

近代日本におけるドイツ神学とそのパラドクス

ペーターセン エスベン*

はじめに

19世紀ドイツの自由主義神学は、単なる過去の思想的遺産ではなく、現在においてもさまざまに、受け継がれ生かされている。これは、シュライアマハーやトレルチについての研究が、世界的な規模で進展しつつあることにも表れている。日本でも、19世紀の思想家に続くティリッヒやパネンベルクらの著作を通して、自由主義神学の伝統は広く紹介されている。例えば、パネンベルクの大著『組織神学』の第1巻が、2019年に翻訳出版されたばかりであり、キリスト教思想研究の場に生かされている¹。

日本では、この1世紀あまりの間に、海老名弾正、内村鑑三、波多野精一らによって、自由主義神学研究と教育の優れた伝統が築き上げられ、現在に至っている。これら三人は、それぞれ個性的なキリスト教研究者であり、また卓越したキリスト教思想家である。いずれも19世紀ドイツの学問的神学との濃厚な関わりにおいて、キリスト教思想研究に取り組んでいた。ドイツの神学的伝統は、ドイツにとどまらず、日本そして日本人においても、現在も生きて働き続けているのである。

本論文では、19・20世紀の日本におけるドイツ自由神学主義の特徴について考察する。日本とドイツの自由主義神学は長所と短所の継承や、宗教に対する理解、ナショナリズムに対する考え方においても、さまざまな面において似たような発

展を遂げていることはとても興味深い。以下では、この問題についていくつかの観点から論じていきたい。

1.

最初に、ひとつのパラドクスを提起することから始めたい。1970年代以降、アメリカ、イギリス、そして日本の神学者たちが、ドイツの「文化プロテスタンティズム」(Kulturprotestantismus)とドイツの自由主義神学について、重要な博士論文や数多くの雑誌論文を出版している。英語圏と日本のプロテスタント神学者は、内容が豊かではあるが難解な、1800年以降のドイツ神学の歴史に関する研究に着手しているように思われる。シュライアマハーから、フェルディナント・クリスティアン・バウル、アルブレヒト・リツチュル、ヴィルヘルム・ヘルマン、アードルフ・フォン・ハルナックを経て、エルンスト・トレルチへと至る、宗教的自由主義の古典的テキストが見出されるのは、まさにこの時期の神学である²。一般的に今日の研究においては、18世紀から20世紀初頭にかけてのドイツを、自由主義的な宗教思想の強い伝統を伴う時代として理解されている。

しかしながら、神学研究以外の学問分野においては、正反対のことが指摘されている。政治学者、経済学者、社会思想史家にとっては、ドイツは自由主義的思想の非常に弱い伝統をもつ国として理解されているのである。例えば、政治学者は、ドイツにおける政治理論の主流は「普遍的なもの」

* 南山大学外国語学部ドイツ学科・特別任用講師

(das Allgemeine; the Universal)に立脚する非常に強い国家と観念のモデルを発展させたという広範なコンセンサスに到達している。実際、ルター主義的な社会倫理やヘーゲルの「客観的精神」が説く「共通善」(bonum commune)は、個人的自由や市民的関与よりもはるかに高く評価されてきた。そして社会思想史家は、国家社会主義の勃興の決定的理由を、とりわけ英国やフランスと比べると、ドイツにおける自由主義的ブルジョワジーが相対的に脆弱であることに帰しているのである。

日本でもドイツと同じような発展をしているように思われる。1880年代の中盤、ドイツとスイスの宣教師たちが来日すると、自由主義神学が日本の教会に影響を与えることになる。ドイツと同じように日本も同じような軌跡を辿ってキリスト教が発展していくのである。つまり自由主義的な宗教思想の強い伝統から、自由主義的な政治が弱い伝統へと発展していったのである。

徳川幕府より政権を譲渡、奪取した明治政府がなにより目指したのは、日本の近代化であり、それにより欧米列強に伍することであった。そのためにはヨーロッパ文明を積極的に取り入れることが至上命令であった。しかしそこで目指されたのは、ヨーロッパ社会の繁栄を造りあげている科学技術文明の摂取であり、多くの人々は、技術はヨーロッパから取り入れても心は大和魂だとする、和魂洋才で済ましようと考えていたのである。その際、日本の近代化の中核の一つを担ったのがキリスト教であった。

表面的な欧米文化の摂取としての文明開化に飽き足らず、ヨーロッパ文明の根底にはキリスト教精神があり、これと対決折衝しなければ、真の文明開化とはならないと考える少数の人々もいた。また、欧米の宣教師による布教とも相俟って、少数ではあっても日本の将来を思いつつ、キリスト教との真摯な関わりを決意していた人々もいたのである。その代表は内村鑑三、植村正久、金森通

倫、海老名弾正である。

これら四人は、それぞれ個性的な改革者、また卓越したキリスト教思想家である。彼らは皆自由主義的な信仰を受け入れ、聖書、教会、伝統などの外的権威によらず、人間の主体的な判断に基づいて神学を探究していこうとした。それと同時に保守的な日本社会も受け入れていた。実際に海老名と内村は1900年代に普遍的な教会ではなく、日本の教会の設立を目指したのである。

ここで、以下のような疑問が生まれる。日本でもドイツでも、自由主義神学者たちは普遍的で寛容な信仰キリスト教への信仰について語っていた。そのような自由主義神学者たちが、なぜ政治的愛国主義やナチスドイツをサポートする右翼となり、「国家キリスト教」と呼ばれるものに向かったのか。このパラドクスは宗教的寛容とどのように結びつけることができるのであろうか。自由主義的な宗教思想の強い伝統があると同時に、自由主義的な政治思想の伝統が弱いというこのパラドクスは、どのように説明されるべきなのだろうか。どのような神学が「自由主義的」(liberal)であると見なされるのであろうか、自由主義的な神学と非・自由主義的な神学との相違は何であるのか。18世紀、19世紀、20世紀の一定の神学的綱領とその立場を自由主義的と分類するために、われわれはいかなる基準を用いているのであろうか。以下では、これらの問いについて考察していきたい。

2.

まず、ドイツの動向について見てみたい。1900年ごろのドイツの自由主義的な学問的神学は、他の文化科学(Kulturwissenschaften)と非常に親密な関係を持ちながら発展した。エルンスト・トレルチはそうした学際的な神学的思考方法の最も重要な代表者である。プロテスタントの神学者たちは歴史に関する新しい思想様式の発展において重

要な役割を果たしているが、この思想様式は、英国やアメリカの学術的な議論において、しばしば明確にドイツ的なものとして理解されている。トレルチに従うと、「歴史主義」とは言語、宗教的伝統、文化的対象、政治制度、および他の多くのものについての、われわれの理解を根本的に変革するものである。19世紀のドイツにおいて、自由主義神学はこの革命の一部であった。自由主義神学者たちは当時流布していた歴史研究の基準に従って、宗教的伝統を再構築あるいは脱構築しようとしたのである³。

18世紀末以降「自由思想的」、「近代的」、そして「自由主義の神学者たち」は、聖書についての批判的研究を行った。19世紀から20世紀への転換期に、多くのプロテスタントの自由主義者たちは神学を「キリスト教についての歴史的文化学」(Historische Kulturwissenschaft des Christentums)、すなわち、キリスト教文化についての歴史的・解釈学的な学問として理解した⁴。

これは教義学的な規範を生み出そうとするものではなく、むしろ信仰を歴史の中で生きられたままに研究し、民衆的宗教を理解しようとするものである。ドイツにおいても、自由主義神学は非常に近代的な方法論による研究方法を発展させた歴史神学であった。

日本でも同じような発展を遂げた。ドイツと同様に、歴史神学から影響を受けて信仰を学んだのである⁵。自由主義的の神学は1885年に普及福音教会(Allgemeine Evangelische Protestantische Missionsverein)のドイツ人宣教師によって持ち込まれ、スイス人宣教師 Wilfried Spinner によって広められた。彼はすぐに普及福音新教伝道会と呼ばれる日本自由主義キリスト教のコミュニティを建設し、のちに日本の自由主義神学者を育成するための新教学校を創設した。

1888年、日本の宣教雑誌『真理』に、宣教師シュミーデル・オットーによって書かれた「批評的歴史的及道徳的青年の聖書」が掲載され、聖書の「歴



史神学」が紹介された⁶。

1892年、金森通倫はプフライデラー・オットーの「Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage」を直訳した『自由主義神学』(1892)を出版した。これによって自由主義神学が日本にも紹介されることになり、聖書のcritical studyは海老名や上村にも取り上げられた。そして、そのことが、植村正久の流れを汲む波多野精一が京都帝国大学の中にキリスト教研究の講座を創設しようする大きな動機となった。

以上のように、ドイツだけでなく日本でも信仰を学ぶことに歴史神学を用いたのである。

3.

ドイツにおいて、自由主義者であろうとしたプロテスタント神学者たちのグループは、すべからく伝統的な権威に批判的であり、また伝統的な信

仰告白を批判的に修正しようと努めた。彼らは自分たちの教会の内部で宗教的多元主義を受け入れ、そして教義や教会の教説によってではなく、道德的行動や実践的理性によって規定された宗教的生のビジョンを定式化したのである。彼らは宗教的自己決定の、あるいは個人の宗教的自由のモデルを発展させた。実際、個人的経験があらゆる真理の定義の基礎となったのである。

にもかかわらず、自立的自我についての彼らの理解のうちには、ある共通の意図が存在する。自己反省的な主体性、伝統的形式の権威にすぎた未成熟状態からの解放、強烈な自己規律による人格的同一性の形成、神への屈従の意識における人格の成長、価値と理想に密接に関係した具体的形式の自由といったことである。

宗教はつねに「人格性」を構成するうえで決定的要素とみなされた。そのような宗教的経験は（ヴィルヘルム・ヘルマンにとってそうであるように）「自己の内的生」あるいは個人的内面性を伴う、個の個性性を構成するものとみられたのだ。宗教的経験と自我の経験とを結合させることによって、彼らは根本的な宗教的多元主義を確立した。つまり、すべての人々が自分たち自身の信仰をもったのである。このことは、宗教的理念の形成は宗教共同体に二次的にしか関係していなかったということの意味している。

4.

個人的な宗教的経験を呼びかけるドイツの自由主義神学たちは、もはや教義学の体系を発展させることができなかった。その代わりに、信仰に関しては諸教理の「信仰論」(the doctrines of faith)を述べることのみが可能になった。教理内容についての律法主義的な理解が、宗教的経験と宗教的現象についての省察に取って代わられたのである。

日本でも同じような傾向がみられるが、それは特に波多野精一（1877～1950）の神学によく表

れている。彼は1904年から1906年にかけて約2年間、早稲田大学の海外留学生としてベルリン大学とハイデルベルク大学で学び、ベルリン大学ではプフライデラーやハルナック、ハイデルベルク大学ではヴィンデルバン、ダイスマン、ヨハネス・ヴァイス、トレルチ等の講演に列席したことが伝えられている。ベルリン大学での消息は不明だが、ハイデルベルクでの留学生活に関しては、近年明らかにされつつある。

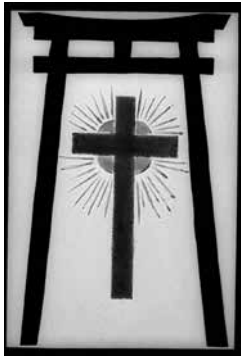


波多野の宗教哲学の全貌を紹介することはできないので、ここでは、「高次の实在論」という立場と、「宗教的体験の反省的自己理解」という宗教哲学の課題を結びつける一節を引用するに留めたい。それは『宗教哲学序論』の以下の一節である。

人間的世界に属しながら吾々を再び实在へと呼び戻すものがある。それは道德である。道德は法則当為等の観念的实在者において重要な構成要素を有しながら、また実現の方面においては文化の世界に属しながら、しかもその最深の本質は实在者（人格）と实在者（人格）との共同において成立つ。ここにはじめて自然の实在の処理及び克服の基礎の上に 観念的存在を介して高次の实在がそれ自らの姿を現わす。この新しき生を徹底させたものが宗教である。宗教の本質は主体（自我）と絶対的实在者との生の共同に存する⁷。

この引用文を解釈することは容易ではないが、高次の实在を感受する生の実現のために人格が決定的な役割を担っていると主張していることは明らかである。波多野の宗教哲学は、「人格主義」

の宗教哲学なのである。ここにドイツ・プロテスタント神学と共通する問題意識を見て取ることができるだろう。グラーフ教授によれば、「人格の形成のための最も重要な媒介として妥当するものが、プロテスタントの神学者にとっては宗教だった」のである。近代社会に生きる個人が人格として存在するために、すなわち、自立性と非利用可能性を保証された存在であるために、「宗教は経験的世界に対する人格性の原理的な超越」を切り開くものとして、卓越した文化的意義を有するものと考えられたのである。具体的な例としては、トレルチが『近代世界の成立にとってのプロテスタンティズムの意義』(Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt)の結論部で、人格を擁護する信仰としてプロテスタンティズムの意義を訴えていることが挙げられる。



言い換えると、ドイツでも日本でも、普遍的、哲学的な宗教概念に基づく非・信仰告白的な「キリスト教の本質」の定義が、さまざまな信仰告白のアイデンティティについての教義学的な理解に取って代わったのである。本質の概念によって、自分たちの伝統の特殊性が、あらゆる唯一神教的な宗教と根本的に一致していることが示されたのであった⁸。

5.

これまで述べてきたように、自由主義神学者たちは個人的な宗教的経験に基づいていたので、自由主義的な信仰論においては、教会および宗教共同体の集合的なアイデンティティについての十分な理解を進展させることができなかった。この点において、保守的な彼らの批判者たち、つまり非

自由主義的あるいは反自由主義な神学者たちは、もっとうまく状況に適合した。近代性に対する敵対的な態度においてすら、彼らは多くの自由主義者たちよりもいっそう近代的であった。彼らは新しい覇権を要求せず、むしろ間接的に多元主義的な社会を受け入れたのである。

教会的な神学、例えばカール・バルトによって発展させられたそれは、古典的な自由主義神学よりも、発展しつつある多元主義的世界に適合することができたと言える。

自由主義神学が存続し続けることがどれほど困難であったかは、マリNZ・マークの『日本で作られたキリスト教』(Christianity made in Japan)においてよく示されている。この研究で指摘されているように、日本の自由主義の教会の多くは閉鎖されることになったのであり、内村鑑三の無教会も例外ではない。現在、無教会は学術的な研究グループとして存続しているものの、教会の施設などは存在しない。他にも自由主義神学で同じように存続の危機にあるものはいくつかある。例えば、松村介石の「道会」や川合秀雄の「基督心宗教団」がそうであるが、これらはメンバーが減ったために閉鎖されてしまった⁹。AEPMの自由主義の宣教師たちも、1909年に教会は同じような運命を辿ることになった¹⁰。

今日も存続している自由主義神学のグループは海老名弾正の本郷教会であり、その理由は後述するように海老名の愛国主義によるものであり、自由主義神学に起因するものではない。

6.

ドイツ・プロテスタンティズムの自由主義神学は、ティリッヒの言葉を借用すると、教会の神学とは区別された「文化の神学」(Theologien der Kultur; theologies of culture)であった。彼らは自身の教派的な神学の教義学的な一様性をもはや強化しようとは努めなかった。そして宗教的な基礎に立脚

した近代社会と競合する「世界観」(Weltanschauungen; worldviews)が崩壊するにつれて、宗教における根本的コンセンサスの必要性はますます差し迫ったものとなり、そのコンセンサスは合理的・普遍的に受け入れ可能な「人間性への信仰」(faith in humanity)の基礎の上に確立されるはずであった。このような「理性的キリスト」(Vernünftiges Christentum; rational Christianity)は、プロテスタント的伝統によって決定的に規定されていたので、自由主義的な文化の神学は、異なる意見に対して寛容さや開かれた態度を有しているにもかかわらず、構造的に反自由主義を含んでいたのである。彼らは神の国を見事に秩序立てられた社会として理解した。そして近代の危機がますます深刻になるにつれて、彼らは新しい統合モデルを受け入れたのだが、そこにおいて個人の自由は「共同体」に劣る第二の地位を占めるにすぎなかった。「共同体」(Gemeinschaft)あるいは「共同体化」(Vergemeinschaftung)のこのような過度の強調は、自由を「消極的自由」(negativ freedom)として論理的に理解することによってのみ回避することができる。しかし不幸なことに、ドイツと日本の自由主義的なプロテスタント神学者においては、これを行うことができたのは少数の厳格なカント主義者だけだったのである。

7.

自由主義神学者たちは教会への確固たる理解を深めることが困難であったため、彼らの多くが、個人を共同体に再総合する別の形を重視することになった。これほど多くの自由主義者たちが、マイノリティを受け入れる余地がほとんどない社会モデルを展開した理由は、以上のことから何らかの説明ができるかもしれない。もはや共通の信仰は存在しないとしても共通の偏見(例えば、ドイツにおけるカトリックの信者と共産主義者、日本における迷信にみられるように)を共有すること

は依然として可能なのである。このことは最終的に、キッテル・ゲルハルト、アルトハウス・パウエルやヒルシュ・エマヌエルのような自由主義神学者たちの多くが1930年代にナチスの公式な支援者となり、自由主義神学から Völkerisch や民主共和国キリスト教へと変貌していくことに繋がるのである¹¹。

日本においても、このことは、海老名弾正や内村鑑三などの日本のキリスト教信者の多くが、大日本帝国の韓国や満州への植民地支配を支援する理由のひとつとなった。こうした日本とドイツにおける自由主義神学の発展の歴史的比較によって、自由主義神学は本当に自由主義と呼ぶべきなのだろうかという疑問が生まれてくるが、この疑問については、今後の研究の課題としたい。

注

1. Pannerberg, Wolfhart 2019, 『組織神学』、新教出版社、東京。
2. Zachhuber, Johannes 2013, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F. C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford University Press, Oxford.
3. Iggers, George G. 1983 *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan Univ Pr, Connecticut.
4. Graf, Friedrich Wilhelm 1986, "Rettung der Persönlichkeit," *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, シュトゥットガルト, 103-131頁
5. 古屋 安雄 1997, *A History of Japanese Theology*, Eerdmans Pub Co, Michigan. 7頁
6. 上の写真：宣教師スピナー・ウィルフリードと日本のキリスト教徒。東京1890-1891年。写真：Zentralarchiv der Ev. Kirche der Pfalz。
下の写真：宣教師シュミーデル・オットー（左）とかれの学生、本郷の新教神学校、1895年。
写真：Zentralarchiv der Ev. Kirche der Pfalz.
7. 波多野精一 1940, 「宗教哲学序論」、『波多野精一全集』第六巻。東京、岩波書店。335-336頁。
8. 鳥居の横断—日本キリスト教の愛国主義、1900年～1910年。写真：Zentralarchiv der Ev. Kirche der Pfalz.
9. Mullins, Mark 1998 *Christianity made in Japan: A Study of Indigenous Movements*, University of Hawaii Press, Honolulu.

10. Petersen, Esben 2021 *The early Swiss and German Missionaries in Japan: Paradoxes of Liberal Christianity in Japan*, Chisokudō Publications, Nagoya.
11. Ericksen, Robert P. 1985 *Theologians Under Hitler*, Yale University Press, Connecticut.