

Title	教会とサロンの間のシュライアマハー：シュライアマハーと『教会外のキリスト教』
Author(s)	深井, 智朗
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.42, 2008.8 : 118-134
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4018
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

教会とサロンの間のシュライアマハー

——シュライアマハーと『教会外のキリスト教』

深井智朗

問題設定

ヴィルヘルム帝政期末期からヴァイマル共和国期への転換期に登場した「神学的アヴァンギャルド」(ウオルター・ラカー)たちは、この時代に流行した既存の文化や社会制度の破壊者たちと同様に、またそれらと共同して伝統的な教会制度や神学部の営みをラディカルに批判し、トータルに破壊しようとした。それはゲオルク・ジンメルが一九一八年の講演「現代文化の葛藤」中で分析している「表現主義的な時代精神」、あるいはピーター・ゲイが『ワイマル文化』で用いた言葉で言うならば、「父の時代としてのヴィルヘルム帝政期に対する子の時代としてのヴァイマルのフロント世代」の登場であった。

神学的アヴァンギャルドたちはこの時代の既存の教会制度をラディカルに批判している。その象徴的な書物が一九一九年に出版されたカール・バルトの『ローマ書註解』であった。この書物は既存の教会制度と大学で営まれる神

学へのラディカルな批判の言葉で満ちている。バルトはこの時代の表現主義的な思想家たちやアヴァンギャルドたちと、知のスタイルと対象破壊の方法において一致していた。すなわち彼らは、大学という制度の外で、学位や教授資格を持たずに、しかもこの時代に登場した新しい学問的コーディネーターである出版社 (Verlag) と出版人 (Verleger) の助けを得て、新しい知のかたちを形成し、神学という学問のあり方をラディカルに問い直している。彼らは『時の間』という神学的表現主義のための雑誌を始めた。しかし彼らは、この時代のもうひとつの神学的アヴァンギャルドたちの集団である雑誌『新しい道』の周辺に集まった神学者たちとは違って、批判の対象である制度化された教会と神学部から離れることはなく、最終的に彼らは既存の教会と神学部内部に吸収され、そしてそれを支配さえするようになって行った。その時彼らは自らが批判した対象の内部で権威主義者となってしまう点でも、他の分野の表現主義者やアヴァンギャルドたちと似ている。たとえばシュライアマハーの神学についての優れた教授資格論文を書いたヴォルフガング・トゥリルハスは、自分が神学的リベラリズムの伝統に立つようになった理由は、ナチスの時代にスイスに逃げ帰ったバルトに人事介入され、それに誰も反対しないような権威主義的な態度に我慢ができなかったからだとはつきりと書いている。

さて、これらの神学的アヴァンギャルドたちが既存の教会制度とその神学とを批判するために生み出した暗号が、「文化プロテスタンティズム」(Kulturprotestantismus) という政治神学的な概念であった。その時彼らが想定していた批判の対象は必ずしも一致していたわけではないが、具体的にはジェラルド・パーソンスやトゥルツ・レントルフが言うように「シュライアマハーからトレルチまで」の近代ドイツ神学のリベラリズムの系譜がその後「文化プロテスタンティズム」と呼ばれるようになったのである。

たとえばカール・バルトは、彼の一九世紀の神学史の枠組みを、必ずしも暦通りの一九世紀ではなく、シュライアマハーが『宗教論』初版を出版した一七九九年から、エルンスト・トレルチがハイデルルク大学神学部を辞してベルリ

ン大学哲学部に転任した一九一五年までと考えた。そして『宗教論』によって神学にとつての一九世紀がはじまり、トレルチの神学部から哲学部への転換をもつて一九世紀の神学的リベラリズムは崩壊したと考えたのである。彼自身は「文化プロテスタンティズム」という言葉をいくつかのコンテクストで用いているが、シュライアマハーにもトレルチにもその概念を適応しようとしている。そして重要なことはバルトのみならず、神学的アヴァンギャルドたちは、彼らの「神学」にとつての仮定の敵として「文化プロテスタンティズム」を想定し、彼らはそれらをトータルに否定することを通して、新しい神学を開始しようとしたということである。このような構図は他の神学的アヴァンギャルドにも共通した見方であり、その後の近代神学者の研究者の間でも定着した見方であろう。

しかし自らの立場を「文化プロテスタンティズム」と呼んだ神学者は一九世紀のリベラリズムの伝統の中には存在しておらず、オットー・バウムガルテンが自らの神学的立場と、マルティン・ラーデやエルンスト・トレルチに共通の神学的傾向として、「リベラルな文化的プロテスタントの代表者」と自称したことが一番近い表現であろう。フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフはそれ故に「文化プロテスタンティズム」という用語がその起源も不明で、はつきりとした概念規定があるわけもなく、神学的アヴァンギャルドによって批判のための概念として採用されるようになった経過を明らかにした後に、この概念のもつとも広義な使用においては、「それがシュライアマハーからトレルチにいたるプロテスタントのリベラリズムの神学全体に対する時間的な概念として用いられている」ことを明らかにしている。

確かに神学的アヴァンギャルドたちは、「文化プロテスタンティズム」とは、「市民に特有な規範や文化理念への伝統的キリスト教の信仰内容の変形」、「近代資本主義によって生み出された生活秩序の条件付の受容」のことであり、彼らは「教会的キリスト教を、積極的な現世支配、あるいは個々人の人格の具体的な自律性への関心が宗教的に基礎付けられているキリスト教へと改造してしまった」と考えていた。それはキリスト教の「教養宗教」への解体、あるいは神学の倫理化と政治化であったと述べている。またそれは神の国の思想を市民道徳の規範へと還元し、宗教と文化とを結び

付け、「国民教会とより高次の教養との統一」であったとも述べている。

ところでこのような神学的アヴァンギャルドによる「文化プロテスタンティズム」に対する批判の中で何度も繰り返され、もつとも強調されたことは、それが「非教會的」、あるいは「脱教會的」な神学であり、その神学は「神学の人間学への解体」であるという見方である。その象徴的な出来事がシュライアマハーの神学であったというのである。それに対して神学的アヴァンギャルドたちは神学の本来あるべき姿を回復し、教会の固有性の回復、そして彼らが考える学問論に沿った神学固有の使命の回復を主張したのである。この点で確かに神学的アヴァンギャルドは表現主義的な批判を試みている。表現主義的な批判とは、もつとも広義に理解するならば、本来あるべきものの現われ出を、既存の様式が邪魔をして阻止しているの、既存の様式を破壊しようとする方法のことだからである。そのことはバルトの『ローマ書講解』（一九一九年）の中で展開された教会論やヤコブの神とエサウの神との対比の議論を見れば明らかである。

しかしこのような近代神学史の見方は正しいものなのだろうか。第一に「文化プロテスタンティズム」と呼び得るような「シュライアマハーからトレルチ」に至る神学的な傾向が本当に存在していたのであろうか。第二にシュライアマハーからトレルチまでの神学は本当に「脱教會的な神学」で、神学的アヴァンギャルドたちの神学こそが「教會的な神学」なのだろうか。第一の問いに対しては、そのような近代神学史の見方は、批判者による仮定の敵の名称としては可能であったとしても、概念的には不可能である、と答えることができる。このことはグラーフの概念的的研究が明らかにしていることなのでここでは繰り返さないことにする。本日の講演では、この第二の問いについて検討してみた。すなわちシュライアマハーからトレルチに至る「文化プロテスタンティズム」の神学の特徴は神学の「脱教會化」であるという神学的アヴァンギャルドたちの批判の検討である。

結論を先取りして言うならば、シュライアマハーの神学は「脱教會化」の神学ということではできず、むしろ「教會的

な神学」であった。そしてアイロニックなことに、神学的アヴァンギャルドたちの神学の方こそが、当時の社会的コンテクストの中では「脱教会的」な神学であった。この点を説明するために、第一にシュライアマハーの神学がなぜ「脱教会的な神学」ではないのか、ということ明らかにし、シュライアマハーの神学がどのような意味で「教会的な神学」であるのかを明らかにしてみたい。第二に「脱教会的な神学」はシュライアマハーの次の世代、具体的にはリヒャルト・ローテがその理論家であった「ドイツ・プロテスタント協会」、あるいは「プロテスタント友の会」のような神学的な立場の特徴なのであり、それは「教会外のキリスト教」と呼ぶべきもので、シュライアマハーの神学とは異なったものであることを明らかにしたい。第三に両者を比較した後、シュライアマハーの神学を「脱教会的な神学」と指摘した神学的アヴァンギャルドたちはむしろ、後者の「教会外のキリスト教」のもっともラディカルな形態であったことに注意を喚起したい。

1. サロンと教会との間のシュライアマハー

ベルント・オーヴァードルファーは彼の初期シュライアマハーを取り扱った学位論文の中でシュライアマハーが「サロンの神学者」であったことを明らかにしている。すなわち彼はシュライアマハーがベルリンの三位一体教会の牧師であることに自覚的な神学者であったと同時に、サロンの神学者であったことを明らかにしている。そのことは神学や文化の担い手が教会から、教会の外に出て、大学という制度的な組織だけではなく、他方でサロンや「新朗読会」、そして大学外の哲学的サークルのような新しい仕組みの中で営まれるようになりはじめていた、ということを示している。それは、この時代の社会的な状況の解明として大変興味深い。

一八七〇年から一九一四年までのベルリン文化を支えたのは、最盛期には九〇を超えたサロンである。そこには詩人、哲学者、神学者、自然科学者、政治家、経済人、王子、学生、女優、画家、音楽家に参加し、知的な交流を繰り返していた。このようなサロンはヨーロッパ各地にもあったが、ベルリンのサロンの特徴は、ペトラ・ヴィルヘルミー・ドリングラーの詳細な研究が明らかにしているように、サロンが教会にかわる宗教性、あるいは新しい形の学問の共同体という機能を果たしていたということである。

サロンを支えていたのは、サロンニールと呼ばれた、サロンを主宰する女性たちであった。その女性たちは経済力や知性だけではなく、人々を集め、そこで人々に生産的な会話や思索、そして芸術的な表現を再生させるカリスマを持っていた。サロンの主催者は知識人女性であったが、この時代女性はおお大学制度や教会の神学から除外されていたので、サロンという大学外の仕組みや、神秘主義という既存の教会制度を媒介しない宗教性を必要としていたのである。ちなみに中世以来女性の神秘主義者がキリスト教会に多いのは、女性が神学や教会の制度から排除されていたからであり、女性は制度を媒介しないキリスト教の形態としての神秘主義に依存してその思想や信仰を表明する以外の道を見出せなかったからである。サロンニールはこの伝統の世俗化した存在であると言ってよいであろう。

ベルリン・サロンの詳細な研究を公にしているペトラ・ヴィルヘルミー・ドリングラーは次のように述べている。「サロンニールは、いわばこの新しい集まりの女性司祭であった。『信者たち』が集まる毎週決まった会合は明らかに、身近で類似したもの、すなわちユダヤ教のサバトやキリスト教の日曜礼拝を見本としていた。」「サロンニールが土曜日と日曜日（後にはいくつかの例外があったが）定期的な会合の日として選ぶことはほとんどなかった。それは決して偶然ではなく、彼女たちはサバトやキリスト教の礼拝を考慮していたのである。」

シュライアマハーはこのような文化や宗教性の転換期を生きた神学者であった。彼が主として出入りをしたサロンは今日のベルリン・サロン研究の成果によってかなり詳細に知られており、特にヘンリッテ・ヘルツのサロンでの彼の活

動についてはよく知られている。このサロンは既に述べた教養市民層と伝統的貴族によって構成されていた。

ヘルツ夫人は一七六四年九月五日にベルリンで生まれ、一七八〇年から一八〇六年までシュパンダウ通りと新フリードリヒ通りでサロンを主宰し、後に「美德同盟」と呼ばれるようになるグループが結成された。一八〇〇年頃にはこのサロンはベルリンでもっとも有名な社交場となっていた。ヘルツは一八四七年に亡くなるまで生涯シュライアマハールとの交流が続けている。

ヴォルフガング・トゥリルハスはシュライアマハールが、このサロンに出入りしながら、そのサロンのメンバーを自分の教会での説教に招いている事実を指摘し、シュライアマハールが「私の教会での説教の聴衆ほどに華やかなすなごりの対象はないであろう。ヘルンフルト派、ユダヤ人、洗礼を受けているもの、拒否しているもの、若い哲学者、文献学者、優雅な女性、才能豊かな芸術家たちである。ひとは聖アントニウスの素敵な姿を常に思い起こさねばならなかったであろう」と述べていることを紹介している。トゥリルハスが明らかにしているように、シュライアマハールは水曜日に定期的に行われていたこのサロンに出かけ、そこで現代の政治的諸問題について論じ、新しい芸術の動向について知り、それらの根底に横たわっている反教会的な問いに答えていた。

シュライアマハールはまさに新しい文化の創造が教会という権威から自律しようとしている姿の目撃者となったのである。しかし彼はこの自律を決して単純に拒否はしなかった。そうではなく、この教会から自律した文化の中に、もう一度宗教的なものの位置を確立したいと考えていたのである。それは『宗教論』から『信仰論』に至るまでの彼の神学的努力であり、このことが理解されないと彼の倫理学と弁証法、そして解釈学や教育学の分野における業績の意味も正しく理解されず、彼の仕事は、これらの諸分野の後の発展した形態の中で、古典的な理論として扱われるだけで、シュライアマハール自身の意図からは切り離されてしまうことになってしまうのである。

神学が元来取り扱っていた問題が、教会の外部へと流出し、そこで取り扱われようとする時代に、その流れを十分に

理解した上で、もう一度その課題を教会に取り戻し、確立する努力を彼は開始したのである。その時彼はよく知られているように「高次のヘルンフト派」になったのである。彼は単なる啓蒙主義者でも、単なる敬虔主義者でもない。彼はその間にあり、そこが彼の神学の場所となり、そこに彼の神学の課題があった。

彼は水曜日サロンで、そのための弁証を行った。それが彼の神学になったのである。さらにシュライアマハールはこの水曜日のサロンの議論に参加した人々と、もう一度日曜日の礼拝で再会し、彼の答えを説教として提示することを望んだのである。それ故にシュライアマハールのベルリンでの説教には、驚くほど多くの人々が集まり、そしてその説教に人々が熱狂した様子をトゥリルハスは明らかにしている。ウルナーがシュライアマハールの説教集の解説の中で言及している、シュライアマハールの礼拝を取り巻く「エレガントな女性たち」とは、これらの人々のことである。

もちろんこのようなシュライアマハールの神学的な努力に神学的アヴァンギャルドたちが気付いていなかったという点とはできない。カール・バルトはむしろそのことによく気付いていた。彼はエーミル・ブルンナーのシュライアマハール研究の問題点のひとつは、彼がシュライアマハールの説教を取り上げていないことだと考えていた。しかしバルトはこのシュライアマハールの努力を正しく評価することはできなかったのである。正しい評価がなされなかった理由は、彼の初期の思索に特徴的な表現主義的思想が持つ政治性のためであろう。

この状況は社会的に見るならば、神学や宗教性の担い手が、教会という枠組みを超えて、サロンや大学、そして世俗の諸文化へと移ってしまっていること、そしてニクラス・ルーマンが言うように宗教が文化を基礎付けるものではなく、宗教が文化的なものの一要素になってしまっていることを明らかにしている。しかしシュライアマハール自身は既に述べた通り、この動きの中で宗教的なものの独自性を確保しようと賢明だったのである。このような時代史的考察、社会史的な考察から明らかになることは、シュライアマハールは、教会からサロンへと「脱出」したのではなく、彼は教会とサロンとの間で「循環」していた、ということである。彼がサロンの花形であったことと、ベルリンの三位一体教会

のもつとも人氣のある説教者であることとの間には何の矛盾も分離も彼自身の中にはなかったのである。フォルカー・ヴァイマンが言うように「多くの人が考えるように、宗教的領域が世俗的領域から峻別されるという考えは彼の実践神学講義によるならば、全く逸脱した考えだった」のである。そして「すべてのことが、人生において、宗教的側面を持つので、必ず宗教的に論じることができるとシユライアマハ―は考えていたのである。ヴァイマンは「シユライアマハ―がやり遂げなければならなかったのは、大学で教え、しかも教会の説教者であり続けるということであつた」と述べている。その証拠に彼は一八一〇年にベルリン大学の教授となり、初代の神学部長になり、さらにはベルリン・アカデミーの正会員を兼任するようになって、決して、三位一体教会の牧師職を止めることはなかったのである。「この二重の職務がその人生の終わりに至るまで、その道を実際させる特質となつた」(ヴァイマン)のである。それ故にシユライアマハ―は一八二〇年二月にかつての教え子に書いた手紙の中で、神学的アヴァンギャルドたちがそれを読んでいたら驚くであろう次のような言葉を述べることができたのである。「私が自分の生き方にとって何にもまさることとして願つたのは、大学の講義のための論壇と説教壇とを結びつけることでありました」。

その意味ではシユライアマハ―の神学は「脱教會的」であるのではなく、また「教會なしのキリスト教」、すなわち啓蒙主義者が考えたような「教會的ではないが、宗教的なキリスト教」を考えていたのではない。この点で神学的アヴァンギャルドたちの批判はあたつてはいない。シユライアマハ―自身はB・A・ゲリツシュが言うように、「大学教授であると同時に説教者でもあつた。そして彼は多くの探求者に、当時においてもまた以後においても、敬虔であることと知的な面で誠実であることが、共に可能であることを示し続けてきたのである」。

このような事情は、彼の神学的なテクストの中から確認できる。すなわちシユライアマハ―がサロンと教会との間の神学者であつたことを想定する場合にだけ、彼が一八一一年のいわゆる『神学通論』の初版の第三部で実践神学の問題を取り上げ、教会の社会的機能について論じる中で次のように述べていることの意味を正しく理解することができ

る。「聖職者と信徒とは、ただ会衆の中で、また会衆との関係においてだけ共同しているのではなく、国家においても、また一般的な社会的関係においても、さらには学問的な協会 (Verein) においても共同しているのである」。

また一七九九年に匿名で、しかも断片的な状態で出版された「社会的な振る舞いについての試論」の神学的な意味を理解することができるし、同年にやはり匿名で出版された『宗教論』初版の神学史的な意義も正しく理解されるであろう。シュライアマハーはこの書物を講義形式で出版したことを強調し、宗教者にとって本質的なこととして「聴衆を獲得すること」の重要性を指摘しているが、それは彼が教会からサロンへと向い、サロンから教会へと戻ってきたことを説明しているのである。

そのことがもつとも明らかになるのは『宗教論』第四講である。そこにおいて取り上げられているのはまさに神学の区分からすれば教会論であるが、具体的には、宗教における社交、そして教会という宗教団体の性格と聖職者についてである。その中で彼は「宗教とは必然的に社会的なもの」であり、その結果として宗教的共同体が生じるのであり、そのような基本線にたつて、既存の教会へのラディカルな批判を加えているのである。その批判は教会の政治的利用に対する批判であり、教会がアンシチュアルト化し、宗教の本質を失い、政治による宗教の利用にすすんで協力する姿を批判し、教会と国家との結び付きを取り除くことを強調し、教会が「人間の社交のもつとも完全な帰結」となることが重要であると彼は述べている。

さらに彼は同じ『宗教論』第四講で、既に述べたような啓蒙主義的な教会批判、すなわち「教會的ではないが、宗教的なキリスト教」からの教会批判に彼自身が答えている。その中でシュライアマハーは、今日の教会批判は、実は内容を検討してみるならば、教会それ自体に対する批判ではなく、むしろ教会のドグマに対する批判であると見なしていたことがわかる。また彼自身が教会という制度を解体し、教会制度を必要としない神秘主義的なキリスト教を確立することを目指したのではないことも明らかにしている。

2. 「教会的ではないが、宗教的なキリスト教」

このように考えるならばシュライアマハーにおいては、なお神学は教会を失っていないからである。キリスト教が教会的な形態を捨て、「教会的ではないが、宗教的なキリスト教を目指すのは、シュライアマハー後の神学的な展開においてである。

それが「教会外のキリスト教」である。そのひとつのサンプルは、「プロテスタント友の会」(Protestantische Freunde)と称するグループであった。このグループは一八四一年に起こった神学的なりベラリズムの立場の擁護と、伝統的な宗教システムである国民教会制度の批判という二つの主張をもって結成されている。

このグループの結成にはザクセンのルター派の内部に生じた論争が関係している。それは「合理主義論争」と呼ばれるものであり、ザクセンのマクデブルクの監督ヨーハン・ハインリッヒ・ベルンハルト・ドレーゼケとその教区牧師ヴィルヘルム・フランツ・ジンテニスとの間に始まった論争に遡る。ドレーゼケはフリードリッヒ・ヴィルヘルム三世に認められ、教会の政治の指導者として抜擢された有名な教会監督であり、この時代もつとも優れた民衆の説教者と呼ばれ、「J・G・ヘルダーやF・D・E・シュライアマハー以上の説教者」と呼ばれている。その説教は神への愛、人類への愛、そして祖国への愛について語るものが多く、いわゆる素朴な愛国心によって支配されていた。またそれが民衆の心をつかむものでもあった。彼の愛国心は一八一四年に書かれ、その後長く読まれることになった『ドイツの新生』に現れ出ている。

ドレーゼケは啓蒙主義的な神学、あるいは合理主義的な神学が流行し、さらには民衆が教会の権威や伝統的な救済シ

システムを疑うようになった時代に、伝統的な宗教的敬虔と合理主義との融合や調停を試みようとしたのであった。合理主義の神学は、教会が、救済アンシユタルトとして、宗教的な問題を独占し、あたかも教会なしにはキリスト教は完結しないかのように主張していることは、むしろ神とイエスへの純粋な宗教性を妨げるものであると主張して、伝統的な教会を批判していたのである。またそこには現世的な利益や支配と関わる当時の宗教システムとしての制度的教会への批判も含まれていた。具体的な現象としては、たとえば教養ある大学人は、教区牧師の素朴な前近代的で迷信的な説教に耐えられなかったのである。それ故にドレーゼケは、合理主義者たちが、教会にとどまることができるよう、説教を改革し、教会の必要性をドイツ人の愛国心と結び付けることで、教会という制度に疑問を持つようになった。「教養ある人々」を教会にとどまらせようとしたのである。この点では「宗教を軽蔑する教養ある人々」に対して『宗教論』を書いたF・D・E・シュライアマハーから「ドイツ・プロテスタント協会」の運動へと至る歴史の中に、ドレーゼケの努力も連なるものである。

さてこのようなドレーゼケの運動はさらにJ・F・メラーなどによつて継承されて行くことになるが、一八四〇年に起こったキリスト崇拜に反対する論争をきっかけに教区内の合理主義者たちの連盟と対立し、教区を超えてプロイセン全体を巻き込むような論争へと発展することになった。この論争でドレーゼケの立場を批判し、教区内に合理主義者たちの牧師連盟を結成したのがヴィルヘルム・フランツ・ジンテニスであった。彼はハレ大学神学部教授のユリウス・アウグスト・ルドヴィツヒ・ヴェークシャイダー、ハレ大学の学長でA・H・フランケの曾孫にあたるアウグスト・ヘルマン・ニーマイヤー、そしてマグデブルクの牧師であつたレーパーレヒト・ウーリツヒなどと共に、「プロテスタント友の会」を結成した。ジンテニスは一八四一年に第一回の会合を開催し、さらに同年もう一度ハレで第二回の結成会議を行い、教会の伝統的な信条による信仰の拘束の放棄、理性的な信仰の意味の確認、そして国教会制度の批判的な解消を運動の方針として採用し、盛んな運動を開始し、瞬間にこの運動は、ザクセンを越えて、ドイツ中に普及する

ことになった。この運動から生み出された勢力は、ヴィルヘルム帝政期におけるルター派リベラリズムのもつともラディカルな神学者たちの集団となった。ちなみにこの団体の牧師たちが、制度としての教会批判を助けるものとして翻訳を開始したのがセーレン・キェルケゴールの改作とも言い得るような翻訳であり、キェルケゴールは実は実存主義というコンテクストによつてではなく、このような教会政治のコンテクスを背景にドイツに紹介されたのである。

この運動は一八四〇年代を通して教会に大きな影響を与えることになり、ジンテニス等のリベラリズムの運動の方がドレーゼケの運動よりも優勢に推移し、ドレーゼケは一八四五年にはその職を辞している。他方でジンテニスらの運動は、「プロテスタント友の会」の講演集会と、機関紙の発行によつて、拡大し続けた。

彼らは当初は既存の教会からは離脱せずに、「教会内教会」を形成することを考えていたが、次第に教会の制度からは疎遠になり、独自の宗教性の修養のために、機関紙を週刊で発行し、宗教的な儀式に預かることなく、宗教性の修養を雑誌に掲載された諸論文の読書によつてなそうとしたのである。この動きをリヒャルト・ローテは「教会外のキリスト教」と呼んだのであり、トウルウツ・レントルフもヴォルフハルト・パネンベルクも「教会外のキリスト教」、「教会なしのキリスト教」という場合にはこの「プロテスタント友の会」のことをその代表的な形態として考えているのである。

ここではシュライアマハーにおいては起こつていなかったことが起こつている。それは神学のキリスト教の教会からの自立である。それ故に神学的アヴァンギャルドたちによる「脱教会化」というシュライアマハー批判は正しくない。むしろ神学の「脱教会化」はシュライアマハー後の現象だったのである。そしてここで重要なことは、この運動の担い手となったのは、ヴィルヘルム帝政期の大学教授やギムナジウムの教師、また高級官僚や法律家たちで、彼らは、元来素朴な教会の宗教的な習慣や因習によつて民衆を支配しようとする伝統的宗教としての教会制度には批判的であり、「プロテスタント友の会」の合理主義と教会に対する距離のとり方に共感していたのである。

それでは「プロテスタント友の会」、あるいは「教会外のキリスト教」とは何であろうか。それをエルンスト・トレルチの教団類型論を使って分析してみたい。彼は名著『キリスト教の教会と諸集団の社会教説』の結論の中で、宗教団体としての教会の社会的な性格を「教会」(Kirche)タイプ、「ゼクテ」(Sekte)タイプ、そして「神秘主義」(Mystik)に類型化した。トレルチが「教会」タイプと考えている宗教団体の社会的な特徴は、具体的には国教会システムのよきな救済アンシユタルトとしての教会のことである。「ゼクテ」タイプと考えているのは、自由教会が認められ、アメリカのようなさまざまな教派が信教の自由を得て活動している場合の教会の社会的な性格を指している。自発的な結社としての教会のことである。

問題は「神秘主義」である。このタイプはしばしば誤解されてきたように思う。そのタイプは、「神秘主義」という言葉の響きから、修道院の奥深くで神について瞑想するキリスト教や神秘的・超自然的な体験を重視し、恍惚状態のうちに神との一体を体験するための修行を重ねるキリスト教のことが考えられてしまったのである。もちろんトレルチはそのようなタイプのキリスト教が存在していること否定はしないが、彼がここで考えているのは、むしろ、「社会の分化のプロセスの中でその意義が増大して行き、二〇世紀初頭のドイツ社会においては、注目すべき文化政策的な力となったキリスト教の社会的な形態」としての「神秘主義」のことなのである。すなわちここでトレルチが「神秘主義」と呼んでいる近代の教会の宗教性とは、啓蒙主義以後のキリスト教の諸形態のひとつのことなのである。それはいわば「教会『なしの』キリスト教」のことであると言つてよいであろう。

キリスト教は元来、神と人間との間に教会という社会的な集団が媒介する宗教であるが、「神秘主義」という言葉は、広義の用法としては、「教会」という宗教団体を媒介とせず、神と人間との直接性が宗教性の主たる関心になる場合のキリスト教を指す言葉である。啓蒙主義以後、伝統的な教会を社会の抑圧的なシステムと考え、宗教性を教会によって媒介させることを否定したドイツ啓蒙主義にとって、「神秘主義」はまさに自らの宗教性を表現するものだったのであ

る。それ故にトレルチは「神秘主義」の特徴を以下の三点においてとらえていたと言つてよいであろう。第一に、神秘主義は「近代文化を深く規定した個人主義」の歴史的な起源である。第二に、神秘主義は「社会的な形態としては、ドイツ・イデアリスムスとドイツ・ロマンティックの中で、教養宗教的な個人主義的な信仰へと変化し、その中で強く生き続けているもの」である。第三に、彼は神秘主義として、現代の宗教的な状況の中では、一九世紀後半から二〇世紀にかけてさまざまな形態で現れ出た宗教混合的に改造されたキリスト教のことを考えている。そしてこれがヘルムート・ルッデイスが言うように、「ヴイルヘルム帝政期において、政治的にも、社会的にも、そして宗派の問題という点からしても、文化的な総合に核を与えるような宗教性である」とトレルチは考えていたのである。彼は近代世界におけるゼクテの意義を強調したと考えられているが（もちろんそうしているのであるが）、しかし彼自身が尊重し、自らもそれと宗教性を共有していると考えていたのは、まさにこの「神秘主義」タイプだったのである。つまり、神秘主義とは形態としてはもつとも近代的な宗教の形態、啓蒙主義以後のキリスト教の形態、あるいは「教会的キリスト教」以後の「キリスト教」、あるいは「教会的ではないが、宗教的なキリスト教」のことである。

これはシュライアマハーのキリスト教理解とは違うし、彼の苦悩はもうここにはない。またこの点からして、神学的アヴァンギャルドのひとりであるエーミル・ブルンナーのシュライアマハー批判である「神秘主義」という批判は一面的過ぎる。

結びに代えて——近代神学史の解釈の振れ現象

このように考えるならば、第一に「シュライアマハーからトレルチまで」という神学の流れを想定して、すなわち文

化プロテスタンティズムという仮想の敵を想定し、それをトータルに批判するという神学的アヴァンギャルドたちの試みは成り立たない。また第二に、シュライアマハーを文化プロテスタンティズムと呼び、その特徴を「脱教會的な神学」と見なすことも成り立たない。それはシュライアマハーにおいてはまだ起きていなかったのであり、彼は教會を「脱出」したのではなく、サロンと教會との間を「循環」したのである。その意味で、サロンと教會との間を「循環」した彼の神学は、今日の世俗化した世界におけるキリスト教の諸課題にかんがみて、神学的アヴァンギャルドたちの神学よりも、教會にとつて意味ある神学であると言い得るのではないだろうか。

そして第三に、シュライアマハーの神学を文化プロテスタンティズムと呼び、それを脱教會的な神学とみなし、自らの神学を教會的な神学と考えた神学的アヴァンギャルドたちであるが、彼らこそが、実はドイツの教會が置かれた社会史的なコンテクストからすれば脱教會的な神学者であつたというべきである。彼らは教會や神学のあるべき姿、本質を求めて既存の教會制度の改革や刷新に満足できず、それをトータルに批判し、破壊した。その意味で彼らは「神学的アヴァンギャルド」、「神学的表現主義者」と呼ばれたのである。それがバルトの『ローマ書註解』の否定的な教會論から彼の『教會教義学』における洗礼と聖餐の脱サクラメント化という議論に至る脱教會的な神学の本当の姿なのである。

それ故に近代以後のドイツ神学史は、通常誤解されているように、シュライアマハーの脱教會化の自由主義神学が起こり、それがトレルチによつて最終的な形態に至り、バルトよつて「教會的キリスト教」が回復された、というものではない。まったく事情は逆である。シュライアマハー自身は教會的な神学を模索し続けたのであり、それはその次の世代に生じたラディカルな「教會的ではないが、宗教的なキリスト教」という啓蒙主義的なキリスト教からは区別される。それ故に教會のことを考えるならば、啓蒙主義的なキリスト教、すなわち「教會的ではないが宗教的なキリスト教」を徹底化したモデルは『ローマ書註解』から『教會教義学』に至るカール・バルトである。それ故にトゥルツ・レントルフはバルトの神学を「啓蒙主義のチャンピオン」と呼んだのである。もちろんここで教會的という場合にはいわ

ゆる「国民教会」(Volkstirche) という制度が前提とされていることを忘れてはならない。神学的アヴァンギャルドたちはこの制度を破壊しようとしたのでドイツではラディカリストなのである。

それに対して、シュライアマハーはドイツの国民教会制度を保持したままで、その中でこの教会と神学とをいかに営み得るかということを考え、そのために思索し、努力した教會的、神学的神学者であつた。その努力を神学的アヴァンギャルドはあまりにも早急に、そして単純化して批判して、過去へと押しやろうとしてしまったのである。そして日本のドイツ近代神学史研究はあまりにも単純化して、表面的に理解してしまった。そのような神学史の読み方は修正されるべきなのではないだろうか。

(これは二〇〇八年三月一五日に日本学士会館で行われた第二回日本シュライアマハー協会での研究発表の原稿を整理したものである。)