HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	境域への眼差しとしての近代ドイツ宗教史 ： 「キリスト教」「ユダヤ教」「ドイツ宗教」の隙間
Author(s)	久保田, 浩
Description	日本基督教学会北海道支部2012年度公開シンポジウム「ユダヤ教とキリスト教」. 2012年6月9日. 北海学園大学, 北海道.
Citation	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録, 2, 38-66
Issue Date	2013-03-29
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95280
Type	conference paper
File Information	jscsh_002_38.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

境域への眼差しとしての近代ドイツ宗教史
—「キリスト教」「ユダヤ教」「ドイツ宗教」の隙間—

久保田　浩

0）はじめに—問題の所在

まず、本稿の趣旨を明確にするために、二人の学者の言葉を引用しておきたい。

> 歴史叙述は、その[歴史叙述が行われる]現在と、ある過去とを切り離す。しかし、歴史叙述はいずこにおいても、この区分けという振る舞いを繰り返す。こうして、歴史叙述の年代学は、「諸時代」（例えば、中世、近代史、現代史）から構成されることとなり、それらの間には、その都度、かの時（ルネッサンス、フランス革命）に至るまでの時代とは異なるのだ、あるいはそうした時代では最早ないのだ、という[その都度の現在の]<決断>が示されている。順々に、それぞれの「新たな」時代は、それに先行するものは「死んでいる」と考えるような言説の<場>を提供するが、それ以前に既に切断されたもの[それ以前に「過去」とされて切り離されたもの]によって特徴づけられているような「過去」を受け取っている。…（中略）…この断絶によって特徴づけられる[歴史叙述という]作業は、意志的なものである。歴史叙述は、現在が理解可能であるという表象を獲得する為に、そこから自らを区別する過去の中に、<理解>され得るものと、忘却されなければならないものとの間のある選別を行うのである。けれども、過去についてのこうした新たな理解から見て、適切でないと看做されたもの—それは、素材のこうした選択によって生み出されたくず、ある説明を施すために無視された残滓である—は、それでもなお、言説の端々において、あ

るいは言説の亀裂の中に回帰してくるのである。「抵抗」、「残存」あるいは遅れといったものが、ある「進歩」、あるいは解釈のある体系という麗しき秩序を、密やかに動揺させるのである。これらは、ある場所の法則によって構築されている統辞法における言い損ないである。そこでそれらが表しているのは、抑圧されたものの回帰、すなわち、ある時に、ある新たなアイデンティティが思考可能と<なる>ために、思考が不可能と<なってしまった>ものの回帰なのである。[1]

精神分析もまた普通たいして重要視されていないような、あるいはあまり注意されていないような諸特徴から、観察の残り滓から、秘密を、隠されたものを判じあてるのが常である。[2]

以下の論述では、それぞれの仕方で「宗教」を論じている二人の学者のこれらの発言を手懸りに、近代ドイツ宗教史叙述なる営みの性格とその特徴、並びにその問題点と課題とを改めて見直していく。その際試みられるのは、一つのまとまった図式なりテーゼなりを示したり、ある主題についての一つの体系的分析を開陳したりすることではなく、常日頃、論者がドイツ近代宗教史の様々なテクストに接する中で、宗教史とは如何に叙述されるべきか、叙述され得るかについて重ねている思索の一端を、三つの事例を通して紹介し、更なる検討と批判に委ねることである。

本稿のタイトルは、先程の引用並びにこれらの文章の著者の所説に部分的に触発されたものである。冒頭の引用は、フランスのイエズス会士にして宗教史家である、ミシェル・ド・セルトーの言葉である。ド・セルトーは、本邦ではポストモダンの思想家、或いは神

---

[1] Michel de Certeau, *L'ecriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 10.（邦訳『歴史のエクリチュール』、法政大学出版局、1996年）

[2] フロイト「ミケランジェロのモーセ像」(1914年)、『フロイト著作集』第三巻、人文書院、1969年、303頁。

秘主義研究者、または政治的活動家といった、一見すると相互に噛み合わないイメージで以て語られ、また受容されることの多い人物であろうかと思われる。所謂「ルーダンの悪魔憑き事件」の歴史叙述で著名なこの宗教史家は、この引用文の中で、歴史叙述の主体に自覚されることは必ずしも多くはないにしても、厳然と認められる、歴史叙述なる営みに内在する意志的でイデオロギー的な性格について言及している。「歴史」が叙述されるのは「現在」においてであるが、「現在」から描き出された「過去」は、「現在」を「現在」たらしめるためのものであって、実証主義的な、客観的かつ価値中立的な事実の描写などではないことをまず指摘している。ここまではとりわけ特筆に値する指摘ではなかろう。セルトーの歴史叙述論の特徴は、「現在」が妥当な、有効な、自明で疑いようのないものとなるために「過去」が描き出される際に、ある選別が行われていること、換言すれば、くずや残滓として捨て去られて（現在の）「過去」の中には位置づけられていないものがあり、それらはしかし、「現在」妥当している歴史叙述の中に時折亡霊のように回帰してくるという指摘にあると思われる。歴史叙述一般に目を向けてみるならば、まず「宗教史」なるものはこうして捨て去られた、排除されたごみのようなものであって、歴史叙述一般の中に位置づけられていたとしても、周縁に追いやられていることは、歴史学一般の動向を眺めてみれば容易に理解されるであろう[3]。しかし、ド・セルトーが描き出そうとする歴史は、まさにこの宗教史なのである。しかも、言い損じ、ちょっとした間違い、歴史学一般からすればくずとして顧慮されることの少ない宗教史の中でも、更に捨て去られてしかるべき、無視されて一向に構わないと看做されているような事象を殊更照射して

[3] この点については最近、ドイツ近世史家のMonika Neugebauer-Wölkが精力的にその問題点を指摘している。例えば以下を参照のこと。Monika Neugebauer-Wölk: „Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004“, *zeitenblicke*, Jg. 5 (2006), Nr. 1 (04.04.2006), online-version (http://www.zeitenblicke.de /2006/1/ Einleitung). (最終閲覧日2012年3月20日)

描かれた宗教史である。先述のように、彼の邦訳もされている主要な著作の一つは、『ルーダンの憑依』[4]であるが、そこでド・セルトーが描き出しているのは、キリスト教史のみならずカトリック史叙述においても、一種の誤り、言い損じとして、風変わりなエピソードとして片付けられてきた17世紀の悪魔つき事件である。宗教史が「近代」において叙述されるとき、「近代」が自己を「近代」として理解する為に捨て去ったもの、忘却せねばならなかったもの、しかし、「近代」の裏側において、否、「近代」の真只中において時折顔を覗かせてしまう居心地の悪いもの、それを歴史叙述において「葬って」あげること、これがド・セルトーの宗教史叙述のライトモチーフとなっていると思われる。彼自身、宗教史叙述は、喪の仕事であると述べている。あくまでも「現在」からしか描き出されない「過去」の中に、場を与えてあげること、亡霊のように舞い戻ってくることがないように葬ってあげること、それが歴史叙述だという訳である。

こうした、「抑圧されたものの回帰」というモチーフは、フロイトの精神分析における重要なモチーフでもあり、ド・セルトー自身、詳細なフロイト論を展開するほど、フロイトから思想的影響を受けている歴史家であるが、二つ目の引用は、そのフロイト自身の発言である。ド・セルトーが「くず」「残滓」と表現している事柄は、ここでの「観察の残り滓」に相当すると考えることができよう。宗教史を話題とする際に、エスあるいは無意識といった没歴史的観点からの精神分析論者を引き合いに出すのは妥当ではなかろうという異論もあろうかと思われるが、その際、フロイトの最晩年の著作『モーセと一神教』を思い出すことは有益であろう。確かに、そこでフロイトが行った、個人心理学的洞察を集団心理学的次元へと拡張し、「ユダヤ民族」あるいは「ユダヤ教」の誕生を「歴史的に」説明しようとする企て自体は、破綻していると言えよう。けれども、この

[4] *La possession de Loudun*, Paris, 1970. （邦訳、みすず書房、2008年）

著作で繰り返し現れてきているモチーフは、歴史過程における「抑圧されたものの回帰」（この著作の場合であれば、モーセ＝一神教的精神性、の回帰）という現象である。そして初期フロイトの論考からの先ほどの引用は、こうした精神分析的かつ歴史的観察において、「残滓」への着目が如何に有効であるか、ということを示唆している文章であると解釈できる。実は、論者がこのテクストに遭遇したのは、イタリアの歴史人類学者カルロ・ギンズブルグのある論考の中である[5]。そこでギンズブルグは、歴史資料の「細部」を、全体なり原因なりを指示する徴候と看做す近代的認識原理の成立を美術史における展開を素材として語っている。まさに、この「細部」はフロイトの「残滓」であって、ド・セルトーの「くず」であるとすれば、そこに歴史人類学的なそしてミクロヒストリー的な眼差しを向けることによって、近代における歴史叙述、とりわけ近代における宗教史叙述のひとつの前反省的予断が明らかになると同時に、新たな宗教史叙述の可能性も開かれてくるのではないか、と期待することはあながち間違った期待ではないのではないかと思われる。但し、この点について、論者の考察は十分に深められておらず、況してや新たな宗教史叙述を自ら実践していると主張する意図もない（宗教史資料（テクスト）の「細部」とは何か、細部を徴候・痕跡と捉える視点で見た場合、いかなる物語が語られる可能性が開けてくるのか、といった問題は十二分に論じられなければならない前提的問いだからである）。本稿で論者が指摘したい点はただ、近代における宗教史叙述には、前反省的予断が隠れていることである。それを問いの形で表現すれば、近代ドイツ宗教史叙述において一体何が切り捨てられてきたのか、何が抑圧され、くずとして捨てられてきたのか、であり、この点をいくつかの事例によって指摘することが本稿の目的である。

---

[5] カルロ・ギンズブルグ「徴候―推論的範例の根源」『神話・寓意・徴候』、せりか書房、1988年、177－226頁。

伝統的な近代ドイツ宗教史叙述を眺めた場合、主人公として登場してきているのは、「プロテスタンティズム」（特に、宗教史学派も含めた自由主義神学と弁証法神学）、そして「ユダヤ教」（特に、改革ユダヤ教、あるいは「ユダヤ教の学問」）であったという印象が得られるかと思われる。「カトリシズム」に関しては、多くの場合プロイセン主導下の文化闘争という文脈において、国民国家成立過程における政党政治史（カトリック中央党）、宗教政策史（説教壇法）として、またカトリック諸団体の民衆的な文化的活動（巡礼）という次元で、政党政治史的、歴史社会学的、民俗学的に考察の対象となってきたと捉えられる。この宗教史という物語の主人公である「プロテスタンティズム」と「ユダヤ教」とは、まさに近代の「学問化された宗教」である。先述したことと関連させて表現するならば、こうしたまさに「近代」が「近代」たらんとして、換言すれば、「宗教」が「近代的宗教」たらんとして、つまり、「現在の宗教」が自らの近代性を確認する作業としての、こうした「プロテスタンティズム」や「ユダヤ教」へ眼差しを向けるのではなく、そうした眼差し自体が排除してきたものを改めて確認することが重層的な近代ドイツ宗教史叙述の一つの可能性を切り拓くことになるではなかろうかと思われる。近代の「キリスト教」なり「ユダヤ教」なりを「歴史的」という看板の下で描き出す「現在」—自覚的であろうが無自覚的であろうが、そうした「現在」—のイデオロギー的な立場性に基づく「現在の自己」を確認するという作業（これが従来の近代的な近代ドイツ宗教史叙述である）が排除してきたもの、あるいは排除はされなくとも、自己確認する「近代的主体」が（少なくとも学問世界の中に）欠如（または弱体化）しているが故に、周縁に位置づけられざるを得なかったもの、それは例えば、ルター派正統主義や正統ユダヤ教がそうであったと言えるかも知れない。それらは、ローマ・カトリック化されたプロテスタンティズム、あるいは前近代的形式主義の表現として片付けられてしまうことが多くあるからで

ある。また例えば、急進的敬虔主義も同様に、熱狂的な神秘主義、狂信的な終末論、反啓蒙的なエソテリシズム、前近代的宗教思想の残滓として特徴づけられて片付けられることがある。即ち、仮に宗教史的叙述の対象とされ、言及されることがあったとしても、19世紀以来の「学問的神学」あるいは「神学的学問」という近代的神学の自己理解の背景に、露払いとして多少顔を覗かせているもの、ちょっとした埃のように、払い落とされてしまうものとして扱われているように思われる。けれども、注意すべきは、これらの「前近代性」は近代キリスト教史・ユダヤ教史において継子扱いされているとしても、それはあくまでも「新プロテスタンティズム」あるいは「改革ユダヤ教」という、近代的歴史叙述の枠組みに拘束された視点から見て、継子扱いされているだけでもあるという点である（例えば、カール・バルトの『十九世紀のプロテスタント神学』を思い出してみてもよかろう）。即ち、例えばルター派正統主義は、決して「くず」として排除されている訳ではなく、「キリスト教史」「プロテスタント教会史」の中に一応居場所だけは確保されているのである。従ってこれらは、「くず」と看做されて、「近代」が「近代」であるために「忘却されなければならないもの」では、実はない。「忘却されなければならなかったもの」は寧ろ、「キリスト教」「ユダヤ教」といった、領域を確定するという作業そのものに内在している論理によって排除されてきたものだと思われる。それは、こうした領域画定を崩す危険性を内在させている諸現象、「キリスト教」あるいは「ユダヤ教」ではない、と切り捨てることによって、領域画定が正当化され安定していくような諸現象、本稿のタイトルとの直接的関係で言えば、そうして確定された領域を越境していて、既存の画定された領域間を浸潤している「境域」における諸現象であろうと思われる。後段との関連で一つ例を挙げておこう。

それは、ヨハン・クリストフ・ブルームハルト（1805－1880）を巡る問題である。周知のように、ドイツ西南部シュヴァルツヴァルトの小村メットリンゲンでの病癒し事件で、悪霊が発したとされる

「イエスは勝利者である」ということばを軸に、カール・バルトが、人間の側の信仰や敬虔な業ではなく、イエスの臨在性への信仰にのみ依拠した牧会者として極めて高い評価を与えた人物である。ここで指摘しておきたいのは、本邦におけるブルームハルト研究の第一人者である井上良雄の、バルトに依拠した次のような発言に見られる視座に内在していると思われる問題性である。「メットリンゲンでの病気のいやしをめぐっておこったことについて、記すべきことは多くあるが、しかしブルームハルト自身が言っているように、「重要なのは、何が本当に起こったか、あるいは起こらなかったかではない」とするならば、これ以上そのような事実関係に立ち入る必要はないだろう。むしろ、重要なのは、彼が言うように、この出来事において示された「原則」でなければならない」[6]。井上は更に以下のように続けている。「われわれは...メットリンゲンで起こった不思議な出来事を、好奇心の対象にしたり、その出来事そのものに心を奪われたりしてはならない。彼[ブルームハルト]自身が言うように、重要なのは、ただ「原則」だけである」[7]。こうした視座が軽視、あるいは意識的に排除しているのは、ブルームハルト自身がこの事件を巡って領邦教会当局に向けて提出した報告書において、そうした悪霊の仕業が通常では考えられない出来事であると繰り返し認めつつも、この出来事の詳細を倦むことなく詳述しているという事実である[8]。この報告書におけるブルームハルトによる出来事の微に入り細をうがった描写が醸し出す生々しさは、ブルームハルトの信仰或いは神学の「原則」と比して、安心して無視し得る「細部」に過ぎぬものなのであろうか、それともそれを凝視することを回避することによって抑圧されているものがあるのであろうか。近代宗教史を

---

[6] 井上良雄『神の国の証人—ブルームハルト父子』、新教出版社、1982年、115頁。

[7] 同書、121頁。

[8] Johann Christoph Blumhardt: „Die Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus", in: Ders.: *Der Kampf in Möttlingen, Texte* (Gesammelte Werke, Reihe 1, Band 1), Göttingen, 1979, S. 32-78.

叙述しようとするのであれば、まずはこうした原理的問題が問われる必要があると思われる。「プロテスタンティズム」あるいは「ヴュルテンベルクの信仰覚醒運動」という領域画定を一旦取り外した場合、現れてくるのは、当時のヴュルテンベルクにおけるスピリチュアリズム、それもキリスト教的であるとの自己理解を有したスピリチュアリズム的な併行現象（メスメリズムの興隆、殊に同時代人であるロマン主義詩人・医師ユスティヌス・ケルナー[9]）であって、そうした文脈にブルームハルトを据えた場合、神学史的に領域画定された「キリスト教神学史」、「プロテスタント神学史」の領域は確かに侵されてしまうこととなる。こうした境界侵犯はやはり、「侵犯」なのであって、ブルームハルトを単なる「好奇心の対象」に貶める行為なのであろうか、「歴史的意義」のない「くず」—この言葉があまりにも強烈すぎるのなら—「例外的現象」なのであろうか。確かに、ブルームハルトのそうした記述は、精神病理学的・民俗学的研究の関心を惹いてきたが、宗教史叙述、神学史叙述においては、そうした精神病理学的・民俗学的関心は、非神学的なものとして、「神学史」なり「キリスト教史」なりを成り立たしめるためには、また、近代的な領域画定とは相容れない故に、排除されるべきものなのであろうか。

こうした、近代の宗教史叙述が近代的営為たらんとして画定してきた様々な境界線を超えた境域、あるいは画定された領域に属することを許されなかった「隙間」、それが、論者がド・セルトーやフロイトあるいはギンズブルグに示唆されて着目している問題群だと言うこともできよう。

1）「残滓」としての、「宗教学」の学問史—ヤーコプ・ヴィルヘルム・ハウアーと普及福音新教宣教会

以上の観点をより詳細に、具体的事例を基に論じてみる。まず一

---

[9] ケルナーとブルームハルトとの関連については以下を参照のこと。„Blumhardts Berichte an Justinus Kerner“, in: Ders.: *Der Kampf in Möttlingen, Texte* (Gesammelte Werke, Reihe 1, Band 1), Göttingen, 1979, S. 79-88.

人の人物に着目したい。その人物とは通常、宗教学者・インド学者と形容されることの多い、ヤーコプ・ヴィルヘルム・ハウアー（1881-1962）である。彼は、シュヴァーベン地方の敬虔主義的環境の中で育ち、バーゼル宣教会の宣教師としてインド滞在中に敬虔主義的キリスト教理解から離れていく。オックスフォード、テュービンゲンでインド学並びに一般宗教史を修め、ヴュルテンベルク領邦教会の副牧師を経て、1921年よりテュービンゲン大学、マールブルク大学、そして28年より再びテュービンゲン大学でインド学、宗教史学を講じた人物である。彼はこうした学問的活動と並んで、自由主義的プロテスタント青年運動の指導者としても活躍し、この運動を引き連れ、1933年にはドイツ民族主義（フェルキッシュ）宗教運動の指導者として、非・反キリスト教的な「ドイツ的信仰」を唱道した。戦後は、ナチズム期の学問的並びに宗教的活動の故に公職から追放されている[10]。

宗教学の学説史的に見れば、ハウアーは19世紀末から20世紀初頭のドイツ宗教学の主要な一角を担ってきた、所謂宗教現象学の流れに位置づけられる。と言うよりも寧ろ、まさに宗教現象学の本流を歩んでおり、『聖なるもの』の著者ルードルフ・オットーがマールブルク大学プロテスタント神学部の宗教史講座に諸策を尽くして迎え入れようとした人物であった。結果的に員外教授としてカトリック出自のフリートリヒ・ハイラーが宗教史を講ずることとなったが、オットーの学問的並びに宗教的立場からすれば、カトリック性の強いハイラーではなく、プロテスタント出自のハウアーこそが自らの宗教現象学的宗教研究の継承者であった。では何故ハウアーは、宗教学の歴史において忘却されることとなったのか、ルードルフ・オットーの名前は（バルトの陰に隠れてしまったとしても）戦後一層知られるところとなったのに対して、ハウアーの名前は忘れ去られてしまったのか。これは「忘却された宗教学者」を巡る宗教学の自

[10] Margarete Dierks: *Jakob Wilhelm Hauer*, Heidelberg, 1986; Ulrich Nanko: *Die Deutsche Glaubensbewegung*, Marburg, 1993.

己言及的歴史叙述の問題点と関係している[11]。それは、戦後ドイツの宗教学におけるナチズムに対する評価の問題と直結している。学問制度史的に見れば、ドイツにおいて宗教学講座が長足の拡充を見たのはナチズム体制下であった。しかし1945年以後の宗教学は、自らの歴史的由来を語る際に、宗教学はナチズムイデオロギーからは「無傷」であった（ここで、教会闘争史叙述の問題点との共通性が見出される）として、制度的拡充に関与した宗教学者は、あたかもいなかったかのごとく、戦後の宗教学はヴァイマール末期から一足飛びに1945年以後に直結するかのごとくに描かれてきた。この問題は、学説史（諸宗教理論の歴史、方法論の歴史）という従来のディシプリン内在的な自己への眼差しの射程に入ってこなかったもの、あるいはそのような眼差し自体を向けることによって射程から取り残されて「残滓」として堆積してしまったもの、つまり「学問」の社会的・文化的・政治的成立そのものを問う学問史の視点の欠如だったと言えるであろう。即ち、眼差しが向けられることなくそこに堆積してしまったものは、「宗教学」が「学問」であると自明視されたという事情、またそもそも「近代」において「学問」が成立したという事情そのものである[12]。何故こうした学問史的眼差しが1945年以降長い間投げかけられなかったかは、特に説明の必要はないであろう。簡単にまとめるならば、こうした意味での学問史研究は、宗教学の制度化と、支配的政治イデオロギー、しかも1945年以後の政治的イデオロギーからすれば超克されるべきものと看做すのが自明とされた政治的イデオロギーとの連関を炙り出す作業を要請するものだからである。更に、学問史的眼差しは、宗教学者の宗教性を

---

[11] 拙論「政治・宗教・学問の狭間で—ナチズム期ドイツの「宗教学」」磯前順一、タラル・アサド編『宗教を語りなおす』、みすず書房、2006年、51－84頁。

[12] こうした視点は、宗教学に限って言えば、例えば以下の著作によって次第に論じられるようになってきている。ハンス・G・キッペンベルク『宗教史の発見』、岩波書店、2006年。Horst Junginger: *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft*, Stuttgart, 1999; Hiroshi Kubota: *Religionswissenschaftliche Religiosität und Religionsgründung*, Frankfurt a.M., 2005.

巡る問題群、つまり宗教学がその成立当初から掲げていた学問性・価値中立性それ自体が隠蔽してきた、宗教研究の主体の宗教性という問題をも提起することとなるからである。つまり、そうした学問史的眼差しによって、「宗教学」が宗教「学」たろうとした前提理解そのものにメスが入れられることとなる訳である。

こうした学問史的眼差しは、何故社会においてそして学問的対象として「宗教（史）」が語られるべきであるという要請が生まれてきたのか、という知識社会学的な問いと結びついている。教科書的学説史記述では、宗教学の誕生は、一方で宗教批判的な眼差しを湛える啓蒙主義と、他方で宗教の起源に心理学的に到達しようとするロマン主義とを出自としていると語られることが多くある[13]。けれども、後に「宗教学者」と呼び習わされるようになった人々の活動領域の「細部」に目を向けてみれば、「宗教学」のこうした近代的自己確認作業として提示された「自分史」の虚構性によって排除されてきたものが垣間見えてくる。例えば、自由プロテスタンティズムと宗教学との関連はその一つであろう。ここで「自由プロテスタンティズム Freier Protestantismus」を先ほど指摘したように、「ドイツプロテスタンティズム」という画定された領域の内部に位置づけてしまうと、本稿で見ようとしているものが再び見えてこなくなってしまう。分析の手続き上必要なのは、本質主義的に「プロテスタンティズム」を措定することによって、その自分史を予定調和的に、つまり近代の叙述主体から出発して円環を描きつつ叙述主体に回帰するような、自己言及的な歴史叙述ではなく、他領域（と看做されているもの）への浸潤や浸食に着目（「侵犯」）することである。ここでも一例を挙げておこう。明治期に主に中国と日本で活動した「普及福音新教宣教会」（その後、東亜宣教会と改称されて、現在に至っ

[13] 例えば以下を参照のこと。Karl-Heinz Kohl: „Geschichte der Religionswissenschaft“, in: Hubert Cancik u.a. (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1988, S. 217-262.

ている）についてある[14]。スイスとドイツからの宣教師が、「文化宣教」のスローガンの下、19世紀後半以来、日本ではドイツ語教育の一端を担うと同時に、キリスト教史との関連で言えば、日本にバルト神学を紹介する嚆矢ともなった宣教団体である。この宣教団体は、保守的及び敬虔主義的団体が主導権を握っていた外国宣教が主流であった当時、唯一自由主義神学に立脚して宣教を展開していた。現在ではごく限られた活動しか展開しておらず、人々の大きな関心を惹くことはない。そして当時においてさえ、海外キリスト教宣教という文脈においてとりわけ注目されることもなかった。ではこのような、海外キリスト教宣教、プロテスタント自由主義神学、というタブローの片隅にその姿が不明瞭にしか描かれてこなかったこの団体へ、わざわざ眼差しを向けるのは何故であろうか。この宣教団体の活動を詳細に検討することによって垣間見えてくるのは、敬虔主義的ではない「キリスト教」理解・「宣教」理解、さらには「学問」理解、そして「キリスト教」「宣教」「神学」「学問」「文化」「宗教」「宗教学」といったキーワードが織りなす知的状況なのである。大変示唆的なのは、この団体の機関誌は『宣教研究・宗教学雑誌 *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*』（1886年発刊）と名付けられていることである。つまり、宣教研究と宗教学とのインタラクティヴな融合が説かれているのである。これは決して自明のことではない。確かに、宗教学は宣教学の補助手段として成立してきたのだから、こうした融合には不可思議なことはない、という理解から出発すれば自明のことのように見える。しかし、そうした融合はまさにこの宣教団体とこの学術雑誌において初めて実現し、それ以来、宣教学と宗教学との内的必然性が自明視されるようになってきたことを忘れてはなるまい。更に注目すべき点は、ここで言

[14] この宣教団体の日本における学問史的・宗教史的位置づけについては以下に記されている。鈴木範久『明治宗教思潮の研究—宗教学事始』、東京大学出版会、1979年。Ferdinand Hahn (Hrsg.): *Spuren... Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Ostasien-Mission*, Stuttgart, 1984.

われている宗教学とは、それまでの敬虔主義的宣教団体が宣教地で行ってきた単なる民族誌的・宗教誌的情報の蒐集作業という意味ではなく、まさに19世紀の後半に姿かたちを取り始めてきた、ある新たな学問分野としての宗教学であった。そして、そうした学問分野が「宗教学」という看板を初めて掲げたのが、このプロテスタントの宣教団体の機関誌であったのである。この雑誌において宗教学者として登場し、宣教団体の理事であったり、事務局で重責を担ったりした人々の名前を挙げるならば、この宣教団体を生み出した知的土壌が明らかとなる。まず団体設立に際して名誉総裁となったのが、比較宗教学の祖である比較言語学者・比較神話学者フリートリヒ・マックス・ミュラーであり、理事としては、オランダの宗教現象学者ヘラルドゥス・ヴァン・デル・レーウを筆頭に、ルードルフ・オットー、エルンスト・トレルチ、更には、機関誌の編集に携わったのは後に合衆国に亡命し、宗教学のシカゴ学派の基礎を築くこととなるヨアヒム・ヴァッハであった[15]。

この宣教団体への眼差しから発見されるまた別の「細部」は、1920年代後半から30年代にかけてのプロテスタンティズムの歴史の一面に関わっている。この宣教団体の宣教活動の実質的な統括を行っていた指導者は、宣教部長ヨハンネス・ヴィッテ（1877-1945）と宣教監督主任ヴィルヘルム・ブラッハマン（1900-1989）の二人であった。ヴィッテは、当初自由主義神学者としてベルリン大学の私講師となり、またこの宣教団体の宣教部の統括者に任命されるが、20年代の後半に熱狂的なバルト主義者となる。さらにバルト神学と明確に訣別することなく、ナチスが政権を奪取する以前に既に、ドイツ的キリスト者の陣営で活躍し、ナチ党員にもなっている。同様な道筋を、即ち自由主義神学者からバルト主義神学者を経てドイツ的キリスト者、ナチ主義者という道筋を宣教監督主任ブラッハマンも辿

[15] この宣教団体については、東アジア宣教史の研究としてはいくつかの研究書が東亜宣教会関係者から刊行されている（例えば、Hahn, *ebd.*）が、ドイツの宗教研究の学問史における位置については未だ研究が行われていない。

っている。興味深いのは、自由主義神学を出自とするこの宣教団体内部において、自由主義神学者と弁証法神学者とドイツ的キリスト者とが共存（しかも、同一人物内において共存）し、相互に浸潤しているという点であり、また更には、ヴィッテもブラッハマンも同時に「忘却された宗教学者」であって、ナチズム期においてそれぞれ大学で宗教学の教授職に就いているという事実である[16]。

これらの事例は「プロテスタント宣教」「宣教学」「自由主義神学」「自由プロテスタンティズム」「宗教学」、あるいは「自由主義神学」「弁証法神学」「ドイツ的キリスト者」といった、明瞭に画定された境界線を有する相互に独立した実体的システムを前提に描き出される歴史叙述からは、例外的な逸脱、一時の気の迷い、無視し得る残り滓として価値づけられるものに過ぎないのかも知れない。けれども、こうした「くず」が見事に語ってくれているのは、近代の流動する知的状況、歴史家のトーマス・ニッパーダイの言葉を借りれば、「流浪する宗教性 vagierende Religiosität」であって、画定された党派間対立或いは、相互に独立した諸学問分野間の関連という理解しやすい構図を生み出す歴史叙述を支えている、自己確認作業あるいは自己理解の正当化作業からは、排除あるいは無視されざるを得ないものなのであろう。そう表現したければ、「教会闘争」神話によってドイツ近代プロテスタンティズム史叙述が切り捨ててきたものとも言えるであろう[17]。

---

[16] Ingo Haar u.a. (Hrsg.): *Handbuch der völkischen Wissenschaften*, Berlin, 2008, S. 72-76, S. 710 に、ヴィッテとブラッハマンに関して、民族主義的学問との関連において両者の活動について言及されている。弁証法神学とドイツ的キリスト者の神学との間の内的連関については、例えば以下を参照のこと。ロバート・P・エリクセン『第三帝国と宗教—ヒトラーを支持した神学者たち』、風行社、2000年。

[17] 「ドイツ教会闘争」言説の神話的性格については、以下を参照のこと。Doris L. Bergen: *Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich*, Chapel Hill, 1996; Susannah Heschel: *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton, 2008.

2）「境域」「隙間」としての宗教史—「宗教間対話」における「ユダヤ教」への眼差し

以上のような、宗教学・宣教学を巡る学問史的な問題設定と決して無関係ではないが、学問史的次元から多少眼差しをずらして、宗教史的次元へと移動してみよう。以下では、理念的な「宗教間対話」の言説・教説ではなく、「宗教間対話」の実践の現場とその「細部」を凝視してみたい。例として挙げるのは、一方では先ほどの「忘却された宗教学者」ハウアーと、他方では、ハウアーと異なり一定の歴史的評価が定まっている（つまり、「現在」の歴史叙述の中において「現在」を意味づける「過去」として場を与えられている）人物との間の、「宗教間対話」の動きを見ていきたい。

その人物とは、文化シオニストのマルティン・ブーバー(1878-1965)である。そして以下で考察したいのは、19世紀以来ドイツにおいてアブラハム・ガイガーの「ユダヤ教の学問」を中軸とした改革ユダヤ教の系譜（ガイガー、レオ・ベック、ダヴィッド・フリュッサー、シャローム・ベン=ホリン、そしてマルティン・ブーバー）において、「ユダヤ教」側からの「キリスト教」との所謂「宗教間対話」において果たされてきたとされる思想的貢献ではない。それを指摘することは、現在好んで描き出される「宗教間対話」なるものに無条件の積極的価値を認める立場の自己確認作業になってしまうからである。本稿の意図との関連から言えば、そうした、「現在」によって価値づけられた「宗教間対話」というタブローの片隅に、見ようと目を凝らせば漸く見えてくる、しかも「汚れ」ではないかと思われる細部に着目しようとしているのである。

先ほど言及した宗教学者ハウアーは、第一次大戦後、自由プロテスタント的青年運動団体「ケンゲン同盟」の指導者となっていくが、この同盟は当初から様々に異なった思想的・信条的・政治的立場に立つ知識人を参集させて、徹底的な議論を通じて、「究極的な現実」を共通の基盤とする共同体（Gemeinde）形成を目指して活動を展開

していく。例えば、この同盟が開催した1931年1月の宗教間対話フォーラムには、ユダヤ教の代表としてのブーバーの他に、パウル・ティリッヒの宗教社会主義グループの指導者の一人である経済学者エドアルト・ハイマン、カトリックの青年運動指導者ニコラウス・エーレン、後にザクセンハウゼン強制収容所で殺害されることとなるドイツ共産党の帝国議会議員エルンスト・シュネラー、ドイツ民主党のバーデン州議会議員で女性運動の活動家でもあったマリアンネ・ヴェーバーなどが参加している。

こうした共同体への憧憬は周知のように、19世紀末以来のドイツ青年運動や様々な生活改革運動において顕著に見られる特徴であって、決してハウアーとその団体との専有物でもないし、また宗教間の相互理解の試みにしても、ルードルフ・オットーの宗教的人類同盟（但し、その第二代目の議長はハウアーである）といった組織的形態やフランツ・ローゼンツヴァイクのキリスト教との思想的格闘といった思想的次元でも散見される現象でもある[18]。しかし、ここで試みたいのは、こうした宗教間対話の運動史・組織史・思想史ではない。それらについての研究は既に多く蓄積されている。そうではなく、「宗教間対話」という名の下で如何なる思想的実践、或いは思想的実験が行われていたかを見ていくことである。

ハウアーとブーバーとの直接的邂逅は遅くとも1929年の、シュトットガルトの自由ユダヤ学院でのことになる。ご存知のように当時のドイツ国内は多様な政治的・思想的方向性の間での対立が激化しており、そうした背景が両者を引き合わせた一因であることは確かであろう。ハウアーとブーバーとは、遅くとも1928年以来書簡を交わしており、公の場で両者の「宗教間対話」実現のための構想を練っていた。その時点では既にブーバーはハウアーが編集している同盟の雑誌を購読しており、特にハウアーの体験主義的（ルードルフ・

[18] 例えば以下を参照のこと。Manfred Bauschulte: Religionsbahn- höfe der Weimarer Republik, Marburg, 2007. 佐藤貴史『フランツ・ローゼンツヴァイク—<新しい思考>の誕生—』、知泉書館、2010年。

オットー的）宗教論と、ドイツ民族主義的（völkisch）宗教論とを知悉していたと思われる。

共同の宗教間対話フォーラムを企画していた段階で、両者の間に以下のようなやり取りが行われている。ハウアーは自らが編集する雑誌において、彼がルードルフ・オットーの代理で積極的に関わってきた国際的な宗教間対話及び宗教間の平和構築のための会議での経験に基づき、今こそ宗教史的転換点であるという現状認識を開陳している。彼によれば、全世界の宗教勢力は、「今日、何世紀にもわたる、部分的には激しい対立の後…希釈されたようななんらかの全世界宗教[人工的な「エスペラント宗教」のようなもの]を創りだそうとするのではなく、打ち壊されることの決してない様々な対立から、究極的現実に至る為の道が如何に相違しているのか、永遠なるものの表現形式が如何に多様なものであるのかを共に学ぶために、そしてこうした[宗教間理解を通した]共同体に基づいて、「信仰の内に」世界規模の活動を遂行していくために」互いに歩み寄ろうとしている、とされる[19]。このような、今こそ宗教間の抗争を超えた新たな宗教史的画期が到来しているというハウアーの確信に対して、ブーバーは、次のように応えている。「あなたが雑誌…で語っておられること、それは私の思いに大変近いものがあります。しかし、わたしたちの間には、共同で尽力していく価値が極めて高い、重大な問題が横たわっています。公の場での対話のためにはまず、こうした問題について、個人的な場での話し合いで十分に論じなければならないでしょう」[20]。ここで言及されている「問題」とは一体何なのであろうか。その答えへの示唆は別の両者の往復書簡に見出される。ハウアーは、「重大な宗教的諸問題」を公の場で語ることに対する躊躇をブーバーに伝えており、それに対してブーバーは、その躊躇を共有していること、宗教間対話においてはしばしば、宗教的

---

[19] *Kommende Gemeinde*, Jg. 1, H. 2, 1928, S. 7.

[20] ハウアー宛の書簡、1929年1月16日付、Nachlaß Hauer, Bundesarchiv Koblenz, Ordner Nr. 122, Blatt 296.

問題は文化的問題へとすり替えられてしまう危険性があることを指摘した上で、ハウアーの表現に依拠しつつ、「わたしたちは、信仰の内にあって、信仰についての対話へと到達せねばなりません」と述べている[21]。つまり、両者にとって問題となっているのは、当時の宗教間対話の試みにおいては「宗教的」問題が直接語られることが少ないという（そのように彼らが判断した）現状であった。それに対して、「信仰の内にあって」「信仰」について語り合うことを目指していたのであった。では、このように語られる「宗教的」問題とは何だったのであろうか。

ここで視点を当時の両者の関心領域へと向けてみるならば、この問いに対する答えがおぼろげながら姿を現してくる。それは文化シオニストとしてのブーバー、宗教と人種、或いは宗教と民族の連関を解明しようとする宗教的宗教学者ハウアーである。一方で、ユダヤ教の宗教性にその体を与えるのがシオニズムであるといったマックス・ブロートの言葉に呼応した形で、ユダヤ教の可視化をシオニズムに見出そうとする意志と、他方、第一次大戦での敗北後のドイツ民族主義宗教運動の抬頭の中で蠢いている「ドイツ宗教」への希求とは、ブーバーとハウアーに「民族 Volk」と不可分な関係にある「宗教」という認識枠組みを提供し、彼らをして「宗教的」問題を、「宗教と民族」の問題として捉えさせたのだと考えることができるであろう。

この時期のブーバーは「人種」という概念に重要な意義を付与していない[22]。その代わり、彼の宗教論において決定的な役割を果たしているのが、「ユダヤ人が民族であること」の宗教的な意味の模索であった。1921 年の第 12 回シオニスト会議での講演「ナショナリ

---

[21] 1929 年 1 月 3 日付。Grete Schaeder (Hrsg.): *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. II, Heidelberg, 1973, S. 326-329.

[22] 丸山空大「血、民族、神—初期マルティン・ブーバーの思想の展開とそのユダヤ教（Judentum）理解の変遷—」『宗教研究』第 85 巻第 1 輯（2011 年）、25－48 頁。

ズム」において、彼が繰り返し主張したのは、「民族性に負っている信仰の秩序 die dem Volkstum verbundene Glaubensordnung」を失ったナショナリズムという病弊であり、ヘブライ語聖書に見られる民族意識の新たな覚醒であった[23]。民族と宗教との一致へのブーバーの言及は、1920年代以降繰り返し散見され、例えば34年には、「民族性と信仰共同体との統一は、イスラエルの独自性を成しているが、それは単に経験的な事実、運命的な事実であるだけではなく、ここにおいて、神的なものが人類に触れているのである」[24]と述べ、宗教と民族との一体性こそが、ユダヤ的伝統においては神的なるものの具現化そのものであるとも主張されている。

こうしたブーバーの、「民族としてのユダヤ教」理解と、自由プロテスタンティズムからドイツ民族主義宗教へと脱皮しようとしていたハウアーの、「民族としてのドイツ宗教」理解とが見事に共鳴していることは、容易に察せられるであろう。さて、ここでハウアーとブーバーとの交流についての事例を紹介したのは、先述の通り、「宗教間対話」の歴史的事例として位置づけるためではない。また、昨今、ユダヤ教側からの「宗教間対話」の試みとして高い評価を受けるようになってきた、ブーバーをはじめとした改革ユダヤ教の系譜を現在における「ユダヤ教」と「キリスト教」との間の宗教間対話に示唆を与えるものとして価値づけるためでもない。問題は、ブーバーとハウアーとの間の「宗教間対話」(これは両者の意図の次元で見るならば、資料が語る限りにおいて、「宗教間対話」以外の営みではない)が、「宗教間対話の歴史叙述」という現代的営みの中において等閑に付されている、或いはその片隅に据えられて申し訳なさそうに末席を汚している(あるいは片隅にさえ位置づけられずに「くず」として捨てられている)という事態が何を意味しているのかを問うことである。両者の著作や往復書簡から見えてくるのは、第一

---

[23] Martin Bubuer: „Nationalismus", in: Ders.: *Kampf um Israel*, Berlin, 1933, S. 237f.
[24] Martin Buber: „Der Jude in der Welt", in: Ders.: *Die Stunde und die Erkenntnis*, Berlin, 1936, S. 44.

に、ここでの「宗教間対話」とはまずもって、「創られるべきユダヤ教」と「創られるべきドイツ宗教」の基盤を提供するための実践的営みであるということが言えるであろう。まず、歴史的実体、現実的所与としてある「ユダヤ教」が「対話」の出発点になってはいないことは明らかである。当然のことながら、歴史的実体としては存在してこなかった「ドイツ宗教」が「対話」の一方のパートナーである訳でもない。「本来の」「真正なる」「ユダヤ教」なり「ドイツ宗教」を生み出す作業、それが両者の「対話」であったのである。第二に、両者の対話は、「宗教」という概念のある一つの理解の共有の上に成り立っていることが看取される。両者は「宗教」概念を用いている訳ではない。両者のキーワードとなるのは「信仰」である。けれども、「信仰」しかも、ある対象への信仰（信仰対象を前提とした「信仰」理解）ではなく、信じているという境涯、信仰という態度、人間が信じてあることを人間実存の根幹に見出すという意味での「宗教」理解から、両者は出発しているようである。こうした理解は、先述の宗教現象学的「宗教」理解（オットー的に語れば、「捉えられてあること＝感動 Ergriffenheit」の体験、ハウアー的に語れば、「捉えられてあること Ergriffensein」、パウル・ティッヒ的に語れば、「究極的に捉えられてあること ultimate concern」としての「信仰」）の延長線上にあると考えることはあながち的を大きく外れているとは言えないであろうし、逆から言えば、ここで現れている「宗教」理解が当時、ある程度の知的共有財になっており、その文脈において宗教現象学も、こうした「宗教間対話」も可能であったのだと捉え返すこともできるであろう。第三に、こうした「宗教」は、「ある対象への信仰」ではない、つまり、言語化された「神」や命題化された信仰箇条を真理として認知的に受容する、ということを意味していない、という点で、宗教自由主義的な（自由プロテスタント的、改革ユダヤ教的）概念である。そうであるなら、こうした「宗教」の担い手は誰なのか、という素朴な疑問が生じてくる。そ

れは、特定の信仰内容を受容する人間の共同体ではあり得ず、ある信仰的態度を共有する人間の共同体ということになる。この関連で例えばブーバーとハウアーにおいて現れてくるのが、「民族共同体」という概念である。つまり、この「宗教間対話」という名の下で遂行されたある宗教現象は、明瞭に第一次大戦後の、文化シオニズムの言説をも育んでいたドイツ社会における「民族」言説と「民族」イデオロギーを、「宗教」を「宗教」たらしめる必要十分条件とするという前提的理解によって可能となっていることが察せられる。

このように、ブーバーとハウアーとの間の「宗教間対話」では、現在的理解によって型に嵌められた「宗教間対話」が問題となっている訳ではない。「ユダヤ教」と「ドイツ宗教」或いは「キリスト教」の「代表者」「代弁者」の間の「相互理解」や「他者への寛容」の問題としてではなく、両者が言うところの、「ユダヤ教」「ドイツ宗教」というものを「宗教」として創出する、しかも、戦後のイデオロギーからすれば、克服されるべきあるイデオロギーによってそれを構築し、そうした「宗教」の普遍性を喧伝するという実践であったと言える。

3）「くず」としてのスピリチュアリズム—「キリスト教」と「ドイツ宗教」への眼差し

本稿で取り上げたい三つ目の、そして最後の問題群は、いわゆるスピリチュアリズムとして概念化される諸現象と関連している。特に、いわゆる「キリスト教」とスピリチュアリズムと「ドイツ宗教」との関連に着目してみたい。冒頭で言及した、ブルームハルトによる病癒しのような現象を、わたしたちはどのような宗教史的分析の枠組みを設定して、歴史的に位置づける、つまり「葬ってあげる」ことができるのであろうか。既に述べたように、少なくともバルト主義的神学史叙述の伝統においては、実体的に描き出される「悪霊」の所業とブルームハルトとのしのぎを削る闘いは、近代化、すなわ

ち、神学化され、学問化され、毒抜きされた上で、「ブルームハルト神学」の片隅に位置づけられてしまう。つまり、このスピリチュアリズムの問題は「キリスト教史」という従来の境界画定が前提とされる限り、その周辺に追いやられるのならまだしも、その外部に追い出され、キリスト教史叙述の中に組み込まれる余地は殆ど残されていないように思われる（余談だが、ペンテコステ派やカリスマ派の自己確認作業としての歴史叙述は勿論存在している。しかし問題は、ペンテコステ派やカリスマ派の自己確認作業としての歴史叙述を、この小論が日の目を見るであろう場に代表されるような「学問的」場において耳や目にすることはほぼ皆無であるのが現状なのである。つまり、「学問」からは排除されている訳である）。ブルームハルトの、いわば「悪霊払い」事件が、歴史叙述において言及される場合、精々、悪霊に憑依されたとされる女性（ゴットリービン・ディトゥス）の精神医学的説明という近代的説明原理に依拠して語られたり、いわゆるスピリチュアリズム史研究の枠内で語られることが殆どであったりするという状況が、この事情を物語っている。つまり、精神医学的説明も、スピリチュアリズム史研究の言説も、勿論、近代ドイツプロテスタンティズム史研究の言説も、それぞれ一つの完結した言説体系として確立してしまっており、そうして引かれた境界線を、現実そのものの境界線（現実は境界線を持たない）でもあると見なす限り、隠蔽されてしまう、意図的であろうとなかろうと排除されてしまうものが出てきてしまうのである。その一つがブルームハルト問題とでも言える歴史的事象であって、それは亡霊のようにわたしたち近代人のところに時折出没してくるのである。

以下では更に二つの、恐らくこれまで殆ど着目されてこなかった事例に目を向けてみたい。先ほど述べたように、これまで殆ど着目されてこなかった理由は、従来の「近代ドイツプロテスタンティズム史」という認識の地平には入ってこない（入ってきてはならない）ものだからである。それは、「キリスト教」「ユダヤ教」「スピリチュアリズム」「ドイツ宗教」という範疇のすべてに属すものであると捉

え得る現象、つまり、従来の認識の地平に立てば、どの範疇からもこぼれ落ちてしまう現象、結局どの範疇にも属さない現象と言えるであろう。ブルームハルト問題よりもことは深刻な事例であるとも言える。

一つ目は、ヴィーンの新約聖書学者リヒャルト・アドルフ・ホフマン（1872－1948）を巡る問題群である。もしホフマンの名前が宗教史（ドイツプロテスタンティズム史）において言及されるとすれば、それは精々、新約学者としてではなく、ヴィーンにおける教会闘争の歴史の文脈において、代表的なドイツ的キリスト者としてであろうかと思われる。いずれにしても、歴史的・批評的方法に基づく聖書学者として学問的キャリアを開始したホフマンは、主にマルコ福音書研究・原マルコテクスト問題を中心として論じ、ケーニヒスベルク大学私講師を経て、1907年からヴィーン大学プロテスタント神学部新約聖書学の員外教授、15年より退官する39年まで正教授として教鞭を執っていた人物であった[25]。

この一見すると何の変哲もない一神学教授を、ここでわざわざご紹介する理由は、ホフマンはヴィーンに招聘される以前から、まずスェーデンボリに大きな関心を抱いており、スェーデンボリの教説をイエスの死と復活との謎を説く鍵となるのではないかと期待し、特にヴィーンで正教授に着任してから精力的に、ヴィーンのスピリチュアリズム団体、超心理学団体の雑誌に、キリスト教とスピリチュアリズムの歴史的連関に関する論考を次々と公表していったという事実にある。「パウロにおける超心理的なるもの」（1928年）、「超心理学は原始キリスト教研究にとって意味があるか」（1930年）といった彼の論考のタイトルは、彼の宗教史研究・新約学研究の関心の所在を如実に表している。こうして同僚からは「心霊ホフマン」と揶揄された彼は、新約学教授としての「学問的」活動と並行して、

---

[25] ホフマンについての包括的な研究は今のところ、以下の情報紹介的な論考があるのみである。Sabine Taupe: *Richard Adolf Hoffmann und seine Theologie*, Diplomarbeit Univ. Wien, 2010.

ヴィーンの超心理学協会で副会長を務めるほど、ヴィーン・スピリチュアリスト・サークルの重鎮でもあった。ホフマンのスピリチュアリスト的な原始キリスト教史理解の例として、彼がヴィーン大学正教授になって最初に上梓した著作『イエスの復活の謎』(1921) を見ておこう。例えば、ラザロの蘇りは彼にとって何等の奇跡でもない。「わたしは次のように理解している。魂の幽体あるいは流体は、全ての人間の中に潜んでいて、死に際して人間から永久に離れるのを常としているが、死亡した直後、最初はまだ通常の肉体と緩くつながったままなので、卓越した力が働くような例外的状況においては、魂の幽体を既に死滅した肉体との再結合へと強いることが可能なのである」[26]。つまり、イエスという卓越した力を持つ霊媒によってラザロは蘇らされたとされるのである。さらに、イエスの復活という問題に関しては、それは当時、交霊会において繰り返し報告されていた霊の物質化と霊界通信という現象を考慮すれば説明がつき、ペテロが強力な霊媒能力を発揮していたのだ、と結論付けられている。

この「スピリチュアリストの新約聖書学者」という一見奇妙な組み合わせをさらに錯綜させているのは、ホフマンは急進的なドイツ的キリスト者の運動に合流し、1938 年にナチ党に入党し、その翌年には、ナチズム期のいわゆる「ドイツ的キリスト教」運動の学問制度的中心である「ドイツの教会生活に対するユダヤ的影響に関する研究とその除去のための研究所」の新約学部門の権威として、活発な活動を展開することとなったという事実である[27]。

ホフマンに見られる「キリスト教」「スピリチュアリズム」「ドイツ宗教」の混成形態を如何に理解すべきかについては後段で言及することとして、その前に二つ目の事例についてその概観を述べておく。

---

[26] Richard Adolf Hoffmann: *Das Geheimnis der Auferstehung Jesu*, Leipzig, 1921, S. 27.

[27] この研究所については、Heschel 前掲書を参照のこと。

ローマ・カトリック出自でナチズム運動の古参運動家であるアルトゥーア・ディンター（1876－1948）の名前は、ドイツ政治史・政党史・反ユダヤ主義研究においては頻繁に言及されてきた。ヒトラー一揆の失敗の後、獄中のヒトラーに接触し、ヒトラーの命を受けテューリンゲン州議会で右派会派を率い、ナチ党テューリンゲン管区指導者、また急進的な反ユダヤ主義的政治家として名を馳せた人物である。1935年の人種立法（ニュールンベルク人種法）の骨子は、ディンターの反ユダヤ主義思想の法制化だと評価されることもある。さて、このディンターが、本稿との関連で関心を惹くのは、こうしたナチ政治家ディンターよりも寧ろ、主に彼の宗教活動の方にある。実はディンターは既に 1928 年にナチ党から除名されており、1933年以降のナチ政権下においては弾圧されることとなるが、その原因は、1927年に「心霊キリスト教宗教共同体」を設立し、ナチズムの目指す政治革命に必要不可欠な前提としての「宗教改革」の完遂を目指していったことにある。では、彼の「キリスト教」の内実とはどのようなものであったのであろうか[28]。

ディンターの「キリスト教」をごく簡単にまとめると、キリスト教とは「無私の愛の福音」であって、それを伝えたイエスは、地上に受肉した高次霊（Geist）であって、イエスの行い（癒しの業、悪霊払い、死者の蘇りの業等）は、そうした高次の心霊としての能力に由来するものである、ということになる。そして、こうしたスピリチュアリスト的キリスト教理解は、次のような形で、反ユダヤ主義と連結していく。「ユダヤ人には、悪意を持った頑なな霊が受肉しています。これらの霊は、神への帰還を依然として強固に拒絶して

---

[28] ディンターの宗教活動については、以下を参照のこと。拙論「近代ドイツ宗教史における「ナザレのイエス」—「アーリア人イエス」を巡って」『キリスト教学』51号（2009年）、149－169頁、拙論「ヴァイマール共和国初期における「霊」「キリスト教」「ユダヤ人」—A.ディンター『霊に対する罪』に見られるスピリチュアリズムの諸相—」鶴岡賀雄他編『スピリチュアリティの宗教史（上巻）』、リトン、2010年、85－118頁。

おり、彼らに特有の方法と誘惑の技巧で、良き志の人間の霊を、この地上での人生の真の意味と目標、そして彼岸での目的を認識することから、繰り返し逸脱させ、物質的な誤った道へと導いていくのです。そして、これらの人間の霊が神へと帰還していくことを困難にさせ、また不可能にさせたりするのです。ユダヤの雑種ではなく、最も高貴で最も純粋なる人種であるアーリア人種に属していたイエスは、ユダヤ民族の住民としてユダヤ人の宗教の中に生まれ、教育を受けたのですが、それは何にも増して、最初にこの悪意を持った腐敗した霊たちに、自らの教えをもたらす為だったのです」[29]。

このように、ディンターの思想と活動においては、現実政治、人種主義的反ユダヤ主義、キリスト教、スピリチュアリズム、「ドイツ宗教」とが渾然一体として、相互に分かちがたく浸潤した形で融合していることが分かる。

さて、ホフマンとディンターという、「細部」としてでさえ近代ドイツ宗教史というタブローには描かれていない事例へ眼差しを向けることで垣間見えてくるものとは何であろうか。それは、第一に、「聖書学」と所謂「オカルティズム」そして「エソテリシズム」との関係でである。19 世紀以来、原始キリスト教研究に邁進していたのは、学問制度内部の自由主義神学的な聖書学者のみではない。同時代的に、当時の考古学的発見を積極的に(但し、独学的に)受容し、自らの宗教思想の根拠づけや中心的主張として使っていったのは、ブラヴァツキー夫人らの神智学者をはじめとする人々であり、そこでは「ナザレのイエス」の教説と称されたものが喧伝されていた[30]。同じように、ディンターは、聖書学の成果を（彼なりに、独学的に）用いて福音書を独自に翻訳そして解説して、「イエス」の「真の」教説を描き出そうとしている。第二に、そうした学問制度内外の原始キリスト教研究に基づき、オカルティズム的あるいはスピリチュア

---

[29] Artur Dinter: *Die Sünde wider den Geist*, Leipzig, 1921, S. 59.

[30] 19 世紀の「非学問的」原始キリスト教「研究」については以下を参照のこと。Philip Jenkins: *Hidden Gospels. How the Search for Jesus lost Its Way*, Oxford, 2001.

リズム的様相の「イエス」像が次々と現れてくる。ディンターはイエスを「アーリア人」として、またメスメリズム的な「磁気療法士」として描き出している。ホフマンにとってのイエスは、上述したように、強力な「霊媒」であった。そして宗教史的に見て興味深い点は、こうした多様な「イエス」像は、学問制度内の「史的イエス」の模索、更には「ユダヤ教の学問」における「ユダヤ人イエス」像の構築の併行現象でもあることである[31]。第三に、スピリチュアリズム的キリスト教と民族主義的イデオロギーとの関連である。これは、スピリチュアリズム研究自体においてもこれまで明確には問題として提起されてこなかった点である。つまり、「霊」の進化に基づく、人間の倫理的完成を追求するスピリチュアリズムが如何なる形で人種主義的な民族主義と繋がっていったのか、近代ドイツの文脈で言えば、人種主義的「ドイツ宗教」へと結実していったのか、という問題は未だ手つかずのままで、「現在」によって描き出される「過去」の中に葬られてはいない。

以上、三つの事例に基づき、近代ドイツ宗教史叙述の問題点について述べてきた。その分析視点については冒頭の「はじめに」のところで詳細に記しておいたので、ここで繰り返すことはしないが、本稿を閉じるに当たり、上で取り上げた三つのトピック、学問史、所謂「宗教間対話」、スピリチュアリズムへの眼差しが、少なくとも、近代ドイツ宗教史の以下の特徴に光を与えてくれるものであるという点だけ、改めて指摘しておきたい。近代ドイツ宗教史は、「キリスト教」—それが、どのような立場からどのようなものとして理解されるにせよ—なるものの刷新あるいは改革の動きとして捉えることが可能である（勿論、「学問的神学」も近代ドイツ宗教史の一現象であって、そのような刷新・改革運動として捉えられる）。こうした

[31] 以下を参照のこと。拙論「「ユダヤ人イエス」の実践性—シオニズムとドイツ民族主義宗教における—」『キリスト教学』53号（2011年）、1—25頁。

「キリスト教」は、敢えて従来の「キリスト教史」において確定されてきたような境界線を前提として語るとすれば、その外部にある諸々の蠢きと連動しているものであって、例えばそれらが「スピリチュアリズム」と名付けられようが、「ユダヤ教」と名付けられようが、「ドイツ民族主義宗教」と名付けられようが、「宗教学」と名付けられようが、それらの外部的現象との混成形態として、あるいはそれらを鏡像として自己形成を図ってきた結果として、歴史的に現れてきているものである。それを、「外部」とは峻別された「内部」として語り続けるべきなのか、従来の境界画定を全否定すべきなのか、或いは、諸領域の「境域」の歴史として概念化し直し、叙述し直すべきか、これは大きな難問であり、これからも難問で続けていくものと思われる。

（くぼたひろし　立教大学教授）