

オットー・ドライアーとアドルフ・フォン・ハルナック

— ドイツ「使徒信条論争」の一断面 —

加納 和寛

はじめに

おもにドイツにおいて19世紀から20世紀にかけて見られた、プロテスタント教会における使徒信条をめぐる論争と出来事を総称して「使徒信条論争」と呼ぶ。いずれの論争あるいは出来事が使徒信条論争に含まれるかについてはさまざまな議論がある。その中で自由主義神学の立場から、使徒信条の現代的意義について最も主導的な発言をしたのはアドルフ・フォン・ハルナック (Adolf von Harnack, 1851-1930) であると一般に認められている。

ところで、1888年にザクセン＝ゴータ公国領邦教会ゴータ教区の教区長 (Superintendent) であったオットー・ドライアー (Otto Dreyer, 1837-1900) は『教義なきキリスト教 (Undogmatisches Christentum)』と題した著作を発表した。同書は伝統的な正統教理が教会および個人の信仰に占めている位置に疑問を投げかけ、使徒信条のいくつかの条文に関して文字通り信じることに懐疑的であったことから反響を呼び、特にベルリン大学神学部教授であり、ハルナックの神学的盟友であるJ・カフタン (Julius Kaftan, 1848-1926) が長期にわたり雑誌『キリスト教世界』誌上で反論を行った。ドライアーの問題提起はこれまで使徒信条論争との関連で語られることは少なかったが、近年は使徒信条論争の一部と見なされることがある¹。

この『教義なきキリスト教』は何度か版を重ねたが、その際に本文が改訂されることはなかった。しかし第三版 (1890年) で追加された「第三版への序文」には、同年に出版されたハルナックの『教理史教本 第三巻 (Lehrbuch der Dogmengeschichte: Bd. III. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III)』からの引用があり、ドライアー

1 使徒信条論争を包括的に扱っている1950年のA・v・ツァーン＝ハルナックの論文 (Agnes von Zahn-Harnack, *Der Apostolikumstreit des Jahres 1892 : u. seine Bedeutung für d. Gegenwart*, Marburg 1950.) や、TREの使徒信条論争 (Hans-Martin Barth, Art. «Apostolisches Glaubensbekenntnis II. 3. Der Apostolikumstreit», in: TRE 3. S. 560ff) においては、ドライアーの名前が一度も登場しない。2000年以降、K・ノヴァク、Chr・ノットマイヤーらによるハルナック関連の研究では、使徒信条論争に関連してドライアーへの言及が見られる (Kurt Nowak, *Historische Einführung*, in: *Adolf von Harnack : Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, Göttingen 2001, S. 30; Christian Nottmeier, *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930 : eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik*, Tübingen 2004, S. 127)。

がハルナックの考えに強い刺激を受けていたことがうかがえる²。なお、『教理史教本』は第一巻（副題：Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, 教会教義の成立）が1886年、第二巻（Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I, 教会教義の発展 I）が1888年に既に発刊されているが、この追加序文でドライアーはハルナックの文章を読んだ感想を「まことに新しい日の朝焼けを見るかのようである」と評しており、またこれ以前にはハルナックからの引用が全くないところを見ると、ドライアーがハルナックの『教理史教本』に影響を受けたのは『教義なきキリスト教』初版（1888年）執筆後から同第三版（1890年）の発行以前の期間であった可能性が高い。このことを念頭に置きつつ、ドライアーにおけるハルナックの影響、またハルナックがドライアーとカフタンの論争にどのように関わっていたかを明らかにする。

1. 『教理史教本』以後のドライアー

『教義なきキリスト教』第三版において、ドライアーは「第三版への序文」のなかでハルナックの『教理史教本 第三巻』の以下の文章をそのまま引用している。

「ルターがしかと構想した（そしてそれは未だ完遂されていないが）もののすべては、このような、あるいはすべての個々の教義（Dogma）を克服しているだけでなく、そもそも教義的キリスト教自体を克服しているのである。キリスト教とは、連綿と伝承されてきた諸教理（Lehre）の総体のことではない。聖書神学のことでないし、公会議の定めた教理でもない。キリスト教とは、イエス・キリストの父なる神が福音を通して心の中に呼び起こす心的態度（Gesinnung）のことである。教義を基礎づけているすべての権威は引き倒された。この期に及んで教義はどうやって絶対的な信頼のおける教理と見なされよう？絶対的な信頼なしの教義とは何だろうか？キリスト教の教理はただ信仰においてのみ正しいとされる。だとするなら哲学はまだ神学に関わりを持つ必要があるだろうか？哲学のない教義と教義的キリスト教というものはいったい何であろうか？³」

ドライアーはハルナックの『教理史教本』に接し、「まことに新しい日の朝焼けを見るかのようであり、それは喜ばしく活気に溢れた太陽であり、知識のある者もそうでない者もこれを称賛するであろうし、キリストの簡潔なる福音とされるものであ

2 *Undogmatisches Christentum*, S. VIII.

3 ebd., Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte: Bd. III. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas III/III*, Tübingen u. Darmstadt 1890, S. 760. 『教理史教本』は後の第四版（1909/1910年）に至るまで、版を重ねる毎に本文の改定が行われている。ドライアーが引用しているこの文章は第三巻の初版からのものであるため、以下本稿では初版の本文を参照する。

う」と評する⁴。そしてドライアーは「教義なきキリスト教」と名付けた自説を「否定的な題名であった」として「福音的キリスト教 (Evangelisches Christentum)」と呼び変えたいとさえ言う⁵。このことから、ハルナックがドライアーに与えた影響は小さくないものと推測できよう。その一方でドライアーは『教義なきキリスト教』第三版刊行にあたっては、前述のように序文は追加したものの、それ以外の本文には一切手を加えることなく、初版と同じテキストのまま発行している。他方で、ドライアーの死後に出版された論文集『教義なき信仰論のために』には『教義なきキリスト教』以降の論文が3編収められているが、このうちの2編は『教義なきキリスト教』第三版以降に書かれているので、ハルナックのことが相当程度念頭に置かれていると推測できる⁶。そこでこの2編の論文を手掛かりに、ドライアーにおけるハルナック『教理史教本』の影響を探ることとする。

1.1. 「キリストの位格に関する教義とその宗教的意味」

1891年の論文「キリストの位格に関する教義とその宗教的意味 (Das Dogma von der Person Christi und seine religiöse Bedeutung)」は、題名のとおりに、三位一体のうち的一位格であるキリストの位格を「教義」として位置づけ、その成立と意味を問う内容となっている。

最初にドライアーはキリストの位格に関する教理を4世紀および5世紀における公会議で確立されたものとし、この教理、すなわち「イエス・キリストは真実の神であり、なおかつ真実の人間である」はルターの『小教理問答』によってプロテスタンティズムにもそのまま導入され、「教会の教義」となっているとする⁷。ドライアーによれば、「言葉である神」としてのキリストが被造物ではなく父なる神と同じように永遠の存在であるという教説はヨハネによる福音書に端を発してアレクサンドレイア教父たちの宗教哲学によって強化され、神の第二位格として三位格の一つを占めることになったとする⁸。

続いてドライアーはイエスが完全な神にして完全な人間であり、この二つの性質はその人格 (Persönlichkeit) において統合されていたという伝統的な理解を取り上げる⁹。

4 *Undogmatisches Christentum*, S. VIII.

5 ebd.

6 Das Dogma von der Person Christi und seine religiöse Bedeutung (1891) “ „Welche Wege muss die Unterweisung im Christentum einschlagen, um lebendigen Glauben in den Gemeinden der Gegenwart zu wecken? (1892) “ in: *Zur undogmatischen Glaubenslehre: Vorträge und Abhandlungen*, Berlin 1901. (=ZuG)

7 ZuG, S. 116, vgl. Martin Luther, „Der Kleine Katechismus “, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-Lutherischen Kirche* : herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930.. – 12. Aufl., 47. – 49. Tsd. –, Göttingen 1998, S. 511.

8 ZuG, S. 116f.

9 ZuG, S. 117f.

ドライアーによれば、このイエスの神性と人性に関する理解は、自分でものを考える習慣のある近代人にとってはもはや、矛盾した論理に思われることの多いものである¹⁰。しかしながらドライアーはここで、近代人に比較的受け入れられやすい「預言された待望の約束のメシアであり、神の国を建設するために来たのではあるが、神ではない¹¹」というイエス像に対し、歴史上のユダヤ的メシア像¹²、エピオン主義¹³、アレイオス主義¹⁴、仮現論、養子説を挙げ、イエスの神性を部分的にしか認めなかった諸思想が異端として排斥されてきたことを例示する¹⁵。ただし、そのような異端排斥の歴史をたどるだけでは、あらゆる事柄に関して完全なる神性と何に関しても不完全で滅び行く運命にある人性とがイエスの人格において同時に存在していたという、一見して内容的に矛盾すると思われる教義を納得させるには不十分であり、結局のところこれは「聖なる謎 (ein heiliges Rätzel)」とでも言うしかない側面があるのも事実であり、実際のところこれに関する教義論争が必要であった古代とは異なり、近代社会における「人生の厳しい現実 (die rauhe Wirklichkeit des Lebens)」にさらされている中でキリスト教信仰を持っている人々にとって、イエスの神性と人性に関する論争はさほど重要ではないのかもしれない¹⁶。しかしドライアーは逆に「人生の厳しい現実」こそが、この問いへと駆り立て、そのような時代だからこそ神の真実を追求することが要請されているとする¹⁷。なぜならば、道徳的混乱などが見られる傍らで「人々の頭上に光輝く永遠の星々を見、あらゆる嵐と革命の中でしっかりと依って立つ揺るぎない基盤を持ちたいと願う数多くの者たち」がいるのは事実であり、古代教会のような国家によるキリスト教教義への干渉がもはやあり得ない今、最も重要で決定的なこの問題を「幸運にも」静けさのうちに扱うことができるからであるとする¹⁸。

さて、イエスにおける神性と人性の同時存在に関連し、人が神とともにある、あるいは神が人とともにあるという状況は体験し得るのかという問いに対し、ドライアー

10 ebd.

11 ZuG, S. 120.

12 メシアは「油注がれた者」を意味するヘブライ語。イエス時代のユダヤ教では(1)失われたダビデ王国をローマ帝国などの圧制者から取り戻して再興する「ダビデの子」としての地上的・民族主義的指導者像、(2)モーセの兄アロンをモデルとする祭司の像、(3)ダニエル書7章等に見られる「人の子」としての天的な超越者像の3つのイメージが重ねられていたが、当時のさまざまな文書に見られるメシア像は多様で不同である(長窪専三『古典ユダヤ教事典』教文館、2008年、499-502頁参照)。

13 アラム語で「貧者」を意味するが、テルトゥリアヌスやヒッポリュトスによれば人名。イエスのメシア性は認めるが、神性や処女降誕は否定し、エルサレムを特に敬い、律法を遵守し、菜食主義を実践し、貧困を高く評価して共有財産制を実施した(前掲書、102頁参照)。

14 アレクサンドリアの司祭アレイオス(Apeioç, ラテン表記 Arius, 250?-336)に代表される教説。中期プラトン主義の影響のもと、神の絶対的超越性と自律性を強調し、子なるイエスは父なる神に従属するものであるとし、イエスは世に先立って父から生まれた神的存在だが被造物であり、父なる神と同質ではないとした(vgl. RGG⁴, «Arius/Arianismus»)

15 ebd.

16 ZuG, S. 123.

17 ZuG, S. 124.

18 ebd.

はヨハネの手紙一において語られている言葉「愛にとどまる人は、神の内にとどまり、神もその人の内にとどまってくださいます¹⁹⁾」の「とどまる」を「生きる」ととらえ、「その人は神のうちに生き、神もまたその人のうちに生きる²⁰⁾」とする。当然ながら、常識的にこの言葉を文字通りに真実であるとするのは困難であるが、それはこれが聖書が語る場所の永遠の命を意味する「宗教の神秘 (das Mysterium der Religion)」だからであるとドライヤーは結論づけるが、これを単に経験を超越したものとするのではなく、むしろ最も偉大な経験であり、経験可能なものであると位置づけ、「神と人が一つになった」とする²¹⁾。イエスにおいて顕在化したこの出来事は、神と教会の関係においても見られるものだが、神と教会の紐帯は前述のヨハネの手紙一の引用箇所にあるとおり「愛」にほかならず、この「愛」の「聖性 (Heiligkeit)」を人が是認し、あるいは望むことなくして「祝福された愛の共同体」すなわち真の教会はありえないとする²²⁾。現実には、そのような経験が得られるような場面に遭遇することはあまりなく、かえって信仰や教会が揺らいで見えることが多いかもしれないが、「神が奇跡的であることは、世界史の光のもと、われわれの眼前にあきらかである」とドライヤーは宣言し、とりわけイエス・キリストの登場は「過去の預言者に見られたように幻想的なものでもなければ熱狂的なものでもなく、現実逃避でもなければ不人情でもなく、神と完全に一致していることによる純然たる人間性の啓示であった」とする²³⁾。イエスの父なる神との一致は、たとえばルカによる福音書の伝える、いわゆる「神殿での少年イエス」の逸話や²⁴⁾、十字架での最後の言葉「父よ、わたしの霊を御手にゆだねます²⁵⁾」が、その比類なき従順性によって十全に表されているとする²⁶⁾。神を父と呼ぶことは神を他者であると示しているようにも思えるが、そのことによりイエスに真の人間たる側面があったことが示され、ドライヤーによれば、それは伝統的な教会教理が宣言してきたイエスの人間性にほかならない²⁷⁾。したがってイエスの人間性のみを重視し、これを真の人間の範例としてそのみにイエスがキリストである所以を求めてきた合理主義者や自由主義者にドライヤーは同意せず、イエスが神と一つであったならば、イエスの内に神があることを認識するはずであり、真の神にして真の人間であるイエスの足跡は、創造の業と世界史におけるイエスの偉大な所行、良心や心の声によって見いだすことができ、なによりもキリストと神の聖性

19 I ヨハネ 4:16b (日本聖書協会『聖書 新共同訳』1987、1988)。

20 „Das Dogma von der Person Christi und seine religiöse Bedeutung (1891)“, S. 126.

21 ZuG, S. 127.

22 ZuG, S. 128.

23 ZuG, S. 129f.

24 ルカ 2:41-52。

25 ルカ 23:46。

26 ZuG, S. 130.

27 ebd.

と愛にみいだせるとする²⁸。

ドライアーによれば、神性と人性の一致とは形而上学的な事柄ではなく、宗教的な一致のことであり、「神の本質とは人間の与り知らない全能性や全知性ではなく、人間にも分与されるところの聖なる愛である²⁹」。神性と人性の一致は「分離されず」、「隣接しているのでもなく」、「混合されず」、「神秘にあふれた方法で共在しており」、「われわれはそれをただわれわれの宗教的生の高みにおいて知るのみ」であるとする³⁰。「観念世界は人間の魂の至高の経験には近づくことができない」とドライアーは言い、「観念を学ぶことから宗教的経験へと回帰すべき」であるとし、教会教理を「その最も内的な動因 (in ihren innersten Antreiben)」において理解することを求め、「そうすればわれわれはふたたび教会教理の中にある安らかなる真実を喜びをもって告白できるようになるであろう」とし、またそれによってふたたびドイツ人は「良心と完全なる真実をもって、キリストの民であることを勝ち取る」とするのである³¹。

1.2. 「こんにちの教会に生き生きとした信仰を育てるため、キリスト教教育はどういった方法で行われるべきか」

続く 1892 年の論文「こんにちの教会に生き生きとした信仰を育てるため、キリスト教の授業はどういった方法で行われるべきか (Welche Wege muss die Unterweisung im Christentum einschlagen, um lebendigen Glauben in den Gemeinden der Gegenwart zu wecken?)」は、教会ではすでに「生き生きとした信仰」があまり見られないという現状認識から出発し、それに対する具体的対処に焦点があてられている。学术界に身を置いたことは一度もなく、一貫して教会の牧師であり、また規模は大きいとは言えないながらも、領邦教会の最高決定機関の一員として監督的立場にあったドライアーがこの認識を提示することの意味は小さくないと思われる。注意したいのは、ドライアーはここで教理の破綻を指摘しているのではなく、現状の破綻を指摘しているのである。このことは同論文の冒頭で早くも述べられる。「私たちは都市部だけでなく地方でも、老いも若きも、知識層もそうでない人も、数え切れない人々が信仰から離れ、信仰に敵対し、信仰を侮蔑している状況を憂慮している。しかしなお信仰が守ら

28 ZuG, S. 131.

29 ZuG, S. 132.

30 ebd. カルケドン信条 (451 年) には「この方 (イエス・キリスト) は、混ざることなく、変わることなく、分かつたことなく、離されることもない二つの本性において知られる方である。両本性の区別は、この合一によって決して廃棄されることはなく、むしろ各本性の固有性は保たれつつ、一つの人格、一つの実体へと統合しているのである」とある (アリストアー・E・マクグラス編、古屋安雄監訳『キリスト教神学資料集 上』キリスト新聞社、2007 年、648 頁)。

31 ZuG, S. 132f.

れているところ、教会生活が守られ、信仰に関する説教が好んで聞かれているようなところでも、生き生きとした信仰が存在しないのは珍しくない³²。現実の教会において生き生きとした信仰が見られない原因を、ドライアーは「正しい前提から間違っ導き出された見解と実践がある」からであるとし、「正しい前提」すなわちキリストの福音は普遍であるが、説教すなわち実践までもも普遍的なものと誤認して、聴衆の状況を勘案せずに、自分たちは「正しい福音と使徒的信仰を説教している」としてしまっている説教者に問題があるとする³³。しかし本来はパウロの言うように「ユダヤ人に対してはユダヤ人のようになり」、「弱い人に対しては弱い人のようにな」という態度によって³⁴、「時のしるしを研究し、あるいは入念に察知して、こんにちの教会が生き生きとした信仰を育てることができるよう」にすることが肝要であるとドライアーは言う³⁵。

このために必要なのは第一に牧師たちの「クリスチャンとしてのパーソナリティが啓発的で憐れみ深く、熱く感動的な力にあふれていること」であり、行いと振る舞いにそれがそのまま反映されていなければならないとするが、そうしなければならない理由の一つは「彼らが言うことは、すべて行い、また守りなさい。しかし、彼らの行いは見做ってはならない。言うだけで、実行しないからである³⁶」というイエス・キリストが律法学者とファリサイ派に向けた批判の対象にならないためであるとする³⁷。また通常、牧師の務めとはそもそも説教や宗教教育の場などにおいて人々にキリスト教の教理を教えることであると理解されることが多いが、ドライアーは「疑問を解消し、問いに答え、魂の闇や黄昏に永遠の真理の光を輝かせるという使命を供するさまざまな機会」もまた牧師の務めるべき場所であり、信仰を育てる場であるとするが、それはドライアーがこれに関連するシュライアマハーの考えに従っているからであると言う³⁸。ドライアーがここで引用するシュライアマハーの考えとは「各個教会とはキリスト教共同体であり、まず改宗をせまる共同体とは見なされない。結果的に、説教のみことばによって喜びの救いと賛美の表現が会衆一同にもたらされるようになり、そうなるように奨励されることがますます努められる」というものである³⁹。しかしながら現実には、まず説教は時代状況とは無縁ではありえず、たとえばこの時代であればドイツ統一をめぐるナショナリズムの高揚は教会の説教にも反映さ

32 „Welche Wege muss die Unterweisung im Christentum einschlagen, um lebendigen Glauben in den Gemeinden der Gegenwart zu wecken? (1892)“ in: ZuG, S. 134.

33 ZuG, S. 135f.

34 I コリント 9:19 以下。

35 ZuG, S. 137.

36 マタイ 23:2-3。

37 ebd.

38 ZuG, S. 138.

39 ebd. シュライアマハーのどの著作からの引用かは不明。

れることがしばしばあり、他方で牧師はその仕事を説教のみに集中することはできず、個別の「魂への配慮 (Seelsorge)」と相談に応じなければ教会内の生き生きとした人的交流を保つことは不可能であることをドライアーは指摘し、これを「カオス」であるとさえ表現する⁴⁰。

このような状態ではドライアーの目指す生き生きとした信仰へと牧師が人々を導くのは難しい。この難しい状態に陥った原因の一つとして、牧師の権威の問題があると言う。ドライアーによれば、かつては牧師が「これはそういうものだ、そう教会が教えており、聖書にそう書いてあるのだ」と言っていれば信徒は静かに聞いていたが、このような言動が許される基盤となる牧師の権威はもはや失われる寸前であり、新しい技術に携わる仕事や世界を相手にする職業に就いている若者たちに対してはこのような言動は通用せず、「牧師が宗教的な事を言えば言うほど、ますます信仰されなくなる」であろうと言う⁴¹。この権威の喪失は牧師に限ったことではなく、かつて教会が認知されていた権威、すなわち聖書を含めた教会教理の権威ももはや昔日の面影はないが、その原因をドライアーは近代自然科学の発達であるとし、懐疑主義者、真理探究者、不徹底な信仰者たちに向かって「神の言葉にはっきりと書いてあるから、教会はそう教える」と言っても効果はないとする⁴²。なぜなら、彼らから見れば教会教理は過去に立脚したものであり、そのままでは現代という大波の影響に抗しきれないとドライアーは見るからである⁴³。

この牧師・教会・聖書の権威が喪失された現状のみを考えると、生き生きとした信仰を取り戻すのは極めて難しいように思われるが、ドライアーは絶望する必要はないと言う。なぜなら生き生きとした信仰は必ずしも権威だけを必要とせず、かえって権威は往々にして生き生きとした信仰の「前庭」まで人々を導くものであるからだとする⁴⁴。ドライアーはここでヨハネによる福音書にある、いわゆる「イエスとサマリアの女」の説話を例示する⁴⁵。サマリア出身の女性はイエスと出会い、イエスの教えに感動して人々にイエスのことを知らせる。しかし彼女を通じてイエスに直接会った人々は、最後に彼女にこう告げる。「わたしたちが信じるのは、もうあなたが話してくれたからではない。わたしたちは自分で聞いて、この方が本当に世の救い主であると分かったからです⁴⁶」。これを元に考える限りは、権威が直接、生き生きとした信仰を導くというわけではないとも言える。このように教会権威を限定的とする見方

40 ZuG, S. 138f.

41 ZuG, S. 140.

42 ZuG, S. 141.

43 ebd.

44 ZuG, S. 141f.

45 ヨハネ 4:1-42

46 ヨハネ 4:42 (『聖書 新共同訳』)

は、ドライヤーによればプロテスタントにとって親和性の高い姿勢である。なぜならばカトリック教会では一般聖職者たちのレベルですら個人的見解を控えがちなのに対して、プロテスタント教会では一人一人がそれぞれの信仰において納得し理解することが重んじられているからである⁴⁷。しかしながらそれは権威が個人に帰属するということを意味するのではない。ドライヤーはここで権威の所在がどこにあるかという既存概念の転換を提案する。「聖書に書いてあるから真実である」ではなく「真実だから聖書に書いてある」という権威の概念、すなわち牧師・教会・聖書の言うことが信仰の道の始まりでなければならぬというのではなく、最終的に自発的に神の啓示を最高の権威として認識するような権威の概念を提示する⁴⁸。

ところで、現代には伝統的な宗教と並行して、別の観点から宗教を捉え直そうとする動きがある。そのうちのひとつはいわゆるスピリチュアリズム、すなわち霊的・神秘的な側面を重要視するものであり、あるいは合理的・実証的な立場から宗教を捉え直す向きもある。ドライヤーは、スピリチュアリズムに関しては生き生きとした信仰を成長させることに関して手助けになることを認めつつも、他のさまざまな要素、たとえば病気、生と死の問題、災害による被害、神の愛といった事柄との関連から疑問を呈する⁴⁹。もう一つは既に一般社会の主要な潮流となっている物質主義的あるいは非キリスト教的世界観に沿った形でキリスト教を実証しようとする立場である。それは確かに一種の弁証論であるが、ドライヤーの私見では、そのような方法では信仰を持っていない人々にキリスト教信仰が真理であると認めてもらうことはできないという。なぜなら至高の真理とは学問では到達できないものであるからだとしてドライヤーは言う。弁証的な書物は、徹底的に学問的であろうとは思わない多くの人々を惹きつけるであろうが、同時にそのような人々は、敵対的な書物が現れた際にはそちらの意見にも惹きつけられて同じように是認してしまうので、生き生きとした信仰を取り戻すには至らないと言う⁵⁰。

しかしながら学問的アプローチにも利点はあるとドライヤーは考える。ドライヤーはカントの宗教哲学を念頭に置いて⁵¹、内なる道德律によって悪への指向性を善へ修正しようとする感覚の別名が信仰であるとするならば、迷信的な信仰観、すなわち小賢しさ、天罰への畏怖、現世利益からの脱却に役立つものであり、極めて有効で重要な思考であると評価して、もしも神が誰にでもわかるような形で自己顕現するのであ

47 ZuG, S. 142.

48 ZuG, S. 142f.

49 ZuG, S. 144.

50 ZuG, S. 145f.

51 『実践理性批判』第 31 章「人間の認識能力がその実践的な使命に賢明に適合し、調和していることについて (Von der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen)」が引き合いに出されている (I・カント著、中村元訳『実践理性批判 2』光文社、2013 年、208 頁以下参照。同訳では第一部第二編九節となっている)。

れば、誰もこのような信仰を成長させ得ることはなく、かえって我々の理性において神が深く潜在していることが、生き生きとした信仰の前提になるとする⁵²。

他方でドライアーは人間の感情にも重きを置く。ドライアーによれば、イエスの道徳性はそもそも彼の偉大さと人格に立脚しているのであるから、歴史的背景や時代性もさることながら、その永遠性に人々の目を向けさせることが肝要であるとする。すなわち、神の絶対的真実と献身的な愛は直結しているので、福音書でイエスが示した罪びととされていた徴税人への愛を語ること、最も小さき者としての謙遜と高潔さを説くことが生き生きとした信仰へとつながると言う⁵³。

このような感情面の重視とともに、ドライアーは自律的道徳性の重要性も訴える。これまで挙げてきたようなスピリチュアリズム、学問、感情はそれぞれにおいて一定の働きをなしており、ドライアーはそれを評価して自分は「不動の楽観主義」を心に抱いていると述べるが、他方でこれらに相互の連携が無いことを憂い、この連携を行うものこそが「自律的道徳性」であるとする⁵⁴。ドライアーが見るところ、宗教に懐疑的な人々は道徳性にも懐疑的である。彼らの多くは、宗教とは個人の趣味（Privat-Liebhabelei）と考え、一歩間違えばすぐに狂信に陥るものだとして、宗教者が至聖なるものについて語っても、無関心の沈黙を示すだけである⁵⁵。このような状況に対してドライアーは自律的道徳性を主張するが、それは一般的な社会道徳とは質的に異なる。ドライアーの説く自律的道徳性とは、彼によればイエスの示した道徳性であり、それは神との交わりにおいて見られる、神の意志に従おうとする忍耐、服従であり、それこそが「至高の、そして最も純粋な自律的道徳性として認められる、キリストから溢れるキリスト教的（自律的道徳性）」であるとする⁵⁶。

以上のような論理的あるいは歴史的アプローチだけでは、しかしながら不十分であるとドライアーは言う。当然であるが、個人的な神との交わりによって信仰を持つことも重要である。古典的な言説のように思えるが、ドライアーはここで悔い改めによって神に回帰することの重要性を、預言者ナタンの叱責によるダビデ王の改悛を引用しながら説く⁵⁷。信仰の世界に目を向けることにより、人間の模範像を見つけ、永遠の生命を発見するとし、このような信仰こそが真の道徳性の源泉であるとする⁵⁸。

またドライアーは、この道徳性は敬虔なる感情（frommes Gemüt）と対立するものではないと主張するが、それは彼によれば、独り部屋に籠もって祈ることと公の礼拝

52 ZuG, S. 146f.

53 ZuG, S. 147f.

54 ZuG, S. 148f.

55 ZuG, S. 149f.

56 ZuG, S. 150f.

57 サムエル記下 12章参照。

58 ZuG, S. 151ff.

とが対立するものではないのと同じである⁵⁹。したがって「生き生きとした信仰は道徳の力を強めるが、この信仰は神との交わりにおける生にあり、最も崇高な生が現れるためである。信仰は地上の生に降り立った永遠なるものから発する直接的な力という聖性に息づいており、この呼吸はますます力強く、規則的になり、なにより我々とともにあり、まさしく『われらの命の命』となるのである。これは真正なる神秘であり、そこから最も健全なるモラリティが育ちゆくのである⁶⁰」。ドライアーは、これはいわゆる神秘主義になることでも、モラリズムになることでもなく、双方が「天なる太陽」のもとで伸びゆくことであると言う⁶¹。

さて、ドライアーは当時問題になっていた義務教育課程における宗教授業について取り上げる⁶²。教派色のない宗教教育は可能かという問いに対し、ドライアーは「発展史」の段階としてこれを考えることの不適切さを主張する⁶³。そして、宗教の授業は決して教派主義的であるべきではないが、他方でプロテスタントとカトリックの関係史などから鑑みて、超教派的宗教教育は難しいとの見解を示す。

最後にドライアーは経験的価値から福音の真実性を論証することの大切さを説く。つまり「感覚世界のリアリティ」が重要であるとする⁶⁴。なぜなら現実には学術的領域から認知された上で、命の水を溢れさせるような教会と聖書の権威が欲されており、党派を超えたいと高き宗教が人々を調和へと導くことが必要だからである⁶⁵。

2. ハルナックのドライアーへの影響

ハルナックの『教理史教本』発刊の以前と以後では、ドライアーの論調には大きな変化が認められる。それらをすべてハルナックからの影響であるとするのは適切ではないが、ハルナックの視点をを用いることによって納得のいきやすくなる事柄を指摘し、その意味を考察することとする。

1888年出版の『教義なきキリスト教 (*Undogmatisches Christentum*, Braunschweig

59 ZuG, S. 153. シュライアマハーは宗教に関わる人間の認識能力は知性でもなければ理性でもなく、感情であるとし、宗教の本質は道徳実践にあるのではなく宇宙の真理を直観することであると主張した。ドライアーの発言はこのシュライアマハーの主張を意識していると推察できる。

60 ZuG, S. 153.

61 ZuG, S. 154.

62 プロイセンにおいては公立学校の義務教育課程における宗教教育は必須であり、多くの場合、当該地域の支配的教派に基づく宗教教育が、その地域の教会の聖職者が学校の教壇に立つことによって行われていたが、特に旧ポーランド地域におけるポーランド語によるカトリック宗教教育はポーランド人たちの民族意識を養う上にポーランド独立を促しかねないとして常にプロイセンの政治問題の一つであった（伊藤定良『ドイツの長い一九世紀 ドイツ人・ポーランド人・ユダヤ人』青木書店、2002年参照）。

63 ZuG, S. 154.

64 ZuG, S. 156.

65 ebd.

1888, 41890)』において、ドライアーは伝統的教義をその成立時、すなわち古代における「天上世界」や「魔術用語」といった「超自然的概念」に立脚したものであるとし、「時代遅れで」で「旧世界」に属するものであると判断していた⁶⁶。この判断には教義というものが歴史上の産物であるという認識はあるものの、その成立の経緯そのものを歴史的に捉えようとする視点や、それ自体を歴史的経過として発展と見るか後退と見るかなどの価値判断はなされていない。

それに対して「キリストの位格に関する教義とその宗教的意味」では、既に述べたように古代の公会議史や古代教父の哲学の系譜が念頭に置かれ、古代教義の成立に対する歴史的視点の深化が見られる⁶⁷。これへの明確な価値判断を示す語はないものの、ドライアーが教義というものを歴史的に展開してきたものとして捉えていることを見ることができる。

1869年に著されたドライアーの『堅き信仰と自由な学術 (*Fester Glaube und freie Wissenschaft*, Gotha 1869)』および『教義なきキリスト教』では、繰り返し扱われていた主題の一つは一般社会からの教会の疎外であった。ドライアーはこの原因を世界観の相違に求め、近代自然科学に基づく世界観が一般的に共有されるようになったにも関わらず、依然として教会が古代の世界観、すなわち教義に支配されていることが問題であるというのがドライアーの重要な関心事であった⁶⁸。最終的にドライアーはこのような歴史的な世界観の相違は終末によって止揚されると考えており、いわゆる伝統的な救済史観を援用して結論を導出している⁶⁹。しかし「こんにちの教会に生き生きとした信仰を育てるため、キリスト教教育はどういった方法で行われるべきか」では問題意識は変わらないものの、要因を世界観の相違に求めることはせず、教会と教役者の権威のあり方の転換を促す方向を示す⁷⁰。これはドライアーが歴史上の視点の相違に単純に要因を求める姿勢を控えるようになったと見ることができよう。

何よりもドライアーは「こんにちの教会に生き生きとした信仰を育てるため、キリスト教教育はどういった方法で行われるべきか」において「発展の歴史」を当然の前提と見なす⁷¹。つまり古代の教義の成立、宗教改革、近代プロテスタント神学の展開を「発展」ととらえる判断を至当として主張を進める。ドライアーは超教派的思考を退けているのだが、この思考を宗教改革の否定ととらえるならば、それは「発展の歴史」に逆行すると解釈することが可能になるからであるとの説明をつけることができる。この発想は『教理史教本』以前のドライアーの著作には見られなかったものであ

66 *Undogmatisches Christentum*, S. 82.

67 ZuG, S. 116f.

68 *Undogmatisches Christentum*, S. 57.

69 ebd.

70 ZuG, S. 147f.

71 ZuG, S. 154.

る。

最後の論文「こんにちの教会に生き生きとした信仰を育てるため、キリスト教教育はどういった方法で行われるべきか」の終わりにドライアーは次のように語る。

私にとって教会教理とは二重の意味でシンボルである。それは非常にもろい抽象的な素材の中に含まれているものを探ることである。それは論理的なカテゴリーにおける概念や朝焼け夕焼け、生命といったものとは別物であり、ただその内容がシンボリックに提示されるものであり、だからといって表現することができないものでもない。それゆえプロテスタントのクリスチャンは教会教理を身をもって知るようにならなければいけない。同時により重要なのは、この硬い殻 (harte Schale) の中に生命が息づいていることを知ることである⁷²。

教理の内容を本質的な要素としての「核 (Kern)」と付随的な「殻 (Schale)」に分けるのはハルナックが用いた手法の特徴の一つである⁷³。やはり『教理史教本』以前のドライアーには見られない。そしてドライアーはこの文章において、教会教理への否定的態度の修正を匂わせた上で、彼の最後の論文を締めくくっている。これらの変化をもってドライアーに対するハルナックの影響が示唆されているとすることができるであろう。

結び

ドライアーと直接紙上論争したカフタンとハルナックとは神学者として盟友であり、ハルナックもドライアーとカフタンの論争に注目していた。『キリスト教世界』誌上でカフタンの意見表明に対し、ハルナックは当初は「カフタンの論文はすばらしい。この問題に関しては、私もまったく同じように書いただろう⁷⁴」と M・ラーデ (Martin Rade, 1857-1940) 宛てのはがきで評していたが、4日後の同じくラーデ宛てのはがきでは「用語として『新しい教義』というのは私には心地よく響かない。彼は『信仰告白』と言いたいのだろう。プロテスタンティズムの徳を示す必要に迫られ、それなのにプロテスタンティズムは信仰告白を立てられないキリスト教の形式であるという理由を説明しなければならないとしたら、何とも恥ずかしい話だ⁷⁵」としてい

72 ZuG, S. 156.

73 vgl. Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Freiburg 1886, S. 52.

74 Postkarte Harnacks an Martin Rade vom 27. 1. 1889, jetzt in: *Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt*, hg. v. Johanna Jantsch, Berlin/New York 1996, S. 211.

75 a.a.O., S. 211f.

る。これらのハルナックのコメントを見る限り、ハルナックはカフタンの文章にしか言及しておらず、ドライアーの文章を読んだ形跡は確認できない。しかし T・レントルフ (Trutz Rendtorff, 1931-) によれば、カフタンのドライアーに対する意見表明を読んだこの感想は、後の使徒信条論争におけるハルナック自身の意見表明につながるようになったと評される⁷⁶。その意味では、ドライアーとハルナックの「間接的な」交流は、相互的な影響があり、それぞれの意見形成に関わりあったとすることができるであろう。

76 Trutz Rendtorff, Adolf von Harnack und die Theologie: Vermittlung zwischen Religionskultur und Wissenschaftskultur, in: Kurt Nowak / Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Adolf von Harnack: Theologie, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, Göttingen 2001, S. 411f.