるいは世界の始まりについて扱い、存在するすべてのものは神的創造へと帰される」¹⁸。神話であろうと伝説であろうと、宗教は人間に対して彼が生きている現実とは異なる世界を垣間見せる機能をもっている。そのような世界を作り上げるのが「宗教的な象徴言語」であるが、それは多様な解釈に開かれたものとして人間の想像力／創造力を刺激する。

解釈が多様であるという事実は、同時に同一の宗教のなかにもつねに多様性が存在していることを意味する。そうであればユダヤ教やキリスト教と言っても、一枚岩のごとき統一体を形成しているのではない。たとえば、それぞれの「宗教的な象徴言語は、その秩序を創設する能力を見れば、あらゆる規則のなかで敬虔さをもった生活態度に対して多かれ少なかれ強烈な影響を与えている生の構想としても理解することができる」¹⁹。もちろん、この事実もまた、さまざまな宗教や教派のなかに単純に一致や同質性を求めることができないことを示しているのである。

グラーフによれば、宗教的な象徴言語における解釈の多様性や開放性は「政治と宗教に関する緊張に満ちた主題領域」²⁰にも関わつ

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., 12.

²⁰ Ibid. 政治と宗教の関係は、両者の〈区別〉の問題とも深く関わっている。T. レントルフは、キリスト教理解にとって「差異化」や「区別」が重要な役割を果たしている点を指摘している。管見によれば、「差異化」は、「個別化」や「多元化」という類似概念とともに社会学においてもよく議論されているが、キリスト教が他の領域からみずからを区別すると同時に、キリスト教内部のなかでもほとんど無限に差異化と個別化をくり返しながらか、結果的に多元的なキリスト教が社会のなかで事実として、あるいは歴史的現象として存在している。キリスト教に限らず、宗教をさまざまな文化の複合的な統一体として考える場合、「区別」「差異化」「個別化」「多元化」の概念はきわめて有効な分析概念になるだ

ている。ユダヤ教、キリスト教、イスラームを例にとっても、その聖典においては人間の共同生活に関する法的ならびに道徳的な規則が多く語られており、ヨーロッパのキリスト教もまた多様な「社会教説」をもち、「政治的なものの倫理」や「社会における善き生活のイメージ」を独自の仕方でもって発展させてきたのである²¹。この問題を根本的に論じた書物として、E. トレルチの『キリスト教会および諸集団の社会教説』をあげることができる。

このような宗教史の理論的反省から得られる知見は、先生の御講演におけるブルトマンの神学的立場の問題と密接に関係するだろう。すなわち、ドイツ・ルター派の「創造の秩序」と「二王国説」の教説が、現実の政治においてはいかなる仕方でも解釈され、応用されるかという「政治神学」の問題である。「……ブルトマンはこの時代のナショナル・コンサーヴァティヴの神学者たちと同じ精神を共有している。それ故にブルトマンの論調は、明らかにドイツ民族の宗教としてのドイツ・ルター派の「創造の秩序」や、民族性と宗教との関係において、伝統的な議論の枠組みを破壊するようなものではなく、その政治的議論はいわゆる「民族主義的」である」（講演原稿からの引用）という指摘は、ブルトマンを題材としながら「宗教的な象徴言語の政治化」の問題を歴史的に明らかにしたものである。

宗教的な象徴言語は人間の限界や有限な生の傷つきやすさをわれわれに気づかせてくれることもあれば、専制的支配に対する抵抗の源泉となることもある。「なぜなら宗教的意識が超越的なものと関連づけられていることは……つねに現状を上回る終末論的あるいは

ろう。たとえば、次の研究を参照されたい。Trutz Rendtorff, "Religion im Christentum. Beobachtungen zum Status des neuzeitlichen Religionsbegriffs," *Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne. Festschrift für Ulrich Barth*, hg. von Roderich Barth, Claus-Dieter Osthöfener und Arnulf von Scheliha (Frankfurt: Peter Lang, 2005).

²¹ Graf, "Einleitung" in *Politik und Religion*, 13.

ユートピア的な余剰としても具体化されうるからである」²²。このような宗教的な象徴言語の機能は、ブルトマンが「政治的現実を説明するための神話」（講演原稿からの引用）に批判的に対峙した姿と重なるものであり、その主張が前面に出された訳ではないが、ブルトマンの学位論文や教授資格論文の内容にも通じる問題である。

もちろん宗教的な象徴言語は、まったく異なる仕方で機能する場合もある。「それは別の思想をもった者や別の信仰をもった者への憎しみのなかで具体化され、人々に対する軽蔑や不寛容を駆り立て、きわめて頑迷にして教義学的に硬直した世界像を生み出し、盲信的な傲慢へと流れ込んでいく」²³。その意味では、宗教とは「両義的」で「いつまでも危険」である²⁴。ドイツ・ルター派の宗教的な象徴言語もまた、この両義性と危険性のなかで政治化し、支配の正統性の問題と不即不離の関係にあったと考えることができよう。このような議論を踏まえると、先生の御講演は「宗教と政治」の一筋縄ではいかない関係をブルトマンの神学思想のなかに見たのであり、それはブルトマン神学の解釈にとどまるものではない。今日、神学のアクチュアリティを主張しようとすればするほど、〈政治的なもの〉は〈政治と宗教〉という近代的区別を難なく乗り越えて、神学の前に立ち塞がることを知らなければならないのである。

3. 「神学の自立性」について

ブルトマン神学の政治的意図として、「神学の自立性」という問題があったことも指摘されている。すなわち、「政府の政治政策や文部行政の指導や影響を強く受ける神学部においては、神学が教会に対して政府の政策を裏付ける神学や政策を無批判に受け入れるための御用神学を提供するためのシステムになってしまう可能性がある

²² Ibid., 14.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

る、ということなのである。それ故にブルトマンは神学の自立性を強く主張し、神学を伝統や教会という制度からではなく、どこから始めるべきなのか、という問題」と取り組み、「新しい神学部の神学」が必要だと考えていたと言う（講演原稿からの引用）。要するにブルトマンは「神学と教会との伝統的な関係が御用神学を生み出す温床になっていると考え、両者を切断し、神学の自立性を主張したのである」（講演原稿からの引用）。

「神学の自立性」の問題は、言い換えれば学としての神学の位置を問うことにつながる。これは、より大きな視点から見れば「近代における神学」という主題を言い表しているだろう。なぜなら神学が伝統的な教会の軛から解放されるという問題意識は、それ自体すぐれて近代的なものだからである。

T. レントルフは「神学の近代化は教義学の歴史化として始まる」²⁵と書いている。聖書の起源が歴史的に反省されることはそのまま教会の権威批判を意味するが、それは同時にみずからの時代に対する歴史意識を醸成し、神学的思考に自由をもたらししたのであった。教説を形成する者、そして彼を取り巻く社会的・個人的世界もまた「神学的反省の主題」²⁶になった。これにともない「宗教的確信の諸条件に関する文化的に反省された知」は一つの解釈学のかたちをとり、「神学の特殊近代的な形式」となる²⁷。また教説の内容と形式は区別される必要がある。「そこでは教説の根本的な意図は、変わることはない解釈学的基準点として、不変のものを形成するのに対して、教説のその都度の現実化は歴史的に変化するものを描いており、そのなかには教説にふさわしい実践への意図が見出される」²⁸。

²⁵ Trutz Rendtorff, “Einleitung. Theologie in der Moderne-Wege und Auswege□ in *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung*, Troeltsch-Studien, Bd. 5 (Gütersloh: Mohn, 1991), 19.

²⁶ Ibid., 20.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

歴史的に多元化する社会のなかで、なぜ特定の教説の内容が拘束力をもつのかという問い、言い換えれば「歴史的解釈学としての近代化はキリスト教教説がもつ規範性の問題を投げかけるのである」²⁹。

「神学の歴史化はその内容の道德化にいたる」³⁰とレントルフは言う。道德化は「歴史や歴史的变化を判断するための基準の必要性」³¹を指し示し、そのような基準は「教説のあり方の改良」³²について語られるとき運用されるのである。また道德化は「宗教の目的規定における一つの変化」³³を告げている。「教説の改良の目的は教説それ自体ではなく、教説が人間にとって何を意味し、何をもたらすのかということ、つまり啓蒙の言語を使えば人間の道德的な改良にある」³⁴。すなわち、教説はその機能において吟味されているのである。こうして神学の近代化は歴史化の観点から見れば変化する近代社会と教会、また道德化の視点を踏まえれば人間の道德的主体の議論と密接に結びつきながら、「近代における神学」という主題を形成していくのである。レントルフはさらに、「宗教の道德化はそこに内在する宗教理解によって新たな脱歴史化に行き着く」³⁵と述べている。「なぜなら宗教の道德的理解の観点においては本質的なものは人間、つまり人間性をもつ何らかの仕方での無時間的で普遍的なもののうちに固定されているからである」³⁶。

レントルフの議論は大変興味深いものであるが、これ以上彼の議論を追いかけることはやめよう。むしろ、このようなレントルフの指摘から御講演の内容のもつ理論的な意義がわかるだろう。第一に「神学の自立性」の問題は、神学の近代化＝教義学の歴史化という

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ Ibid., 21.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 22.

³⁶ Ibid.

長い歴史的プロセスのなかで、おのずと生じた必然的な課題だったのではないだろうか。ドイツという一国家の大学システムの問題とはいえ、そこにはつねに近代世界のなかで批判されざるをえなくなった教会の伝統や権威が透けて見えるのである。ブルトマンもまた、ますます先鋭化してゆく歴史主義の時代のなかで、教会の伝統や権威を相対化しながら「御用神学」に成り下がらない神学の可能性を探っていたのである。

第二に近代化のプロセスのなかで、教会の伝統と権威の相対化と同時に教会の教説も無批判に受け入れられなくなり、教説はその機能（「教説が人間にとって何を意味し、何をもたらすのか」）において測られるという事態が生じたが、それは神学が人間の道徳的改良につながることもあれば、支配の正統性を担保する機能をもつこともあるという事実を示している。もちろん古代においても神学が当時の支配体制を正当化する役割を担うことがあったと思うが、近代以降、プロテスタンティズムの誕生とともに、教義の解釈の幅が広くなればなるほど、政治と蜜月時代を築いてしまう可能性が大きくなったのではないだろうか。それは意図せずとも、そのような結果を招く危険性が増大したことを意味する。そもそも政治化することを意図しなくとも、「創造の秩序」と「二王国説」が〈民族〉の名のもとで語られ、一つの〈近代国家の政治システム〉を正当化するという事態は、古代や中世とは異なる神学の近代化がもたらした一つの帰結だと思われる。

以上二つの点にふれてみたが、Theologieggeschichte の方法に則った研究は、社会史や時代精神を考慮しながら当時の神学の機能を分析したものだと言えよう。しかし、T. レントルフが「近代化」（Modernisierung）「歴史化」（Historisierung）「道徳化」（Moralisierung）「脱歴史化」（Enthistorisierung）という概念装置によって近代神学の歴史を分析したように、Theologieggeschichte による研究の積み重ねは新たな理論的反省、

宗教の一般理論、分析概念を生み出すのだろうか。おそらく神学の機能の歴史的研究＝Theologiegeschichte は、このような問題意識を回避できないのではないか。もちろん、この問題は歴史的に研究することを重視する筆者（佐藤）に対しても向けられていることは言うまでもない。

4. ブルトマンの微妙な立場について

ブルトマンの微妙な立場が「アール・ヌーボーの時代の神学」（講演原稿からの引用）という言葉で表現され、彼は古いヴィルヘルム世代ともバルトのような過激なフロント世代とも通じながら、しかし両者から批判される可能性もあつた立場を保持していたのだと言えよう。このことについては、たとえば A. クリストファーセンも第二次世界大戦後に再開したティリッヒとブルトマンの関係を中心にしながら次のように述べている。

1948 年、彼〔ティリッヒ〕は戦後になって初めてふたたびドイツに渡った。マールブルクで、彼〔ティリッヒ〕はルドルフ・ブルトマンとも会った。4 年後ティリッヒは、彼らがいまでは「古い古典的ドイツの神学的伝統をもった二人の最後の生き残り」だという感情を当時分かち合ったことを思い起こした。ティリッヒはこのようなメランコリックな気持ちを伴った認識を、彼よりも若い世代との対比のなかで次のように短く述べている。「なぜなら戦いと戦争の年のなかで、シュライアマハーからトレルチにいたるまでの神学的展開を継続する機会を失ったがゆえに、彼らにとってその断絶はほとんど全体にわたるものだったからである」。似たようなことをティリッヒは、1949 年 1 月 10 日にマルティン・ニーメラーに対して述べた。にもかかわらず、その際彼はブルトマンも彼自身も「バルトから強い影響を受け」ており、彼ら二人は「けっして古いリベラリズムと同一視され」えなかったこ

とを付け加えたのである。リベラルな神学的伝統に根を下ろすと同時にその伝統からの批判的な離脱——このような近さと遠さの両義的で根本的な緊張のなかで、ブルトマンとティリッヒの神学的プロフィールははっきりと現われることになったのである³⁷。

神学的伝統の継承と批判という「両義的で根本的な緊張」のなかにあったブルトマンが描かれているが、この時代におけるブルトマンと同世代の神学者の特徴の一つであった「反歴史主義」の問題はブルトマンとどのような関係にあるのだろうか。

一般に神学的反歴史主義者たちは、歴史的思惟によっては相対化されえない思考の場を探したと言われている³⁸。彼らは新しい現実性理解を求め、ユダヤ教やキリスト教の終末論的シンボルや啓示論、そして神論を用いながら根本的に新しい時間理解や歴史理解を展開したのである。彼らはこのような企てによって、あらゆるものを歴史の相のもとで見る歴史主義をまさに〈超歴史〉によって克服しようとした。その場合、超歴史的なものをどこに見るかは思想家によってさまざまである。現在の瞬間、絶対的瞬間、終末論的現在、神の啓示、神の言葉——彼らは多様な語彙を駆使し、ときには新たに生み出しながら現実性を理解しようと努める。そして、このような反歴史主義的な試みがいかなる政治的意味をもっていたかが、課題となっているのだと思われるが、ブルトマンの場合はどのようなのだろうか。あるいは、これは御講演のなかにあった「脱神話化は非政治的な、純粹に解釈学的な次元の議論に過ぎなかったのでは

³⁷ Alf Christophersen, “Rudolf Bultmann (1884-1976) und Paul Tillich (1886-1965),” in *Klassiker der Theologie Bd. 2: Von Richard Simon bis Karl Rahner*, herausgegeben Friedrich Wilhelm Graf, München: Beck C. H., 2005, 190-191.

³⁸ この問題については以下の研究を参照されたい。Friedrich Wilhelm Graf, “Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik,” *Jahrbuch des Historischen Kollegs*, 2004.

ろうか」（講演原稿からの引用）という問いに結びつくかもしれない。

「保守革命」という概念自体がきわめて複雑な意味をもっているものの、そのなかにブルトマンをおくということは非常に興味深く、初めて耳にする議論であった。「保守革命」という概念が多義的であることを承知のうえで問いたいのは、ハイデガーの哲学も保守革命の思想を背景にしていると思うが、同時に彼はやはりナチス的なものと無縁ではなかったはずである——むしろ一時期積極的に関わった。それに対して、ブルトマンは保守革命の雰囲気と共有しながらも、ナチス的ではない民族主義にとどまることができたとあるが、その分岐点はどこにあったのだろうか。あるいは、ドイツ神学を考える際にナショナリズムをどのように処理するかという問題があると思うが、ブルトマンは相対的に見てナショナリズムの処理をうまくおこなった神学者だと言えるのだろうか。

おわりに

御講演の内容は、ブルトマン神学の政治的含意を解き明かすと同時に神学という学問の社会的機能を考察したものであった。そして、どのような神学が形成されるかという問題は、どのようなキリスト教理解が存在するか、さらにはどのような社会状況や政治的動向がキリスト教を取り巻いているかという問題と表裏一体であった。「宗教的な象徴言語」はさまざまな解釈を生み出すものであり、それはキリスト教内部にある差異化・個別化・多元化の原理とも無関係ではないだろう。宗教としてのキリスト教が複合的かつ統一的な〈歴史的現象〉であるならば、その現われ方はほとんど無限の可能性に開かれているのかもしれない。その意味では、基督教会に所属する者として、個別的かつ歴史的な事例を分析しながらも、最終的にそこにどのような複合的統一体としてのキリスト教理解が潜んでいるかという全体的問題にこそ、最大の注意が払われなければならない

いのではないだろうか。このような問題意識のもとで深井先生の御講演を振り返れば、ブルトマン神学を題材としながらも、神学やキリスト教がみずからのうちに抱えている両義的な機能や意味がかなりはっきりと浮き彫りになったと言えるだろう。

(さとう・たかし 北海学園大学准教授)

《神学史》的研究方法の妥当性と限界？
——深井氏のブルトマン解釈についての一断想——

安酸敏眞

深井智朗氏の「ブルトマンは脱政治的な神学者なのか？——1913年と 1933 年のルドルフ・ブルトマン」は、きわめて刺激的かつ啓発的な洞察に満ちた発題である。わが国における従来のブルトマン研究は、「弁証法神学」グループの一員でありながら、やがてバルトと袂を分かち、やがて新約聖書の非神話化を提唱した新約学者＝実存論的神学者という図式でブルトマンを捉えてきた。このような捉え方は決して間違いではなく、実際、ブルトマンは宗教史学派の系譜に掉さず新約学者としてアカデミック・キャリアをスタートし、1920 年代の初期にはカール・バルトやフリードリヒ・ゴーガルテンを中心とする「弁証法神学」の運動に関与し、また 20 年代前半から 30 年代半ばにかけて哲学者のマルティン・ハイデガーと肝胆相照らし、さらに 1940 年代に聖書の「非神話化」(Entmythologisierung)——深井氏はこれを「脱神話化」と呼んでおられるが、筆者は一般的慣例に従って「非神話化」と訳すことにする——のプログラムを提唱することによって、20 世紀のプロテスタント神学史にまさに一時代を画したドイツの実存論的神学者であった。しかしこのブルトマンを政治神学の文脈に位置づけて、し

かも「1913 年と 1933 年のルドルフ・ブルトマン」という問題設定のもとに考察することは、きわめて斬新かつ挑発的な試みである。

深井氏の今回の発題は、氏の一連のドイツ・プロテスタンティズム研究——近年の代表的なものを挙げると、『十九世紀のドイツ・プロテスタンティズム——ヴィルヘルム帝政期における神学の社会的機能についての研究』（教文館、2009 年）、『思想としての編集者』（新教出版社、2011 年）、『ヴァイマルの聖なる政治的精神——ドイツ・ナショナリズムとプロテスタンティズム』（岩波書店、2012 年）など——を背景に据えることによって、より説得力をもつものとして受け止めることができる。これらの著作に関しては、すでに『日本の神学』などにその分野の専門家による書評が載っているので、ここでは一切のコメントを控えるが、その意欲的な研究はわが国のキリスト教会に新風を吹き込み、またその研究スタイルもユニークである。もちろん、これは視野をわが国に限定した場合のことであって、世界的に見れば同種の研究は上げ潮に乗っている。ドイツの神学的学問状況にある程度通じている人には、深井氏がその著作のなかでしばしば言及される歴史家のガンゴルフ・ヒュービンガー（Gangolf Hübinger, 1950・）、異色の神学者フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフ（Friedrich Wilhelm Graf, 1948・）などの研究がすぐに思い浮かぶであろう。それにまた、1994 年にリチャード・E・クルーター、F・W・グラーフ、そしてギュンター・メッケンシュトックによって創刊された神学雑誌『近代神学史雑誌』*Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte/ Journal for the History of Modern Theology* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1994ff.) は、深井氏の研究と同類的な啓発的な論文や括目すべき資料・書評などを満載している。深井氏はこうしたドイツの学会の動向に歩調を合わせ、本場ドイツの学者たちに伍して矢継ぎ

早に研究成果を書物にして公刊してきておられるわけで、氏の活躍に対しては感嘆と羨望の念を禁じえない。

さて、今回の発題がとくに評者の興味を引くのは、深井氏がまずブルトマンを研究対象として取り上げられたことと、1913 年と 1933 年のテキストを問題とされたことである。その理由は、評者にとってブルトマンという神学者は深井氏の問題関心からは一番遠そうに思われたからである。しかし氏の発題を伺って、このような評者の先入見が見事に覆された。純学問的で脱政治的なスタンスを貫いたと思っていたブルトマンが、その神学のある局面においては、きわめて政治的な言動を行っていたことは有意義な発見であった。深井氏はまず 1933 年の 3 つのテキストを取り上げる。「現代の状況における神学の課題」、「教会の領域におけるアーリア条項」、「創造者なる神への信仰」がそれである。これらは「1933 年のブルトマン—ルドルフ・ブルトマンとナチズム」という表題で新教出版社から翻訳出版されるとのことなので、わが国の読者もいずれ詳細を知ることができるようになるであろうが、深井氏はこれらのテキストの分析を通じて、「ブルトマンが実存的で、政治的動向に対して沈黙し、大学と言う象牙の中にこもり続けたなどということはない。……それどころかブルトマンは 1933 年にもっともはっきりとした政治的発言を行った神学者なのである」との結論を導き出す。

ちなみに、1933 年がどういう年であったかという点、この年の 1 月 30 日にヒトラーが政権を奪取した。ヒトラーはケーニヒスベルクの軍管区付牧師のルートヴィヒ・ミュラーを「プロテスタント教会の問題に関するヒトラーの全権代理」に任命したが、エマヌエル・ヒルシュは即座にこれを支持した。ヒルシュはまた『ドイツのキリスト者の教會的意欲』*Das kirchliche Wollen der Deutsch Christen* を著して、ドイツ的キリスト者の正当性を神学的に擁護した。パウ

ル・アルトハウスは『教会のドイツ的時』*Die deutsche Stunde der Kirche*を刊行して、ドイツ的キリスト者の立場への共鳴を表明した。ゲルハルト・キッテルは6月にユダヤ人問題について公開講演を行い、この講演はのちに『ユダヤ人問題』*Die Judenfrage*として刊行された。一方ティリッヒはドイツの大学の教授職を解任され、アメリカに渡り、ユニオン神学校教授となった¹。バルトはいわゆる「教会闘争」の口火を切る『今日の神学的実存』*Theologische Existenz heute*を発表した。この年に教会内で焦眉の課題となった「アーリア条項」に対して、マールブルク大学神学部は10月、アーリア条項はキリスト教の教説とは一致しない旨の声明を公にしたが、この声明にブルトマン他20名の神学者が署名したのである。ところで、ブルトマンがそこで表明した政治的立場は、深井氏の見方によれば、「ブルトマンの変わることのない政治的確信であり、彼の神学的な立場の帰結であったのではないだろうか」という。そこから氏は、若き新約学者の卵のブルトマンが、1913年に『歴史と現代における宗教』（通称 RGG）の初版に執筆した辞典項目「キリスト教の原始教団」にまずわれわれの関心を向けさせ、しかるのち同年9月29日にブルトマンがオルデンプルクの「自由協会」で行った講演、「神学という学と教会的实践」の解析へと赴く。

深井氏は、講演がそこで執り行われた「自由協会」（Freie Vereinigung）と、その講演内容が活字となって表れたところの『オルデンプルク教会新聞』（Oldenburgisches Kirchenblatt）の神学的ならびに政治的立場を、ヴィルヘルム期ドイツの教会政治的な状況および文化的状況をしっかり踏まえて解析した上で、この当時の

¹ しかし厳密に言えば、ティリッヒは1933年から1937年まではまず客員教授にすぎず、1940年まで准教授であった。そののち、彼は1940年3月4日にアメリカ国籍も取得し、最終的にユニオン神学校で哲学的神学の正教授になった。

ブルトマンの政治=神学的な立場——それはまた彼が生涯を通じてとどまり続けた政治=神学的な立場でもあるという——を次のような両義的なものとして把握する。

それは制度としての教会を自ら過激に批判し、教会の将来と社会主義の可能性を同一視していたバルトや、民族としてのドイツの将来とルターの宗教改革の精神との弁証法的な統合を試みようとしたゴーガルテンが、新しい時代を切り開くためにヴィルヘルム世代と激しく衝突し、それらを全面的に否定している姿とは大きく異なっている。ブルトマンはそれに対してヴィルヘルム世代の思想や政治的枠組みと新しい政治的諸動向とのゆるやかな結びつきの上に新しい改革の道を模索しようとしていた「自由協会」での自らの講演を、保守派の『オルデンプルク教会新聞』に寄稿することで、自らの教会と神学に対する批判を、語ろうと試みたのである。

おそらく氏のこの見方は正しいと思われる。同じ「弁証法神学」の仲間でありながら、ブルトマンの政治=神学的スタンスが、スイス人のバルトのそれともドイツ・キリスト者に傾斜したゴーガルテンのそれとも異なっていたことは、20世紀のプロテスタント神学史に多少なりとも通じている人には明白であるが、氏はこのあたりの微妙な相違とそのよって来たる所以を、①ヴィルヘルム期とヴァイマル期への移行によって生じた神学的、政治的な地殻変動、②ドイツ・ルター派内部の「ナショナル・コンサヴァティヴ」と「リベラル・ナショナリスト」という対立図式、③ドイツ・ルター派の政治神学に特有な「創造の秩序」と「二王国説」の教説、④「ユーゲ

ント・シュティールの時代」などの概念装置を複合的に駆使しつつ、見事な手さばきで説明してみせる。ちなみに、最後に言及した「ユーゲント・シュティールの時代」とは、いわゆる「アール・ヌーボーの時代」の別称で、それは「過ぎ去り行くはずで（しかしまだ過ぎ去らない）旧世代と、来るはずで（しかしまだ来ていない）新世代の狭間にあった特別な時代である」。バルトやゴッタルデンやブルトマンなどの、いわゆる「神学的アヴァンギャルド」は、こうしたまさに「間の時代」をともに経験しているのであるが、ブルトマンの場合には、ドイツ・ルター派のナショナル・コンサーヴァティヴな精神性が根底にあって、そこからラディカルな問いかけと保守的な信仰態度との逆説的結合が見られるのである。かくして成立した初期ブルトマンの政治=神学的立場は、深井氏によれば、「まさにこの『アール・ヌーボーの時代の神学』であり、彼は生涯そこに留まり続けた。実はそれが 1933 年のブルトマンの政治的態度表明のための神学的設計図であった」という。

少なくともここまでは、評者も深井氏の分析にほぼ全面的に同意できる。しかし「4. 保守革命論とルドルフ・ブルトマン」における氏の説明には、完全には首肯できない部分が若干残る。それは評者が「保守革命論」に暗い**ため**であるばかりでなく、マルティン・ハイデガーやパウル・ティリッヒ、トーマス・マンやパウル・アウトハウスなどを一括りにする、あまりにも巨視的な見方にいささか懐疑的だからである。実際、これら四名の知識人の政治的スタンスをつぶさに調べるとかなりの相違が浮かび上がってくる。それはともあれ、複合的な概念装置を巧みに操って深井氏が導き出す結論は、「ブルトマンは確かに、その神学的立場の帰結とは無関係に保守革命論の立場にあったという点では、非政治的神学者であり、他方で明確な反ヴァイマルの立場を彼のルター派的民族主義の理念に基

づいて主張したという点では政治的な人間であった」というものである。しかしこの結論を素直に受け容れるには、評者には前提となる基礎知識が欠けすぎている。それゆえ、ここでは今後の検討課題を与えられたと言うにとどめておこう。

以上のような要約的注釈に加えて、みずからの研究の視点から以下に幾つかの問いを発してみたい。

第一は、近代神学史解釈にとっての深井氏の研究方法的妥当性に関してである。今回の発題もそうであるが、深井氏の一連の著作は、神学のテキストをそれが成立した「社会史的コンテクスト」から読解するという手法を用いており、その斬新さと啓発性は今回のブルトマン解釈においても見事に示されている。非神話化を提唱した新約学者にして実存論的神学者であるブルトマンを、このような政治神学的な光のもとで考察した研究を、評者は少なくともわが国ではあまり目にすることがない。評者の学部・修士時代の恩師である武藤一雄先生も、ブルトマンには随分心酔しておられたので（もちろん、そこに鋭い批判がないわけではなかった）、評者もブルトマンの著作には多少親しんだが、そもそも京都大学のキリスト教学研究室には、神学的テキストをその社会史的コンテクストから読むという習わしがなかったので、今回深井氏が描き出されたようなブルトマン像は、これまで評者のうちには生じ得なかった。

ところで、深井氏の『ヴァイマルの聖なる政治的精神——ドイツ・ナショナリズムとプロテスタンティズム』（岩波書店、2012年）とフリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフの *Der heilige Zeitgeist: Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik* (Tübingen: Paul Siebeck, 2011)が、そのタイトルからしてまさに瓜二つであるように、深井氏が採用している思想史研究の方法は、グラーフが提唱している

Theologiegeschichte の方法にほかならない。この研究方法を文字通り「神学史的方法」と呼ぶか、それとも「神学=社会史的方法」と呼ぶかは別として²、この方法は「一方で、神学的テキストをその背後にある社会史的コンテキストの中で解明すること、他方で、この時代の社会史的コンテキストの解明における神学的テキストの意義を再確認すること」を目指すという。言い換えるならば、「この作業は、各種の『神学的なテキスト』の中に、またその背後にある『政治的な暗号』を解読すること、そしてその暗号の発信者と受信者とを解明する作業である」³。

われわれがここで問題としている深井氏のブルトマン解釈も、間違いなくこのような研究方法によって遂行された研究成果であり、従来の一面的なブルトマン像（深井氏の表現を用いれば、「政治的、社会的動向が大きく揺れ動く中で、そのような時代状況と切り離された学問としての神学の探求を貫いた神学者」というイメージ）を解体ないし脱構築する作用を惹き起こす。すなわち、このような研究方法によって浮かび上がるブルトマン像は、「相対的にはナショナル・コンサヴァティヴの神学者としてのブルトマンの姿」であり、

² 深井氏は Theologiegeschichte の研究方法を「神学=社会的方法」と翻訳している。深井智朗『十九世紀のドイツ・プロテスタンティズム—ヴィルヘルム帝政期における神学の社会的機能についての研究』（教文館、2009 年）、38 頁の注 40 参照。一方深井氏と師弟ないし盟友関係にある佐藤貴史氏は、Theologiegeschichte を「神学／社会の歴史」と訳している。佐藤貴史「越境する歴史叙述——方法論をめぐる一断片」『聖学院大学総合研究所 Newsletter』Vol. 19, No.1 (2009. 7)、22-25 頁（なお、上記 38-41 頁における氏の議論も参照のこと）。

一方、小柳敦史氏は Theologiegeschichte の概念史をより詳細に調べて、そこに含まれるさまざまな問題を指摘している。小柳敦史「近代『神学史』叙述の諸相」『近代／ポスト近代とキリスト教』（「近代／ポスト近代とキリスト教」研究会、2012 年 3 月）、23-32 頁参照。

³ 同上、31 頁。

「神学的な意味での民族主義に固守し」つつ、「ナチズムの時代に戦う姿勢を貫いた政治的神学者」の心像である。

評者は従来の一面的なイメージを矯正する意味で、「神学史的方法」ないし「神学=社会史的方法」による研究を評価する反面、この方法が過度になることには危惧の念を覚えざるを得ない。例えば畏友グラーフのトレルチ研究が典型的にそうであるが、神学的テキストの背後にある社会史的コンテキストの解明に比重が置かれすぎる結果、神学的テキストそのものの内在的な読解がおろそかになる傾向がある。深井氏の場合にも、神学的テキストとその背後にある社会史的コンテキストを両方向的に相関させることの必要性が自覚されていながらも、結局のところ、「『神学的テキスト』の中にある『政治的暗号』の解説」⁴という課題が、神学的テキストの入念な文献学的読解に優先しすぎているとの印象が否めない。

評者の考えでは、テキストの背後にある社会的コンテキストは、あくまでもテキスト成立の裏事情に属するものであり、裏事情への精通や背景的知識は、社会史ならざる神学史の考察においては、やはりテキストを解釈するための副次的情報・資料にとどまる。それはいわば本文に対する「歴史的導入」(historische Einführung)のようなものであって、本文を理解する上での貴重な手引きにはなるが、本文そのものの解釈を代替することはできない⁵。そもそも古

⁴ 同上、27頁。

⁵ 例えば、現在刊行中のシュライアマハーの批判的全集(Friedrich Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe)には、Einleitungの一部としてかなり詳細な「歴史的導入」(historische Einführung)が付されているし、トレルチの批判的全集(Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe)においても、「歴史的導入」という用語こそ用いられていないものの、Einleitungに同様の詳細な情報が記してある。これらの情報は、問題のテキストを解釈するうえでの予備知識ないし背景的情報としては有益であるが、これ自体はテキストの解釈を

代や中世、あるいは宗教改革の時代の神学的テキストを解釈する場合、著者が身を置いている社会史的コンテキストや政治的状况に関する詳細な情報は、一般的には入手しがたいので、Theologieggeschichteの方法はあまり有効に機能しない。そこではひとは伝統的な文献学的な手法に依拠せざるを得ないことを考えると、やはり思想史研究の本来の方法は、テキストそのものに語らせるということではないだろうか。それに、テキストはひとたび成立すると、もともとのコンテキストを離れて、いわば自立的な「作品世界」ないし「テキスト世界」を構成する。例えば、聖書のケリュグマやメッセージの場合にはことさらそうであるが、のちの時代の解釈者・鑑賞者はその「作品世界」ないし「テキスト世界」から直接応答を迫られるのであって、社会史的コンテキストの知識はあくまでも二次的な意義しかもたない⁶。

第二は、ブルトマンにおける「終末論」の問題である。ブルトマンは1912年に「原始キリスト教に対する終末論の意義」という講演を行っており、これについて深井氏はヴァルター・フィッシャー宛の書簡におけるブルトマンの言葉を引きながら、「それはその後の彼の『研究と、少なくとも大学神学部における彼自身の政治的立場を意図せざる仕方で語る』ものであったと言ってよい」と述べている。この講演にも1913年のRGGの辞典項目「キリスト教の原

代替するものではない。

⁶ 但し、このような批判はあくまでもTheologieggeschichteの概念を神学ないしキリスト教学の側から捉えた場合の話であって、もしこれを社会史的研究の一部として捉える視点に立てば、話は別である。つまり、一定の時代の歴史・社会の解明に「神学史」的研究を役立てることを意図しているのであれば、ここに述べた批判は当たらないかもしれない。しかしこの場合には、神学者のテキストの解釈を単に歴史・社会の解明に貢献すべきものとするのが妥当かどうか、という新たな問いが生ずるであろう。

始教団」にも目を通していないので、ブルトマンの終末論理解についての評者の知識は、圧倒的にのちの時代の諸論文やギフォード講演を収録した『歴史と終末論』によっているが、彼の終末論理解はおおよそ以下のようなものである。

終末論的な出来事は、もしそれが宇宙的な破局において可視的な世界にその終焉をもたらす出来事として理解されるのであれば、——いずれにせよパウロとヨハネによれば——その本来の意味において真だとは理解されていない。そうではなくて、それはナザレのイエスの出現をもって始まり、さらに歴史の経過のなかで遂行されるが、しかし歴史学的に確証され得る発展としてではなく、説教と信仰とにおいてその都度出来事となるような、そのような歴史の内部における出来事である。このことはキリスト教使信ないしキリスト教信仰の逆説である。イエス・キリストは過去の事実として終末論的出来事であるのではなく、説教を通してその都度ここでいま呼びかける方として終末論的出来事なのである。

説教は呼びかけとして決断を要求する。この決断は明らかに将来に対する責任を負う決断——それはあらゆる現在の瞬間に求められている——とは別なものである。信仰の決断において、わたしは責任ある行為について決断するのではなく、神の恩寵によって自分自身から自由になり、そして新しい自己を与えられた人間として、わたし自身を新しく理解することについて、そしてそれによって神の恩寵から生きることについて、決断するのである⁷。

⁷ Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]), 180-181.

あなたのまわりを見まわして普遍史を覗き込んではいならない。
むしろあなたは自分自身の個人的な歴史を見つめなければなら
ない。歴史の意味はつねにあなたの現在にある。そしてあなたは
それを見物人のようにではなく、ただあなたの責任ある決断
において見ることができる。終末論的な瞬間である可能性は、
あらゆる瞬間のなかに眠っている。あなたはそれを目覚めさせ
なければならぬ。⁸

この引用から明らかなように、ブルトマンはパウロ＝ヨハネ的な現
在終末論を新約聖書に本来的なキリスト教終末論と見なし、それを
ハイデガーの「現存在の存在論的分析論」に秘かに連結させて、実
存論的に解釈している。しかし、はたしてキリスト教の終末論は、
ブルトマンが考えるように、ハイデガー流の実存哲学と矛盾なく結
合し得るものであろうか。例えば、キリストの「再臨」(the parousia)
という表象が端的に物語っているように、新約聖書の使信によれば、
歴史の終末はなお将来に待たれるべきとの考えも、明確に保持され
ている。だが、ブルトマンの終末論理解に従えば、このような「再
臨」の表象は非本来的な要素（後期ユダヤ教の残滓）として撥無さ
れざるを得なくなる。

終末論との関わりで言えば、ブルトマンのいう「非世界化」
(Entweltlichung) の教説と「ホース・メー (ὥς μὴ) の倫理」の
問題性も、当然ここで提起されてよろしかろう。それはブルトマン
のラディカルな「決意性」や「決断主義」の裏面に隠されている社
会倫理的な敗北主義の問題である。これはドイツ・ルター派に特有
の理想主義と現実主義の逆説的結合の結果でもあるが、評者の関心

⁸ Ibid., 184.

を引くのは、ブルトマンにおける非世界化的な終末論理解は、はたして新約聖書の文献学的あるいは釈義的研究から生じたものであるのか、それともその時代——いみじくもアルフ・クリストファーセンが「ユーゲント・シュティールの時代」と名づけた「間の時代」——のいわば「時代精神」のようなものから生い立ってきたものか、という問いである。このあたりのところを深井氏により深く伺ってみたい⁹。

第三は、第二の問題と密接に関係しているが、ブルトマンにとってのハイデガーの意義ということである。深井氏は「学としての神学」と「教会の実践」との間の矛盾対立の問題に関して、ブルトマンがヴィルヘルム・ヘルマンの神学のなかにそれを解く答えを見出したことを指摘したのち、ブルトマンが「ヘルマンの神学をハイデガーによって補完し、彼の実存論的な神学、ないしは『脱神話化』という方法論に行き着いたのである」と述べている。しかしブルトマンにとって、ハイデガーの哲学はヘルマン的プリズムを通して血肉化されているみずからのルター主義神学を補完するにとどまるものだったのか、それともそれ以上の意味をもっていたのであろうか。

この点を考察する上で興味深いのは、ブルトマンが1930年に『神学教会時報』に寄稿した「現存在の歴史性と信仰——ゲーアハルト・クルマンへの答え」という論文である。この論文において、ブルトマンは「ハイデガーにとっては選択をするのは決断であるが、ゴーガルテンにとってそれは愛である」と語って、両者の基本的な相違を説明した上で、「ゴーガルテンによれば、……愛は本来的実存の唯一の可能性である。愛においてのみ人間は歴史的である。……

⁹ ブルトマンの終末論理解に対する評者自身の評価については、拙論「ブルトマン再考——実存論的『歴史性』の概念の再検討」『基督教学研究』第32号（2012年12月）、33-56頁を参照されたい。

他方ハイデガーにとっては、決断それ自体が人間の歴史性を構成する。そして人間が自らの諸可能性のうちのどれを捉えるかは、開かれたままになっている」¹⁰と述べている。この時点でのブルトマンは、人間の歴史性についてのゴーガルテンの神学的解釈とハイデガーの哲学的分析の双方の真理契機を活かそうと腐心している。しかし長い目で見た時には、ハイデガーの「現存在の存在論的分析論」の方がはるかに永続的かつ甚大な影響をブルトマンに及ぼしている。しかしハイデガーがブルトマンに及ぼした影響は、具体的にはいかなるものだったのであろうか。これについては専門家の間にも必ずしも明確な答えが見出せない。例えば、ハイデガー研究の碩学辻村公一氏は、「ブルトマンとハイデッガー——信仰と思惟」という論文において、両者の影響関係（辻村の表現を用いれば、「相違と相應」）を主題的に考察しているが、その結論は決して明快なものではなく、詰まるところは、信仰と思惟、哲学と神学の相違に起因するものとして理解されている¹¹。いずれにせよ、ブルトマンとハイデガーの思想上の異同といった重要な問題に対しては、深井氏が立脚する「神学=社会史的方法」では満足のいく答えを与えることはできない。そこにこの研究方法の一つの限界があると言ってもよからう。

第四は、すでに少し触れたが、「保守革命論」についてである。深井氏によれば、「保守革命」という言葉は、直接的にはアルミン・モーラーが『ドイツにおける保守革命 1918—1932 年』（1950）に

¹⁰ 目下ドイツ語原文にアクセスできないので、ここでは英語版によって引用する。Rudolf Bultmann, "The Historicity of Man and Faith," in *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, selected, translated and introduced by Schubert M. Ogden (London and Glasgow: Collins, 1961), 122.

¹¹ 辻村公一「ブルトマンとハイデッガー——信仰と思惟」『ハイデッガー一論攷』（創文社、1961 年）、219-243 頁。

において用いたもので、「ヴァイマル期の政治的、思想的動向を説明する概念」であったが、もとをただせばこの言葉自体は、オーストリアの詩人フーゴ・フォン・ホフマンシュタール (Hugo von Hofmannsthal, 1874-1929) が、「国民の精神的空間としての著作」という講演のなかで使用した言葉に由来するという。しかし今日ではさまざまな思想家や運動家たちに適用されるので、それによって何が意味されているかは必ずしも明確ではない。例えば、評者が専門としているトレルチに関しても、保守革命との関係を云々する議論があるが¹²、正直なところここまで広がると、一度この用語そのものを精査してかからないと、思想史研究にとっての有効な概念ではあり得なくなるように思われる。上でも述べたように、ハイデガー、トーマス・マン、ティリッヒ、アウトハウス、さらにトレルチにまで適用可能となると、西欧と区別されたドイツ精神の別称以外の何物でもないような気がしてくる。したがって、政治神学者としてのブルトマンについて正確に語ろうとすれば、「保守革命論」などという曖昧な概念装置を借用せずに、独自の枠組みのなかで考察すべきだというのが評者の考えである。

以上、あれこれと勝手な感想と意見を述べてみたが、今回の深井氏の発題から大きな知的刺激を受けたことは、本当に有難かった。似かよった時代を研究対象とし、かつては同じキャンパスに身を置いていたこともあったし、フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフを友人としている点でも共通項はあるものの、深井氏と評者では、所詮、その問題関心と研究スタイルに大きな相違がある。それだけに自分には到底出来ない氏の意欲的な研究に、今後も大いに期待し

¹² 小柳敦史「エルンスト・トレルチと保守革命」（2011年9月4日日本宗教学会第70回学術大会における口述発表）。『宗教研究』第85巻、第4輯、第371号、241-242頁参照。

ているところである。

(やすかた・としまさ 北海学園大学教授)

おわりに

本冊子には、2013 年度に当支部が主催した学術シンポジウムの発題講演と、それに対する二つのコメントが収録されています。

当支部は所属会員が非常に少ないために、2007 年度以降、他の支部のような研究発表会はとりやめ、特定の主題にしばった学術シンポジウムを開催してきました。

まず、「キリスト教学」とは何かということをもう一度考えてみようということで、2007 年度は「《キリスト教学》再考」、2008 年度は「キリスト教学と組織神学」という主題を取り上げました。二回にわたるシンポジウムは、2009 年 8 月 28・29 日に北海学園大学を会場として開催された第 57 回日本基督教学会学術大会——大会の主題は、「二十一世紀における『キリスト教学』の展望」というものでした——に向けた準備という意味合いも持っていました。

2009 年度は当支部で全国大会が開催されたために、あえて特別なシンポジウムは開きませんでした。その代わりに過去二回のシンポジウムの記録を小冊子にして刊行しました（『「キリスト教学」再考』）。その翌年の 2010 年度は「《イエス》を物語る——伝道者の視点から」というテーマで野村喬氏に発題していただきました。

2011・2012 年度は、「ユダヤ教とキリスト教」という統一主題のもとに、佐藤貴史氏、山我哲雄氏、久保田浩氏の 3 氏に発題していただき、この二つの宗教の間に横たわる歴史的・思想的・信仰的問題について、全員で議論しました。その記録は前回の小冊子『ユダヤ教とキリスト教』に収録されています。

以上のような歩みと積み重ねの上に、2013 年度はヨーロッパ神学史解釈の問題を考えてみようということになり、金城学院大学教授の深井智朗氏を講師に迎えて、2013 年 6 月 1 日（土）、北海学園

大学にて公開シンポジウム「ヨーロッパ神学史の新しい見方」を開催しました。その内容を収録したものがこの小冊子です。

深井智朗氏による発題講演は、実に新鮮かつ刺激的・啓発的な内容で、そこからは検討を要する多くの問題が浮かび上がってきました。鮮度が落ちる前に是非これを活字にしようということになり、過去二回とは異なり、単年度の成果をここに上梓する次第です。

編集者として、本誌に収録されている議論が、日本基督教学会全体の発展に寄与することを願っています。

2014 年 1 月

日本基督教学会・北海道支部

幹事 安酸敏眞

ヨーロッパ神学史の新しい見方
日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録 第3号

2014年3月25日発行 非売品

編集・発行

日本基督教学会 北海道支部

〒004-8631

北海道札幌市厚別区大谷地西2丁目3番1号

北星学園大学 山我哲雄研究室 気付

011-891-2731 (代) 内線 1305

印刷

株式会社アイワード

〒060-0033

北海道札幌市中央区北3条東5丁目5番地91

011-241-9341 (代)
