

<b>Title</b>	表現主義としての初期カール・バルト：ヴィルヘルム帝政期というコンテキストから見た初期バルトの神学
<b>Author(s)</b>	深井, 智朗
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所, No.34, 2006.2 : 407-428
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4295">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4295</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

## 表現主義者としての初期カール・バルト

——ヴィルヘルム帝政期というコンテキストから見た初期バルトの神学

深井智朗

### 問題設定

初期カール・バルトの神学思想のコンテキストの解明のための研究は、大別するならば、神学史的な視点からと政治史的な視点からなされてきたと言つてよいであろう。前者の研究はこれまでに数多くの研究が試みられ、わが国においても盛んに論じられてきたものである。バルトの思想を新正統主義、神学的ポジティヴズム、宗教改革思想の復興者、マルキオンの再来、脱デノミネーション化されたカルヴィニズムというように理解するのがそれであり、さらにバルトの思想をL・フォイエルバッハによつてとりあえず完成した人間学的な無神論を前提とした神学と考える立場も、後の研究者によつて命名された仮想の敵である神学的リベラリズムや文化プロテスタンティズムへのラディカルな批判者、あるいは新しい神学的な立場の創始者として解釈する場合も同様である。

後者の研究はバルトの思想のコンテキストを宗教社会主義や当時のラディカルなマルクス主義との関連で理解しようとするものであり、F・W・マルクヴァルトやD・シェロングのような研究に見られるものである。これらの研究は確

かに前者の研究には見出されない初期バルトの思想の社会史的な解明を試みている点で興味深いものであるが、残念なことに結局は初期バルトがどの程度宗教社会主義の影響やマルクス主義の革命思想を持っていたのかということや労働組合運動へのコミットメントの様子を解明することに終始しており、結局は神学史的な研究とそれほどには変わらない研究結果を提示することになっている。

前者も後者も初期バルトの思想的なコンテキストを解明することには失敗している。その結果バルトの神学は「メルクゼテ的な性格を持つ」、すなわち「系譜がない」神学であると説明されたりするのである。しかしどのような思想も社会的なコンテキストと無関係に生じるものではない。バルトの神学がそのようなものとは切り離されて、超越の次元を強調したとしても、そのように神学を性格付けること自体が、既にこの時代の特定の状況に規定されていることでもある。

それ故に、初期バルトの思想的なコンテキストとその思想の特質の解釈のためには、より社会史的な視点が明らかになるような方法が必要なのであり、その政治史的なコンテキストを明らかにする必要があるのであるのではないか。本論では、初期バルトの神学が、彼が神学的な教育を受け、初期の神学的な枠組みを形成したヴィルヘルム帝政期に確立された社会システムや思想的な立場へのラディカルな破壊という性格を持っており、彼の神学はそのような思想的な影響と社会的なコンテキストの中で形成されたことを明らかにしたい。それが「表現主義者としての初期バルト」という視点である。確かにバルトを表現主義的な思想家の中に加えること自体は新しいことではなく、たとえばF・フェルマンやW・ローテ<sup>(3)</sup>などによってなされてきたことでもある。しかし本論の試みは、「表現主義」という概念の用法を社会史的に拡大し、今日のヴィルヘルム帝政期やヴァイマル共和国研究に見られるように、政治史的なものにまで拡大すること、彼の思想の政治的なコンテキストを解明することにある。

それ故に、ここでいう「表現主義」とは、芸術や文学の諸傾向のことではなく、ピーター・ゲイが印象深いメタフ

アーで表現したように、「父としてのヴィルヘルム帝政期」に対する「子であるヴァイマル共和国」の反乱であり、<sup>④</sup> ヴィルヘルム帝政期後期に教育を受け、育てられた世代がその思想的な父に反抗して生み出された「ヴァイマルのフロント世代」のもうひとつの呼び名である。このフロント世代は、ヴィルヘルム帝政期が生み出した社会システムのみならず、それを支えたイデオロギーとしての学問や文化、ドイツ・ルター派的な家父長的性格、あるいは政治システムを破壊し、旧来の伝統や文化、そして宗教システムによって覆い隠されて見えなくされた、時代の本質的な課題と取り組むことを試みた世代である。初期バルトはそのような世代の特徴を顕著に備えた、神学者であった。<sup>⑤</sup>

そこから本論の前提として以下の諸点が確認されるべきであろう。第一に、ヴァイマル時代とは実はヴィルヘルム帝政期後期の受け皿であつて、しばしば「ヴァイマル文化」と呼ばれ、そこには何か新しい文化や社会システムが生み出されたように考えられているが、ヴァイマル共和国時代は決して新しいものを生み出さなかつたこと。<sup>⑥</sup> 第二に、バルトはヴァイマル共和国の神学者ではなく、あるいはE・H・テート等によつて印象深く論じられているにもかかわらず第三帝国やボン共和国時代の神学者でもなく、そのような時代区分をするのであれば、まさに彼はヴィルヘルム帝政期後期というコンテクストの中で神学者を開始し、思想形成をした神学者なのである。第三に、それ故に彼の思想、とりわけ初期バルトの思想は、ヴィルヘルム帝政期のコンテクストの中で理解されるべきであり、同時代のいわゆる表現主義者たちの中でも、もつとも表現主義的な思想を展開した者として理解されるべきであろう。

## 一 ヴィルヘルム帝政期後期とは何であつたか<sup>⑦</sup>

このヴィルヘルム帝政期を決定付けている社会的な動向として、急速な工業化、労働者階級の台頭、「調整なき権威

的多頭制<sup>8</sup>」等をあげることができよう。ライナー・レプシウスが指摘するように、<sup>9</sup> ヴイルヘルム帝政期の最初の数十年ほど、劇的な近代化が進んだ時期はなかったと言つてよい。その変化の根拠は都市人口の急激な増加という統計的な報告の中に見出すことができる。一八七一年に帝国内の都市人口は三六パーセントであつたが、一九一〇年には六〇%を超え、その数は一、三八〇万人に達している。この急速な工業化を帝国の宗教であつたドイツ・ルター派の問題と関係付けて考えるならば、ルター派はこの工業化によつて伝統的なルター派の信者層にはなかつたいわゆる労働者階級の問題を抱えることになり、さらに社会システム<sup>10</sup>の転換期にあつてルター派という政治的ロビーの誕生を経験することになった。

前者について言うならば、ルター派の伝統的な職業観とはルター以来農民と専門職によつて特徴付けられ、また社会システムにおいてはユニカーなどに代表される家父長主義的な大土地所有制度を前提としていたのであるが、この時代ルター派はこれまで経験のない新興勢力としての労働者階級と、その労働問題という新しい宗教的、政治的な課題と取り組まねばならなくなつた。ルター派の社会倫理を基礎付けていた「創造の秩序」の神学はこの現実の前で機能を失つていた。この問題の解決のためにルター派によつて生み出されたのが「福音主義社会協議会」と呼ばれるもので、そこではフリードリッヒ・ナウマン、マックス・ヴェーバー、エルンスト・トレルチ、オットー・バウムガルテン、アドルフ・フォン・ハルナツク等による新しい教会社会政策が提案されていた。<sup>10</sup> 彼らは、神学的には保守的な立場をとる場合でも、リベラリズムの影響を受けているとしても、ドイツ・ルター派がこれまで経験したことの無い社会層としての労働者階級とその問題と取り組んでいたのであつた。

この問題は工業化以前の社会システムや価値観を支配してきたドイツ・ルター派にとつては解決困難な新しい課題であつた。もつともルター派だけではなく、帝政期の圧力団体の多くはこの問題と取り組んでいたのである。ライナー・レプシウスの分類に従えば、ヴィルヘルム帝政期は四つの社会的・道徳的陣営から構成されていた。第一に社会の保守

層と結びついたプロテスタント陣営で、主として貴族層、農民、中産階級や重工業層によつて構成されていた。第二がリベラルなプロテスタント陣営で、いわゆるドイツ教養市民層を呼ばれる勢力で、既存の教会制度からは一定の距離をとり、しかし敬虔な生活を送ることに於いては熱心であり、かつてリヒャルト・ローテが「教会外のキリスト教」と呼んだグループである。第三がカトリックであり、第四が社会民主主義グループである。興味深いことにこれらの四つの道徳的・宗教的な陣営は、ヴイルヘルム帝政期の政党の歴史の展開と重なり合っている<sup>11</sup>。そしてこの時代に重要なことは、工業化以前のドイツの政治的・宗教的対立の機軸であつた政治的リベラリズムと政治的保守主義との対立という単純な図式は解消されおり、バルトの政治的、神学的な立場についての説明でもしばしば用いられるこのような図式はほとんど意味をもつていなかったということである。

後者との関連で言えば、ヴイルヘルム帝政期はその名に反して、絶対的な帝国主義の時代でもなく、中央集権的な時代でもなく、イデオロギー的にもさまざまに異なる諸集団によつて構成されたコラージュが急速に再結晶化された時代であつたということである。その結果がヴェーラーの言う「調整なき権威的多頭制」の社会ということであつた。神学史においてもこのような傾向は反映されており、従来のリッチュルとその学派、宗教史学派、神学的ポジテヴィズム、自由主義神学、文化プロテスタンティズムなどの区分も実はこの時代のルター派を理解するためにはそれほど有効ではなく、神学的な保守主義とリベラリズム、政治的な保守主義とリベラリズムの組み合わせがドイツ・ルター派内に存在してしたのである。

このようなさまざまなロビーが存在し、利益集団の競合する社会を横断し、ヴイルヘルム帝政期に社会的な統一を与えていたものは、結局はナシヨナリズムであつた。ドイツ・ルター派の例をあげれば、一八七一年の帝国成立は、たとえば領邦教会制度の破壊へと導くかもしれないと考えたプロイセン以外のルター派によつて強く批判されていた。しかしこの帝国の成立を、オーストリアに対するプロシアの勝利、またフランス的なりベラリズム、あるいは革命へのドイ

ツ精神の勝利と受け止めることによつて、ドイツ・ルター派はそれ以後、神学的なりベラリズムも保守主義者も、その政治的な立場をも超えて、ナシヨナリズムという点においては一致することになったのである。<sup>12)</sup> それ故にドイツ・ルター派内には神学的リベラリズムのナシヨナリスト、神学的保守主義のナシヨナリスト、政治的リベラリズムのナシヨナリスト、政治的に保守主義のナシヨナリストがいたのである。神学的保守主義と政治的なりベラリズムが、また逆が結びつくことが稀ではなかつたように、神学的リベラリズムと政治的保守主義との結びつき、また逆も稀ではなかつた。<sup>13)</sup> そう考えるならばヴィルヘルム帝政期のパラダイムとは実は、ドイツ・ナシヨナリズムによつて支配されており、それに対する相対化の思想がなかつたというわけではないが、ドイツ・ルター派について言うならば、大多数は、どのような神学的、政治的な立場を取るにしてもナシヨナリズムによつて結びついていた。

この視点を読み違えると、カール・バルトの神学の登場の意味が、わが国でかつてそうであり、今もそうであるような大きな誤解に基づくものになってしまう。カール・バルトの思想を、神学的には正統主義（それは原罪などのドグマを肯定するという意味であつても、プロテスタント正統主義時代の神学的な方法に遡るといふ場合でも）、あるいは保守主義と考え、それまでのリベラリストたちの神学であるA・フォン・ハルナツクやE・トレルチへのアンチテーゼと説明することは大きな誤りである。あるいはバルトは当時のリベラルなキリスト教から教會的な、伝統的なキリスト教を守つた「教會的」神学者だと見られるがこれもまた大きな誤りであろう。<sup>14)</sup>

バルトの登場は、ヴィルヘルム帝政期の政治的・思想的なコンテクストから見るならば、国民教會的なドイツ・ルター派の制度を破壊する過激派の登場であり、ヴィルヘルム帝政期の急激な工業化によつて生じた社會變動に対応できないドイツ・ルター派をどのように改革し、いかにして変化し続ける時代に対応できる精神的な基盤を形成できるかということを考え、教會の保持と変革を考えたハルナツクやトレルチは教會を擁護する保守派だったのである。つまり初期バルトの思想は、当時の社会的コンテクストに基づくならば反教會的であり、バルトが批判した人々こそ教會的な勢力

だったのである。それ故にバルトの思想はヴァイマルのフロント世代が、伝統的な価値概念や社会システムを破壊しようとした表現主義者であったと同様に、彼は宗教システムにおける「表現主義」と呼ばれるようになったのである。

このようなコンテクストを理解してこそ、バルトの一九一九年と一九二二年の『ローマ書講解』における教会批判、宗教批判を正確に理解することができるはずである。

## 二 表現主義とは何か

ヴァイルヘルム帝政期の社会的・政治的なコンテクストの中でその思想を形成したバルトを理解しようとする場合、注目すべきはいわゆるドイツ「表現主義」の運動である。表現主義はまさにバルトがドイツ・ルター派の枠内で果たしていた役割を、より広いコンテクストの中で担っていた時代精神であったと言つてよいであろう。

表現主義の起源やその用語解説、さらにはその諸類型についてここで詳細に取り上げることができない。しかしピーター・ゲイがそのように考えたように、「父としてのヴァイルヘルム帝政期」への「ラディカルな子の反逆」として表現主義を理解するならば、表現主義は単純にひとつの芸術運動の枠組みを超えて、その時代精神を反映する、ひとつのパラダイムに終りを告げる役割を果たすものであったと言つてもよいであろう。

ドイツで「表現主義」、あるいは「表現主義」と呼ばれる芸術運動が一般に認識されるようになったのは、一九二二年四月のベルリン分離派第二二回展においてであると言われており、同年の一二月、パウル・フェルディナンド・シュミットが『ラインラント』誌に掲載した評論「表現主義者たちについて」はそれ以後のこの用語のドイツでの使用を規定したと言つてもよいであろう。そこでは表現主義はポスト印象主義、あるいはさらにその先の反印象主義に見られる



芸術的な動向をさしている。しかしこれは狭義の表現主義である。ベルリンの美術史家マックス・デリは表現主義的な絵画の解説者であり、同時代の目撃者でもあるが、彼は一九一二年六月に『パン』誌に「キュビニズムと表現主義」という評論を書き、次のように述べている。「表現主義者は自分自身の体験に基づいてある種の感情を自己のうちにもち、かつそれを外に押し出そうと（表現しようとする）のであり、表現主義者たちはこうした種類のものに対して直感的に選択された表現であるが、輝かしい表現でもある」<sup>16</sup>。

ところで、本論で表現主義という場合には、絵画や音楽における表現主義に限定されるのではなく、より広義の表現主義であり、ヴァイルヘルム帝政期末期に、この政治的、文化的なパラダイムを批判した勢力の総称である。たとえばドイツ文学史でもこの時代、とりわけ一九一〇年から一九二〇年までの十年間を「表現主義の十年間」と呼び、この時代の政治的文学運動と表現主義とがそこで結び付けられている。M・シュタルクによれば、政治的活動と文学活動を表裏一体と考えていた表現主義者たちとは、一九一〇年代には二〇歳代後半から三〇歳代であり、いわゆるドイツ教養市民層の家庭で養育され、大学教育を受け、「ヴァイルヘルム帝政期の既存の価値観を覆し、新しい社会と芸術の発展を目指した一群の世代である」。それは一九一四年の第一次世界大戦の勃発とその終了によって表現主義の活動が急速に衰えて行つた後にはワイマールのフロント世代と呼ばれた思想家たちである。カール・バルトはまさにこの世代に属している。

本論で用いられているのは言うまでもなく広義の表現主義であり、それはヴァイルヘルム帝政期の社会システムに対して、それを破壊し、その背後、あるいは深層にある人間的・精神的な本質を直接「外に押し出そう」とする立場であり、そのような立場の総称である。それ故に芸術や文学との領域のように、自らを表現主義者であると規定しない場合でも、この時代の伝統的な価値観を破壊し、新しい社会的なパラダイムを考えていたあらゆる動向を「表現主義」、あるいは「表現主義者」と呼ぶ事ができるであらう。

### 三 初期バルトの表現主義についての言及箇所

カール・バルトが表現主義者であるという場合、ここで意味されていることはパウル・テイリツヒが表現主義をその神学的な方法論形成に援用したというような意味で彼を表現主義者と呼んでいるのではない。<sup>18</sup>あるいはパウル・フェヒターが指摘するような意味で表現主義が神学的な要素を元来内包しているという意味ではない。<sup>19</sup>もちろんカール・バルト自身が自らを表現主義者であると呼んだこともない。しかし彼は既に述べたような意味で広義の表現主義者であると考えることで、彼の初期の思想の社会的なコンテクストはより正確に解釈されるであろう。

ところでバルトが表現主義について言及しているテクストは皆無ではない。彼は『ローマ書講解』が出版された一九一九年の九月二二日から二五日まで、ドイツのタンバッハで行われた宗教社会主義者協議会に出席し、そこで「社会におけるキリスト者」という講演を行っている。<sup>20</sup>

この講演は初期バルトの思想の特徴をもつともよく示しているものとして注目すべき内容をもっている。バルト自身「この講演はまったく単純明快なものとは言うことができずに、前進するかと思えばまた後退し、あらゆる方向へと動き出してしまふ機械のようになってしまい、明確な蝶番や隠れた蝶番も決してないわけでないような講演」になってしまった<sup>21</sup>と述べている通り、決して理解しやすいものではない。この講演の中でバルトは従来の宗教社会主義を批判し、さらにはこの時代の労働者問題から生じたあらゆる立場の運動や思想に対する批判を展開している。バルトがここで試みたことは、ヴィルヘルム帝政期のルター派の社会問題との取り組みである、いわゆる「福音主義社会協議会」の線から出てくる左右両派の労働者問題との取り組みへの批判である。

バルトは次のように述べている。バルトはキリスト及びキリストの宣べ伝えた神の国の思想を今日の保守陣営ともリベラルな社会思想とも異なるものだと言へ、さらに「神の国はわれわれの抗議行動によつて初めて始まるものではなく、神の国は、あらゆる既存のものに先立つように、あらゆる革命にも先立つ革命である」と述べている。神の国は保守派に対してもまたリベラリズムに対してもまったく新しいものであり、両者に対して常に否定を突き付けるものであるとバルトは言うのである。

バルトによれば、リベラリズムも保守主義も、結局は「キリストをお好み次第に世俗化すること」、つまり自分の好みや思想を説明したり、補つたりするために「キリストと社会」とか、「キリストと労働問題」というような元来結びつくことがないようなものを結びつけているという点で誤つていゝという。あるいはバルトは次のように述べているのである。「今日では、社会民主主義、絶対平和主義、ワングーフオゲル、かつては祖国のために、スイス精神、ドイツ精神、教養ある人たちの自由主義のためにしてきたような世俗化」は避けられねばならない。

つまりバルトはイエスの語つた神の国というのは、この世と結びついたり、その世俗化版としてのこの世の何かになり得るようなものではないといふのである。イエスと労働者、イエスの社会主義、イエスと社会などという問題、すなわちイエスの教えをあまりにも急激に現世のために通用するように改造し、それを使用しようとする考えの全ては神学的に誤つた問題設定であると考えたのである。その誤つた、無理な設定をしているのがヴィルヘルム帝政期のルター派の左派、右派の社会主義的思想や社会政策であつたと彼は考えたのであろう。イエスの福音はそれ以前に遡るものなのである。むしろこれらの思想や運動が、神の国が持つラディカルな革命的な側面を覆い隠してしまつていたのであり、神学はこの覆い隠しを取り除いて、元来の姿を回復しなければならぬと考えているのである。

バルトはこのような説明のために、表現主義を持ち出したのである。これが「社会におけるキリスト者」における表現主義の問題である。バルトは「社会の中のキリスト者」において次のように述べている。「われわれは現代の表現主

義の芸術が生み出したものに対して、非常に深い嫌悪観をいだいているかもしれない。しかしこのような嫌悪観の中で次のことが明らかになるはずである。これらの人々にとつては、実はラファエロもデューラーもあまり大きな顔をして引き合いに出すことは出来ないような、いわゆる芸術それ自体とは異なつた何か、つまり内容が、また生の中のひとつのものに対する美の關係が関心事である、ということなのである」。バルトはここで芸術の領域における表現主義の仕事の評価しているのである。その意味は表現主義に嫌悪観をいだく人々が、結局は芸術が表現しようとしている主題そのものに関心を持つのではなく、むしろ芸術作品が打ち出す他の副次的な効果に関心をもつて、事柄それ自体と取り組んでいないということなのであろう。表現主義とは、そのようなものを破棄して、事柄それ自体と取り組む手法であるとバルトは説明したのである。

そして「われわれは表現主義を単純に否定するだけではすまされない」のだと言う。そうではなくて、この考え方にならつて、考えるならば、今日の社会の諸問題、とりわけヴィルヘルム帝政期における教会の社会の諸問題との取り組み、あるいは社会主義運動は、運動のための運動、教会のための社会活動になつていて、事柄それ自体との取り組みを回避してしまつていて、と批判しているのである。それ故にバルトは次のように述べたのである。「もしわれわれが今日、非常にまじめに、『労働、労働こそは、今日のヨーロッパが必要としているものなのだ』という叫びに声を合わせるとすれば、まさにこの死活問題においてスパルタクス団の人たちが、労働それ自体のくびきの下に再び帰るよりはむしろ死んだほうがいいし、すべてを滅ぼしてしまうほうがまだ、とわれわれに答えたとしても、少なくともわれわれの心の底まで驚いたり、憤慨したりしようとは思わないのである。要するに、われわれは、自分たちの把握によつて、全き参与を示しつつ、教会がわれわれの時代の運動の中で問われているところと共にいるであろう。新しい諸権力がまさに宗教それ自体という門の前でいかに速やかに停止したかということ。まさにこの抽象的なもの、カトリック的な、またプロテスタント的な形をとつたこの死の力が、その存在に対するその名に値する根本的な抗議と何らかの仕方

で対決しなければならないことを無視して、いかに簡単に妥当させながら自己を主張することができたかということ。このことはあなたがたにとつても、ドイツ革命において起こったもつとも驚くべきことではなかつたか。

このテキストは明らかにバルトがヴイルヘルム帝政期後期に思想形成を果たした表現主義者のひとりであつたことを示している。ここには極左革命党の運動も、そして教会のそれぞれの宗派も、結局は事柄それ自体と対峙することなく、既存の社会形態の中で自己保持に終始して、問題との取り組みを回避しているというバルトの主張が繰り返されていく。これは明らかにこの時代の表現主義者たちとの思想的関連を示すテキストである。しかしもしバルトが同時代の表現主義者たち、すなわちヴイルヘルム帝政期後期が産み落とした子であり、ワイマール共和国初期に活動した異端児としての表現主義者と違つている点があるとすれば、それはバルトが他のドイツ表現主義者とは違つて、ドイツ・ナシヨナリズムとの結びつきが希薄であつたということである。彼はいわばヴイルヘルム帝政期においては「異邦人」であつたからである。

#### 四 初期バルトの神学的なプログラムとしての表現主義

バルトが表現主義者、神学的表現主義者であると本論が主張する根拠は、この表現主義についての肯定的な評価を下されているテキストが存在しているからではない。むしろ初期バルトの神学的な特性の中に、表現主義者としての性格を見出すことができるというのが本論が示す根拠なのである。バルトが既に述べたような理由で広義の表現主義者であるという根拠を提示し得るテキストの中から、政治的なコンテキストが明らかになるものをひとつだけ検討してみよう。<sup>22</sup>それは彼の「教会論」である。

初期バルトの表現主義的な性格は、彼の教会論、あるいは教会批判を見るとより明らかにする。この議論で彼は、明らかに既に見てきたようなヴィルヘルム帝政期の教会システムを前提に考え、それを批判し、破壊し、その背後にある教会の本質を取り出そうとしている。つまり初期バルトの教会論は、ヴィルヘルム帝政期のドイツ・ルター派の状況、そして表現主義者としての彼の思想を想定する時にだけ明らかにする。

このような問題設定におけるバルトの教会批判は、『ローマ書講解』では、実は「教会」について論じられた九一章を読むだけでは明らかにならない。バルトの教会批判は実は「宗教」の問題について論じている第七章を見なければならぬ。そこで「宗教」と呼ばれているものこそ、ヴィルヘルム帝政期の教会の姿に他ならないからである。

初期バルトの思想に特徴的なことは、「イエスの福音」と「教会＝宗教」との対立という構造である。その時バルトの念頭にあるのは、ヴィルヘルム帝政期の二つの宗教的な立場であり、ひとつは制度としてのキリスト教、すなわち教会組織を否定して、「教会外のキリスト教」になってしまった個人的なキリスト教的敬虔であり、もうひとつは帝政を支える宗教となったドイツ・ルター派の保守的教会論である。後者では教会は政府の政治的な政策を宗教的に補完する機能を持っていた。バルトはそのどちらをも批判しているのであるが、彼が『ローマ書講解』で宗教を批判している場合には、実はそこにはキリスト教以外の他宗教という意味はなく、「宗教となつてしまった教会」という見方が提示されているのである。すなわちバルトはアンシユタルト化し、現世の政策論に終始する教会は、イエスの福音とは相容れない、宗教的な組織であり、また啓蒙主義の影響を受け、人間の敬虔な態度という自己満足に終始する「教会外のキリスト教」も超越者としての神を失った、やはりイエスの福音からは切り離される宗教であると考えたのである。

ここで二つのことが問題になる。第一の点は、彼が教会の本質と、現在の組織としての教会を区別し、後者は前者が明らかにすることを覆い隠し、妨げているものと考えているということであり、それ故に後者は前者を外に押し出すために取り除かれねばならないと考えている、ということである。ここに彼の教会批判の特徴があり、これは明らかに表

現主義的な思考である。

第二に、この図式は、彼がヴィルヘルム帝政期の国民教会を想定しているという点では、既存の教会制度の破壊を彼が考えていたという点で、彼はまた政治的表現主義者であると言つてよいであろう。彼は教会を否定しないのであるが、既存の教会制度を肯定することはできないという意味で、ヴィルヘルム帝政期という父の時代に反抗する子としての表現者なのである。そしてそこから提示されるバルトの教会批判は、ラディカルな教会破壊者としてのバルトの姿である。それ故に初期バルトの神学は教会の破壊者としての性格を持つていたのであり、バルトを教会の神学者、あるいは新正統主義と言う場合には、よほど厳密な規定をしなければ、バルトの思想のコンテクストからはずれてしまうということになるであろう。逆に言うならば、このバルトの過激な思想を受容できたのが、ヴィルヘルム帝政期崩壊前後の十年、「表現主義の十年」と呼ばれたあの時代だったのである。そこでは既存の価値観の批判と崩壊とが顕著な仕方で生じていたのである。

### 結び——このように視点から見た場合のバルトの神学の特質

以上のような視点から初期バルトの神学を考察しようとする場合に問題となるのは、バルトは新しい神学的なパラダイムの創始者であったのか、それとも彼は従来のパラダイムの完成者ないしはラディカルな批判者であったのか、ということである。

これまでの初期バルトの思想は、神学的リベラリズム、あるいは文化プロテスタンティズムの批判者、神学的伝統の擁護者、新正統主義の登場というように理解され、また彼の思想も神学史的なレベルで検討されてきた。しかしそれで

は既に述べた通り、バルトの思想を正しく理解したことになるのではないだろうか。従来の初期バルト研究の問題は、バルトを新しい神学的パラダイムの創始者と見なしてきたことではないのか。それ故にバルトは彼を育て上げた神学、すなわちヴィルヘルム帝政期の神学的傾向を完全に批判ないしは精算し、新しいパラダイムの中で神学を再構築した、新しい時代の神学者と見なされてきた。そのために、あるいはバルトの後付のような自伝的文章のために、バルトの神学におけるコペルニクス的な転換はまことしやかに語られ、信じ込まれてきたのである。

しかしこれまでの考察、すなわち彼を表現主義者と見る見方は、初期バルトの神学的な営みを、ヴィルヘルム帝政期の神学的なパラダイムの中に位置付けることになる。すなわち初期バルトはヴィルヘルム帝政期の神学的なパラダイムの中で、それをラディカルに批判した神学だということである。

この点で注目すべきはトゥルツ・レントルフのバルトの見方であろう。レントルフは「神の徹底的な自律」<sup>23</sup>の中で、バルトの神学を、啓蒙主義的な思想、すなわち近代における人間の神的なものからの自律という考えをもつともラディカルに受け止め、それを神学に適應し、人間は神を認識し得ないと言う程に、そのような可能性を一切もたない程に人間から自律したものであると主張しているのだと指摘している。それ故に神学は啓示から開始されるわけである。すなわち啓蒙主義のもつともラディカルな神学への適應が初期バルトの神学だということになる。啓蒙主義者が超越の次元を否定すればするほど、超越の次元と人間との結びつきを否定すればするほどバルトの命題、人間と神との質的差異、あるいは人間の神認識の不可能性についての命題は妥当性を持つことになるというわけである。

このレントルフの見方は、一方でバルトの神学が、啓蒙主義の批判や影響のもとに営まれねばならなかったヴィルヘルム帝政期の神学的なパラダイムの中で営まれていたことを明らかにし、さらに彼の神学がそのようなパラダイムによって規定されていたことを明らかにしている。そして他方でバルトはヴィルヘルム帝政期の神学的なパラダイムの完成者であることも明らかにしている。その見方は正しい。



確かにレントルフの見方は従来のバルト研究に欠けていた、より広い思想史的なパースペクティヴを切り開いたということができるであろう。しかしこの指摘だけでは初期バルトの神学的なコンテクストは明らかにならないであろう。さらに重要なことは、本論において見てきた通り、初期バルトのラディカルな教会批判という側面である。従来の研究がバルトの神学が新しいパラダイムを切り開いたという場合にそのパラダイムとは何であろうか。ここで注意しなければならぬ点は、バルトは確かに神学に新しい言葉を持ち込んだが、その言葉によつて批判されているのは、ヴィルヘルム帝政期の神学と教会システムなのであり、それはバルトの『ローマ書講解』の教会批判に顕著に現われ出ている。しかしそれではバルトはどのようにして批判した神学や教会システムに対して、何か対置すべき新しい教会論を提示したのかと言えば、そうではなかった。初期バルトの神学や教会批判は、既存のヴィルヘルム体制のための宗教システムとしての教会を前提として成り立っている。すなわちそれがあるからこそ、バルトの神学と批判的な思索は成立しているのである。彼は新しいものを生み出し、提示したのではなく、既存のシステムを批判する中にその神学的な営みを確立したのである。この点、すなわち彼は新しい神学的パラダイムの創始者ではなく、既存のパラダイムの完成者ないしはもつともラディカルな批判者であるという見方は、彼自身による神学的なプログラムについての説明やこの時代の神学的な研究によつては解明されないことであり、ヴィルヘルム帝政期の社会史的・政治史的なコンテクストの解明によつてはじめて明らかにされることであり、その研究にさらに着手しなければならないはずである。

注

(1)

「初期」カール・バルトの神学思想という場合、すぐに検討しなければならぬのは、カール・バルトの思想における「初期」の問題である。バルトは一九一九年の『ローマ書講解』によってその神学的な立場を確立したと言われており、一九一九年の著作で明らかになった彼の神学的な立場は何年ごろに確立されたのか、ということに研究者は注目してきた。他方で、この一九一九年の神学的な立場がより方法的に確立されて、後の『教会教義学』（未完）における神学的なプログラムの展開へと至るまでのプロセスを研究することにも研究者は注目してきた。その結果、一九一九年以前のバルトの思想については十分な研究がなされてこなかったと言つても過言ではない。なぜならバルトの研究者たちにとつては、一九一九年以前の神学は、バルトによつて否定された神学的なアプローチを試みた、克服されるべき神学なのであり、バルト自身がその中で教育されたことも、バルトの神学的な枠組みが、もちろん一九一九年の著作もそのコンテクストの中で形成されているということもほとんど意味のないこととして扱われているからである。しかし本論ではカール・バルトの思想を一九一九年以前と以後とに分けることで、バルトの思想的な発展をみることをしてはいない。むしろそこには彼の思想的なパラダイムの一貫性が見出されると言つてよいであらう。

本論で「初期バルト」という場合には、彼が『ローマ書講解』の改訂版を一九二二年に出版し、その後一九二六年までを考えている。この年代規定の理由は、なお検討の余地が残されているかもしれないが、第一にこの年バルトはドイツの国籍を取得していること、後の神学的なプログラムを規定することになる方法論の確立に寄与したアンセルムス研究に着手した年であり、彼はこの時から、ヴァルヘルム時代に確立されたドイツの神学的パラダイムの破壊者であることから、新しい神学的パラダイムの確立者としての道を歩みだしたと言つてよいからである。「初期」バルトと本論が呼んでいる場合には、ヴァルヘルム帝政期の神学的パラダイムの破壊者としてのバルトのことを考えているのであり、このようなバルトの神学思想が、ヴァルヘルム帝政期の文化や思想の破壊者としての表現主義者たちの活動と平行現象、ないしは協調関係にあるのではないか、というのが本論の問題提起でもある。

(2) Ferdinand Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg/München 1982

(3) W. Rothe, *Der Mensch vor Gott: Expressionismus und Theologie*, in: *Expressionismus als Literatur*, hrsg. von W. Rothe, Bern/München 1969

(4) Peter Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, New York 1968

(5) 「ワイマールのフロント世代」とは一八八五年から一八九〇年にかけて生まれ、一九一四年の大戦開始時には二五歳から三〇歳になって大学教育を終えており、その後の職を求めていた世代であり、ヴァイルヘルム体制崩壊時には職を得ているか、そのための最終的な努力をしていた世代である。またこの時代彼らは兵役を避けることができず、多くは戦場に赴いている。その最前列には P. Althaus, K. Barth, W. Eiert, F. Gorgarten, E. Hirsch, P. Tillich がおり、ユタヤ人としては F. Rosenzweig, H. Heidegger, カトリックでは R. Guardini, P. Wust, O. Casel, E. Przywara などである。第二列目には Eugen Rosenstock-Huessy, E. Michel, E. Tunnelysen, Hans Ehrenberg, Rudolf Ehrenberg などを含めるべきである。

(6) この点については P. ゲイの前掲書を参照のこと。彼はヴァイマル文化とは、その全てがヴァイルヘルム帝政期に形成されてきたと考えている。

(7) 「ヴァイルヘルム帝政期」あるいは「第二帝国期」とは一八九〇年からヴァイルヘルム二世の退位と一九一八年一月の革命にちなみその王家の退位までの期間の通称であり、厳密な概念とはいえない。

(8) Hans-Ulrich Wehler, *Das deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Göttingen 1973, 1988 (6. Aufl.), 69

(9) R. M. Lepsius, *Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft*, in: G. A. Ritter (Hrsg.), *Die deutschen Parteien vor 1918*, Köln 1973, 56ff.

(10) 「福音主義社会協議会」にこうして Peter Theiner, *Sozialer Liberalismus und deutsche Weltpolitik. Friedrich Naumann im wilhelminischen Deutschland*, Baden-Baden 1983, Klaus Erich Pollmann, *Friedrich Naumann und der Evangelisch-soziale Kongress*, in: *Friedrich Naumann in seiner Zeit*, R. von Bruch (Hrsg.), Berlin 2000, 49-64 を参照のこと。

(11) R. M. Lepsius, aao.

(12) このあたりの事情の解明は重要であり、ヴァイルヘルム帝政期の研究においては急務なことである。ルター派の教会と神学者がヴァイルヘルム帝政期に一致できたことは、内政問題においては労働者階級への対応であり、対外問題においては反フ

ランス革命、あるいはフランス的な啓蒙主義への反発である。しかし両者は深く結びついている問題であった。なぜなら労働運動のイデオロギーは多くの場合フランス経由で移入されていたからである。プロイセン主導のドイツ統一は、既に述べたとおり、必ずしも全ドイツ・ルター派が受け入れたことではなかった。むしろプロイセン以外のルター派はこの統一を無謀なことと考えていた。そのような批判がなくなり、皇帝と帝国を受け入れることは道徳的に重要なこととであり、プロシアの支配する国民国家に神学的な正統性を付与するのが正しいと考えるようになったのは、フランスとの戦争への勝利、そしてそれによるドイツ・ナショナリズムの高揚である。

保守派のルター派がこのような政治理論に方向転換する上で、重要な要因は、フランスとの戦争を神学的に解釈するという点であり、それは無数の説教や講演の中に読み取ることができる。その中で繰り返されていることは侵略者であるフランスに対する戦争は「正義の戦争」であり、神に託された文化的な使命であるという考えである。それはドイツを防御するという意味だけではなく、「一七八九年の理念」という反キリストの理念に対する原理的な戦いであるというものである。すなわちフランス革命こそ、近代における悪の根源であり、啓蒙主義、人間中心主義、唯物主義、資本主義、無神論、共和制、デモクラシー、そしてカトリシズムはみなフランスを経由して移入されたものであり、これらと戦わねばならないと考えたのである。実はドイツ・ルター派とはこの一七八九年の理念に基づく諸価値に反対する団体ということになる。そのスローガンとなったのが、「わが内なるパリ」の克服であり、「道徳的戦争」という考え方である。この時代のルター派の戦争神学、あるいは戦争説教については以下の文献を参照のこと。P. Pechowski, *Die Kriegspredigt von 1870/71, Leipzig, M. Greschat, Krieg und Kriegsberetschaft im deutschen Protestantismus, in: J. Duelffer/K. Holl (Hrsg.), Bereit zum Krieg, Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890-1914, Göttingen 1986, 33-35*

(13) いくつかの例をあげてみればそのことは明らかである。たとえば「いわゆる史的イエスと歴史的『聖書のキリスト』」で有名なマルティン・ケーラーは、強力なナショナリストであり、彼の『われわれの力の強力な源泉』(Die starken Wurzeln unserer Kraft, 1872)は、ドイツナショナリズムとルター派信仰とを結びつけた典型的な書物であり、その中で彼はドイツ史におけるプロテスタントの継続性を強調した。彼はリベラリズムの過激なナショナリズムを批判しているが、プロテスタントイズムとドイツ国家との統合を唱えたいいくつかの説を用いて、それを政治的ルター主義の神学に組み込んだ。それに基づいてケーラーは敬虔なルター派の信者は「神の意に従う者の義務として、皇帝のプロテスタント家族にありがた

くも忠誠を誓う」、「この国の内的充実に積極的に政治的にもコミットすることが信者としての価値ある努めである」と述べている。あるいはM・バウムガルテンの『Der Protestantismus als politisches Prinzip im Deutschen Reich, Berlin 1872』を参照のこと。このパンスレットは長い間ルター派の政治神学の宣伝役を担っていた。

(14) この点でバルトをあまりも急速に神学的リベラリズムの批判者にしてしまうこれまでのバルト研究は多くの問題を抱えていると言つてよいであろう。そのような研究はモノロギ的なバルト研究であり、バルトの神学が持っている意図を把握し損ねていると言わざるを得ない。そのことはたとえばバルトの第三帝国に対する政治的な態度の理解をも誤つたものにしてしまつてゐる。その問題を指摘してゐるものとして、F.W. Graf, Die antihistorische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: J. Rohls und G. Wenz (Hrsg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1988, 377-405; ders., Der Götzewackel? Erste Überlegungen zu Karl Barth Liberalismuskritik, in: Evangelische Theologie, 46 (1986), 422-441を参照のこと。

(15) この展覧会についてのMax Osborn, Berliner Sezession 1911, in: Kunstchronik 22 (1910/11), 5, Mai 1911, 385-390の評論は重要である。彼は次のように述べている。「最も現代に近いのは『表現主義者』たちのブースである。サロン・ドートンヌの人々によるこのグループは、より年長の印象主義と断絶することをはっきりと示すためにこの名称をもちいている。このブースはベルリンにおいて憤慨と失笑を引き起こした。しかし実のところ私はそれをどう評価すべきか理解できないのである」。

(16) Max Deri, Die Kubisten und der Expressionismus, in: Pan 2, Nr.31 (Juni 20, 1912), 872

(17) Michael Stark, Ungeist der Utopie? Zur Intellektuellenrolle in Expressionismus und Postmoderne. In: Thomas Anz, Michael Stark (Hrsg.), Die Modernität des Expressionismus, Stuttgart 1994

(18) パウル・テイリッヒの「表現主義」に関する研究としては、彼がドイツ時代から、アメリカ時代まで一貫して書き続けた表現主義に関する諸論文を参照のこと。その中で彼は表現主義的なカテゴリーを用いて、彼の神学的なモチーフを説明しようとしている。それは彼が「ワイマールのフロント世代」のひとりであつたことを証明することでもある。

(19) Paul Fechter, Der Expressionismus, München 1914, フィヒターはドイツ表現主義の特徴をその「精神的・形而上学的な本質」にもとめた。彼は「表現主義の芸術派世界における人間存在が喚起する感情に、凝縮された、非概念的かつ直接的な、そ

してそうした仕方でのみ可能になる表現を」(21)与えるものであり、それは普遍的な精神的世界感情を必要とし、その点で「新しい宗教的な絵画」の形成こそが表現主義の目的になっていることを指摘している。

(20) Karl Barth, *Christin der Gesellschaft*, in: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924

(21) E・トゥルナイゼンとの往復書簡のうち「一九一九年九月一日付」のバルトからトゥルナイゼンに宛てた手紙に記されている。

(22) その他にも多くのテクストをあげることができる。たとえば、彼の方法論における議論もそのひとつである。バルトは一九一九年に出版された『ローマ書講解』の中で、それまでの彼の神学的方法論の確立のための努力を集約するような言葉を記している。それは一九一六年の「聖書における新しい世界」という講演以後、バルトの中で繰り返されてきた主題でもある。バルトは次のように述べている。「確かに飢え渴きながら義を追い求めたすべての時代にとって、傍観者として冷静に距離をおいてパウロと向かいあつて立つ代わりに、事柄それ自体に関与しつつパウロと並んで立つほうがはるかに自然であつた」。この「序文」でバルトが述べていることは、神学的方法論、あるいは聖書解釈学に関する問題である。バルトはここでこれまでの「ローマ書」の研究が、そこでパウロが述べている対象、すなわちパウロ自身が直面した事柄それ自体との取り組みではなく、パウロの書いた文言の字句的な解釈に終始し、パウロの心理学やパウロの思想の比較宗教学的な課題と取り組んできたことを批判している。それに対してバルトは、パウロの思想についての研究ではなく、パウロが取り組んだ事柄それ自体と読者も取り組む時に、「ローマ書」の解釈は真の意味で成り立つというのである。すなわち読者はパウロの思想と取り組んでいるのではなく、読者はパウロと共に事柄それ自体と取り組むことになる。前者においてはパウロと読者との歴史的な溝を埋めることが課題になるが、後者においては、読者はパウロと並んで、その時間と場所を超えて、同じように事柄それ自体と取り組むことが課題になる。その時に、さまざまな外的な障害に覆い包まれていた事柄それ自体が語り出すというのがバルトの方法論なのである。そしてさらにバルトはある方法論によつて事柄それ自体に接近することは間違えであり、事柄それ自体が、そのこと柄にふさわしい方法論や表現形式を要求すると考えている点で、彼は表現主義的である。

(23) T. Rendtorff, *Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen*, in: *Theorie des Christentum*, Gütersloh 1972, 161-181

(これは二〇〇五年九月一〇日に関西大学で行なわれた、日本宗教学会第六四回学術大会で行った研究報告を部分的に書き改めたものである。なお、この論文は平成一七年度科学研究費補助金(基盤研究(C))による研究の一部である。)