

「教義なきキリスト教」か 「新しい教義」か

— オットー・ドライアーとユリウス・カフタンの
論争に関する一考察 —

“Non-dogmatic Christianity” or “New Dogma”?:
Debate Between Otto Dreyer and Julius Kaftan

加納 和寛
Kazuhiro Kano

キーワード

オットー・ドライアー、ユリウス・カフタン、アドルフ・フォン・ハルナック、使徒
信条論争、自由主義神学

KEY WORDS

Otto Dreyer, Julius Kaftan, Adolf von Harnack, Controversy over the Apostles'
Creed, Liberal Theology

要旨

19世紀後半期にドイツで起こった使徒信条を巡る論争は多くあり、その中で最近注目されているものの一つが当時のザクセン＝マイニンゲン公国領邦教会の牧師オットー・ドライアーとベルリン大学神学部教授ユリウス・カフタンによる論争である。ドライアーが使徒信条の内容を批判して「教義なきキリスト教」を唱えたのに対し、カフタンは伝統的な教義を廃棄するのではなく、再構成すべきだと反論した。ドライアーの意見はその後顧みられることはなく、近年まで使徒信条論争の一つに数えられることもほとんどなかった。しかし最近になって、後に使徒信条論争の中心的人物の一人であるアドルフ・フォン・ハルナックに影響を与えたと言われ、再び注目を集めている。本論文ではドライアーとカフタンの意見を検証し、両者の論争は使徒信条論争の一つに数える意味があることを論証する。

SUMMARY

The Apostles' Creed was a subject of much theological debate in the late 19th century in Germany. Recently, the focus of the debate has centered around two figures: Dr. Otto Dreyer, pastor and member of the consistory of the established Church in the Duchy of Saxe-Meiningen, and Dr. Julius Kaftan, Professor of Systematic Theology at Berlin University. Dreyer criticized the Apostles' Creed as "Non-dogmatic Christianity," while Kaftan refuted this by arguing that traditional dogma should not be abandoned but rather reshaped. Dreyer's argument was nearly forgotten, and it was not counted as an important contribution to the "Controversy over the Apostles' Creed." However, in recent years Dreyer has been appreciated once again for having influenced Adolf von Harnack, who was a central figure in the "Controversy over the Apostles' Creed." In this article I intend to examine and compare the arguments of Dreyer and Kaftan, and then I'll explain how this debate represents a meaningful chapter in the "Controversy over the Apostles' Creed."

はじめに

近代キリスト教史上における、いわゆる「使徒信条論争（独：Apostolikumstreit¹）」とは、19世紀から20世紀にかけてドイツにおけるプロテスタント教会およびプロテスタント神学界で生じた、使徒信条に関する複数の出来事とそれらを巡る論争を包括する呼称である。いずれの出来事あるいは論争が使徒信条論争に当たるかについてはさまざまな見解がある²。1888年にゴータの教区長（Superintendent）であったO・ドライヤー（Otto Dreyer, 1837-1900）は『教義なきキリスト教』と題した著作を発表した。これはいわゆる伝統的教義に重点を置かない新しいキリスト教のあり方を提案するものであり、特にベルリン大学神学部の教授であったJ・カフタン（Julius Kaftan, 1848-1926）との間に活発な議論を呼び起こした。このドライヤーとカフタンの論争は従来、使徒信条論争の中で言及されることは少なかったが、近年では使徒信条論争の前史あるいは前半史における論争の一つとして列挙されることが見受けられるようになってきている³。本論では、両者の論争を特に使徒信条とそれに基づく教義に関する主張に焦点を合わせつつ検証する。

1. オットー・ドライアー「教義なきキリスト教」

オットー・ドライアーは1837年にハンブルクで生まれ、ハレ、ハイデルベルク、ゲッティンゲンの各大学で神学を学んだ後にゴータで牧師補となり、のちにゴータの教区長にまで昇任している。1891年に招聘を受けて隣国ザクセン＝マイニンゲン公国の首都マイニンゲンの教区長に転じ、最終的にはザクセン＝マイニンゲン公国領邦教会宗務局員に就任している。この彼の名を全ドイツに知らしめたのは、1888年に初版が出された『教義なきキリスト教 (Undogmatisches Christentum, Braunschweig 1888, 41890)』である。同書はドライアーが1884年にイエナ大学から名誉神学博士号を授与されたことへの学術的返礼として出版されたのだが、これに対して多方面から大きな反響があったことはドライアーにとって予想外の出来事であった⁴。他方でドライアーは『教義なきキリスト教』につながる意見をそれ以前からいくつかの論文で公にしていた。このことも考慮しつつ、ドライアーの意見をできるだけ時系列に沿って概観する。

1.1. 問題提起：『教義なきキリスト教』まで

『教義なきキリスト教』に先立つこと14年、1874年にドライアーは論文「宗教的真理の唯一の認識兆候 (Das einzige Erkenntniszeichen religiöser Wahrheiten)⁵」を発表している。この論文で使徒信条における処女降誕について、『おとめマリアより生まれ』は宗教的真理ではなく、また信仰箇条でもあり得ない。キリストが神の独り子であるということは宗教的真理であり、われわれはそれを立証できたが、処女降誕はそうではない」と主張して、あくまで部分的にはあるが、使徒信条に関して疑念を明確に表明している⁶。それではこのような教義がもはや教理の中心的使信ではないとするならば、キリスト教はどこへ向かうべきであろうか。ドライアーは当時の時代状況を反映しつつ、次のように主張する。「正統主義の聖職者が教会に仕えようとするならば、正統主義神学ではなく“宗教 (Religion)”へと向かうべきである。自由思想的な聖職者が教会に仕えようとするならば、高等批評の神学ではなくやはり宗教へと向かうべきである⁷」。彼は正統教理というものを「教義学という硬い殻によって甘美なる宗教的核心を味わうことができなくなっている」ものであるとする⁸。ドライアーによれば、「幾千の人々がすでに教義学ではなく、宗教のために全力を尽くしている⁹」。しかし彼はそのような時代状況を楽観視しない。ドライアーは宗教に回帰しさえすれば良いとは考えず、いま「宗教こそが危機にある」と言う¹⁰。この危機意識から強調されているのは「信仰」「生 (Leben)」「宗教」に重点を置く姿勢であり、対して現状における「教義」「正統主義」に疑問が呈されている。

1877年の「宗教言語と、教会の平和のためにそれを理解することの重要性 (Die religiöse Sprache und die Wichtigkeit ihres Verständnisses für den kirchlichen Frieden)¹¹」においては、使徒信条そのものの価値について論じられている。ドライアーはルターが『小教理問答』において、使徒信条を三つの信仰箇条にまとめている事実を援用して次のように指摘する¹²。

「これによってルターは我々に適切な道、使徒信条への適切な立場を示している。すなわち、使徒信条は、さまざまな時代や教養階層、教派のキリスト教徒を一つにまとめるものとして、あるいは歴史的に伝承されてきた比類なき共同のキリスト教信仰告白として、最も高い価値があるということである。なぜならばこのような信仰表現すなわち使徒信条を探求している限りは、敬虔なる感情 (frommes Gefühl) が尽きることはないからである¹³」。

つまりドライアーにとって使徒信条そのものは信仰告白であり、ルターの見解に従って用いるかぎりそれは適切であると見なされる。ただし「使徒信条は、その意義に関して神学者たちの間でも意見の一致を見ない部分をいくつか含んでいる。たとえば『陰府に下り』、『肉体のよみがえり』などである¹⁴」。その点に関して使徒信条は教義を生み出し、あるいは教義そのものと見なされる側面を持っている。しかしドライアーはあくまでそれを「いくつかの部分 (etliche Stücke)」であるとし、使徒信条そのものを教義とは見なさず、したがって使徒信条そのものの価値までは否定していない。

1.2. 『教義なきキリスト教』

ドライアーは上述の主張を展開したうえで、1888年に『教義なきキリスト教』を発表する。同書出版の動機として、ドライアーは冒頭で次のように述べる。

「プロテスタント教会の組織は完璧とは言えない上に、礼拝行事を改善しなければならぬのは疑いようがない。しかしそのような状況下で教会員が苦悩しているもっと基本的な原因を突き詰めなければならない。それは、教会の現場は当代の神学者たちがやむなく認めているよりもはるかに深刻に教義的キリスト教から疎外してしまっているということである¹⁵」。

この疎外とはすなわち「近代的な精神生活と教会教義のあいだの分断」であるとする¹⁶。ドライアーはこの分断を世界観の相違に求める。ドライアーによれば、世界観

ということに関して言えば、

「我々が聞くところの教義というものは、概念的に把握された宗教経験である。人間の認識本能（Erkenntnistrieb）は内的あるいは外的体験に対して働かないということはない。それは宗教経験の根を探ろうとし、またその関係を理解しようとする。その際、認識本能はおのずからその時に支配的な世界観と同時代の哲学に依っている概念的な材料を用いるのである¹⁷」。

この教義の材料として用いられている概念とは、古代の教会教義が成立した時代にあった「超自然的なものの概念」であり、超自然とはすなわち「天上世界」にも立脚し、「魔術用語（Zauberwort）」などに彩られていることを意味しているが、これこそが現代の世界観との相違の根本原因であり、ドライヤーはこれを「時代遅れ」で「旧世界」に属するものと明言する¹⁸。

「もし現在の世界観が天上世界の存在を価値あるものとして支持し、受け入れてくれるならば、教義は信仰生活や道徳的表象とどれほどうまく調和できるであろうか！ しかし今や古い世界像は崩壊してしまい、魔術用語が何かを生み出すこともない。新たな世界像は人々の間に驚異的に広まっており、この新しい世界像こそがもはや唯一の世界であり、昔の人々は想像もできなかったほど巨大で広い世界像なのである¹⁹」。

したがってドライヤーによれば、「もし信仰がこの教義と分ちがたく結びつき続けるならば、それは信仰の命取りとなる²⁰」。

けれどもこれまでの世界観を失った場合、それはキリスト教教理そのものの無価値化を意味するのではないだろうか。ドライヤーはそうではないと言う。「仮に天上世界を超感性世界と言い換えたとしても、教会教理の核心部分は変わることはない。それは一つの世界観をほかの世界観に翻訳したにすぎない²¹」。もちろん慣れ親しんだ世界観を捨てることは痛みのともなう作業になるかもしれないが、「教義から信仰への回帰、それこそが我々が歩まなければならない道」であり、「実に多くの人が精神的にも感情的にも疲労困憊している困難な闘いを解決する唯一の道」なのだとしている²²。

ここからドライヤーは教義を保持し続けようとする正統教理への批判を展開する。まずこの時代の正統教理のポジションを「近代の世界観を承認せず」、「近代の世界観の真実性と正当性を拒絶し」、「もはや落日の栄光しかない教会の一致信条を不可侵の

錦の御旗にしている」と定める²³。逆に「近代人は宗教改革によってつくられた一致信条を、偉大なる歴史運動の所産として習いかつ理解しており、絶対的価値をそこに帰すことはない²⁴」ので、この差異が問題であるとする。

他方で、正統主義とは本来「純粋な教理 (die reine Lehre)」を保持しているが故の正統主義あるいは正統教理ではないか、その純粋な教理の保持こそが正統主義の意義ではないだろうかとの指摘がされる可能性がある。ドライヤーはこれに反論する。

「もしも純粋な教理というものが正統主義の長所であるとするならば、何よりもそれこそが正統的な諸教理の前提でなければならないだろう。だがそんな前提は確認しようがない。そのような教会教理の知識をキリスト教徒たちは滅多に持ち合わせていないし、教役者でもそのようなことに基礎を置いているものがどれだけいるだろうか²⁵」。

そもそもドライヤーは客観的な教理というものに重点を置くことに反対する。なぜならば、たとえばキリストの復活といったような基本的な教理ですら「それは客観的な出来事の説明ではなく、敬虔なる心情が主観的に求めるものを満たすもの²⁶」だからである。すでに述べたようにドライヤーにとって大きな問題となっているのは教義の依拠している世界観と近代の世界観の乖離である。それは言い換えれば世界像に関する知的理解の相違である。もしそうであるとするならば、古い時代の世界像に関する知的理解に基づく教理に重点を置こうとすればするほど、新しい時代の世界像に関する知的理解に基づく近代世界観との溝はいよいよ深まってしまうことになる。しかし教理とは対照的に、敬虔なる心情は、知能、客観性、時代に応じた世界観そして教理から自由であるとドライヤーは考える。「もし教理に固執するなら、それはいつも古いものになってしまうだろう。なぜなら教義そのものというよりは、教義の宗教的な意義の脇にあるものは敬虔なる心情を求めなくなってしまっており、それが古さとなっている²⁷」のであり、さらには「近代においてはもはや理解できなくなっているにも拘わらず、儀式やキリスト教的道徳における古い形式はなお保持されている²⁸」。ドライヤーはこれを宗教改革本来の精神からの後退と考える。

「〔ルターは〕外面的には敬虔ではないようなあり方というものにこそ光をあてた。そしてそこにこそ敬虔性の本質というものを見出したのだ。いまプロテスタント教会においてこの偉大なる初期ルターの考えに対する評価がますます低くなっているように思われることは、最も憂慮すべき指標である²⁹」。

1.3. 「教義なきキリスト教」の背景

すでに述べたように、ドライアーは『教義なきキリスト教』に先立っていくつかの論文を発表していたが、そのうちの「堅き信仰と自由な学術」の前文の中で、F・シュライアマハー（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834）とR・ローテ（Richard Rothe, 1799-1867）からの影響を認めている³⁰。後述するように、シュライアマハーからの影響は後にE・トレルチからも指摘されるとおりであるので、ここではローテに関して考察してみたい³¹。

ローテによれば、教義学とはその時代の教会や教派の状況に基づいた経験的でアポステリオリなものであり、それに対していわゆる思弁神学は構造的でアプリオリなものである。そのため思弁神学は教会教義とも特定の歴史にかかわる教義とも関係がない³²。教義学が正統主義としての役割を果たすとするならば、思弁神学はその対極の「異説 (heterodox)」とも言える立場から教義学に働きかけることができる³³。この教義学と思弁神学の相互作用によってキリスト教的敬虔性が教会の特徴の一つであることが明らかになるので、そこへの回帰を指向するのだが、そうすると伝統的な教義学だけではもはや充分ではないということが明らかになるという。このようなローテの神学は方法論的・形式的な観点では彼が思弁神学を学んだG・ヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）とC・ダウプ（Carl Daub, 1765-1836）を継承しており、内容的に見ればシュライアマハーの“敬虔なる感情”の理解を保持していると評される³⁴。すなわち教義学は思弁神学によって止揚され、その結果旧来の教義学のままでは存続することができず、必然的に別の様態に導かれるとローテは教理的・神学的に考えているといえよう。

ローテのこの結論をドライアーは受け継ぎ、従来の教義学をそのまま存続させることはできないとする一方、そこへ至るには神学的作業よりも信仰への回帰が必要であるとする指摘を付け加える。というのはドライアーは現在の教会が抱える諸問題は「どんどん重みを増す教義からのお荷物³⁵」と考えており、「お荷物」を生み出す教義に代わる原理が必要であると考え。また、ローテは「使徒信条は教義の総体ではない。そこに書かれている教会教理は、教義と呼べる段階には達しておらず、純粹に使徒信条自身の歴史的特性を示しているにすぎない³⁶」として、使徒信条の価値を限定することによってこれをキリスト教の中心から外すことを可能にしている一方、ドライアーは使徒信条の内容が教義であることから出発し、「おとめマリアより生まれ」等については近代的世界観との乖離から、これを重視しなくてもよいという結論に至る。したがってドライアーはローテの思想から結論部分に関しては相当程度の影響を受けていると判断できるが、そこに至るプロセスに関してはより実践的な面が強調されていると見ることができよう。

2. カフタンの「新しい教義」

ドライアーの『教義なきキリスト教』に対し、カフタンは『キリスト教世界』誌上でまず6度に亘る意見表明を行い、これは同誌におけるのと同じく『信仰と教義 (Glaube und Dogma)』の題でまとめられて1889年に出版された³⁷。さらにカフタンはこの内容を展開して8回に亘る意見表明を追加し、これは『新しい教義は必要か? (Brauchen wir ein neues Dogma?)』の題で出版されている³⁸。他方でドライアーはカフタンの意見表明後に3編の論文を著して、自分の立場を再度主張した³⁹。

2.1. 「信仰と教義」

カフタンの反論はその最初の書名『信仰と教義』に表されているとおり「信仰」と「教義」の捉え方がドライアーと異なることにより、結論すなわちキリスト教会が取るべき今日あるいは将来の方向性も異なってくることを主張する。

すでに見たように、ドライアーにとって信仰とは「敬虔なる心情」に依拠するものであり、教義と対立するものである。それに対しカフタンは「信仰の認識とは神認識」であり、「キリスト教信仰は、この世を超越した崇高な人格的霊的存在である神を認識する」と規定する⁴⁰。それは同時に認識の対象として「学術にもかなうような」ものであり、ゆえに「信仰と学術は一つ」である⁴¹。したがってドライアーが「喜ばしくあり」「神をたたえ」「生き活きとして、堅くあり、真価が認められ、揺るぎないキリスト教信仰」と表現したものをカフタンは信仰とは認めがたいと言う⁴²。

それでは教義とはカフタンにとってどのようなものであろうか。カフタンによれば、「教理 (Lehre) とは教会共同体が教理としてふさわしいとしたものであり、……教義 (Dogma) とはある意味でプロテスタント教会がその立場のために必要不可欠であるもの⁴³」であるとする。カフタンは「規矩 (Richtschnur) のないキリスト教会などない」とし、その規矩とされる教理こそが教義にほかならないという⁴⁴。カフタンは、「理念上は、純粋な教理 (die reine Lehre) とは神の言 (Gottes Wort) である⁴⁵」と言う。したがってその一部である教義を放棄することはできないはずである⁴⁶。他方でカフタンは信仰、教義ともにその概念形式に関しては時代の影響を受けているという点に関してドライアーの意見には同意する⁴⁷。ドライアーの場合、既述のように古くからの教義は古代の世界観に根差しているものと考えたので、世界観が根本的に異なる現代に古くからの教義を適用するのは不適當であるとした。しかしカフタンは古くからの教義を哲学的な「客観的学術認識の産物」と考え、これが対立するのはこんにち行われている「この世界に関する実証主義的知識」であるとする⁴⁸。

では、そもそもなぜそのような教義がプロテスタント教会に引き継がれているのだろうか。カフタンは実は教義こそがプロテスタント教会にとって重要だという。なぜならばカトリック教会では「儀式と教会組織が第一であり、教義は背景である。プロテスタント教会では逆である。儀式と教会組織は背景に退き、信仰とそのための教理と教義こそがすべてである」からだとする⁴⁹。信仰は神の言を媒介として個人において成立する。上述のとおり、カフタンにおいては理念上は教理とは神の言である。教会は神の言を伝え、信仰において神の言はそれとして同意され、認識されるが、この告白に教会の教理と教義の成立する根拠があるのであり「それゆえにプロテスタント教会は教義をただ必要とするのではなく、それが不可欠なのである⁵⁰」。言うまでもなくプロテスタント教会の教義、特にイエス・キリストに関する教義は新約聖書に由来している。カトリックではキリストによる赦しと救いは聖体と赦しの秘跡によっても表現されるが、プロテスタントではただ聖書と教理のみである⁵¹。

したがって必要なのは教義を捨てることではない。カフタンはまずルター派の一致信条に基づいた「教理の再構成」、しかもルターが宗教改革で遂行したことから逸脱することのない、かつ新たな教理の再構成を提案する⁵²。カフタンが一致信条に価値を置いているのは、それが「歴史的文書」として「歴史的発展の連続性」を示すものだからである⁵³。その意味でカフタンの言う「新しい教義」とは、それまでまったく存在しなかった新しい教義ということではなく、スコラ主義的理解を遠ざけて再構成する教義のことである。その際に義認という基本箇条やキリスト教的知の発展は保たれなければならない⁵⁴。すなわち、それは「学問的な知でもなければ高度に思弁的でもなく、そうではなくて信仰との関係における贈り物としての真実であり、信仰へと導くもの」であり「プロテスタント教会は自分たちの信仰にふさわしい教義を必要とする、いわば、宗教改革にふさわしい『新しい教義』が必要なのである」とする⁵⁵。他方で「新しい教義とは、もちろん信仰に根差しており、それでいて人間認識と学術としても考えられる点では古くからの教義と同じであ⁵⁶」り、「より新しいものとしてではなく、古くからの信仰を守るものとしてそれは必要⁵⁷」なのである。ここで言う信仰とは前述の個人的敬虔性といった側面も持ち合わせており、それは神の啓示や神自身への従順も含まれている。これは「権威を必要とする真実」であり、そのような真実も教義と呼ばれるが、そもそもこれは教義のほか呼びようがないものであり、それゆえ必要なのは「教義なきキリスト教」ではなく「新しい教義」であり、新しい教義こそが解決策なのだと言⁵⁸。そして新しい教義とは「すでに完成しているものへの付加ではなく、信仰や生、キリスト教的認識といったものの新しい規準(Prinzip)」となり得るものであるという⁵⁹。そのため「ルターが刷新した純粋なプロテスタント信仰は、宿命的に古くからの教義の信仰から切り離される必要がある」の

であり、さもなければ信仰はあいまいな観念論の中に溶けてなくなってしまうであろうが、この信仰を溶かしてしまう観念論こそ、敢えて言うならば「教義なきキリスト教」と呼ぶべきだとカフタンは主張する⁶⁰。こうしてカフタンは最終的に、そもそも「プロテスタント信仰は古くからの教義とは内面的に一緒にはいられない。むしろ相反し、互いに排除し合うものである」という結論に達する⁶¹。

2.2. ドライアーの反論

信仰とは学術的な神認識でもあるというカフタンの意見に対し、ドライアーは信仰とは「宗教的認識」であり、「信仰論 (Glaubenslehre)」に基づくものであって、一般的な認識や思弁的な教理とは異なるものであることを強調する⁶²。教会の教理はあくまで「宗教的なもの」であって決して「学術的なもの」ではない⁶³。したがってドライアーが言うところの信仰論は「永遠で全方位なる真実」を把握するものであって、学術的な体系とは区別されるとする⁶⁴。もしカフタンの言うように、信仰に根差す人間的な認識と学術による新しい教義が必要であるとするならば、学術の基本性質により、それは常に「改良可能 (vervollkommungsfähig)」であり「要改善 (verbesserungsbedürftig)」なものであるということになるが、そのようなものはキリスト教信仰とは呼べないとドライアーは言う⁶⁵。ドライアーにとって旧来の神学とは教義学的作業であり、総合的な世界認識のもとに神学体系を構築したが、本来の教會的な信仰論を後方に押しやってしまったので、神学はこのような学術的作業から解放されたものであるべきであり、そのうえでプロテスタント信仰は本来プロテスタント信仰がそうであるように神学と緊密であるべきであると説く⁶⁶。他方で、現実的には教会で説教が語られる際に、たとえば復活したキリストの肉体とはどのようなものかというような、経験的信仰の範囲を超えている教義学的問いが呈せられる場合があるのは避けられない。そのような場合は教義学的作業による教会教理が構築されなければならないが、それは「もちろん信仰論によっておのずから策定された範囲内で」行われるべき作業であるとドライアーは言う⁶⁷。最終的に「教義なきキリスト教」とは、教会教理が信仰論に絞りこまれることであり、この信仰論とは「学術的な確実性を必要とせず、経験的要素がキリスト教信仰と親和し、また魂のことも明快に扱っている」ことだとする⁶⁸。

カフタンは一致信条を歴史的な文書として重視するが、ドライアーは一致信条を信仰的経験を部分的にしか扱っていない文書として、その欠陥を指摘する。この一致信条の不完全性はそもそも使徒信条に由来する、というのは使徒信条はたとえば神の世界統治や贖罪といったキリスト教の重要事項について何も言及しておらず、その使徒信条をもとにして一致信条が不完全になるのは当然であるとする⁶⁹。こうして、ド

ライアーはカフタンが主張する一致信条の重要性も退ける。とはいうものの、ドライアーもさまざまな教義的言説とそれが教会で妥当なものとして受け入れられたことについては、賛否はともかく「すべての（教義の）言説には歴史（Geschichte）がある」ことを認める⁷⁰。問題はさまざまな教義概念がもつそれぞれの歴史的な差異が認識されることなく、同じ教義ということで一様に神の権威が纏われ、異論を受け付けないことにある。むしろ異論の余地のない神の権威に基づくからこそ、教義は教義であるとされるのだが、この問題に関してはカフタンは「新しい教義」を提唱するなかで何も触れておらず、「新しい教義」構想もこの問題を抱えたままであるとドライアーは指摘する⁷¹。ドライアーによれば古代キリスト教会時代にすでに教理は登場するが、公会議時代にはもはやどの教えが「教会権威」に基づき、どの教えが「神の権威」に基づく概念なのか判別不能となっており、その集大成として三位一体論とキリスト論が確立されたとする⁷²。しかしこのような神の権威を纏った教義の不可侵の原理というものを否定したのが、ドライアーによればプロテスタンティズムにほかならない。したがって教義の神的権威や不可侵性を認めない「教義なきキリスト教」はプロテスタンティズムの路線の上に立っていることをドライアーは主張するのである⁷³。

おわりに

E・トレルチ（Ernst Troeltsch, 1865-1923）は、ドライアーの意見を「あらゆる教会の現場サイドの人々の意見を集約し、かつ近代における教会の働きの確固たる基礎を求めようとする、堅実で感動的ですがある不断で確信に満ちた実践的な作業をすすめたシュライアマハー学派の精神⁷⁴」であると評し、ドライアーが「正統主義の宗教性は、宗教および感情として、奇跡に基づいた世界像とキリスト教モデルに依拠している⁷⁵」とし、「すでにそのように形成されてしまったキリスト教が、近代世界観に対応しようとしても効果がでない⁷⁶」ことを示唆したのは正しいとする。他方でドライアーが提示した教義なきキリスト教の像は「キリスト教思想が根本的に修正された、一元論的かつ汎神論的思想でこの上なく奇異に感じる特徴を表しており、いずれにしてもキリスト教的かつ宗教的感情あるいは神論が近代的世界像と関連づけられることの問題というのは、より鋭く突き詰められる必要がある⁷⁷」と指摘する。同時にそれは「キリスト教における永続的なもの、不変なものと同変するもの、時代的なものを弁別することが簡単ではないことを示している」としている⁷⁸。

このトレルチの指摘は重要であると思われる。実際、ドライアーは信仰告白と教会教理を「硬い殻（harte Schale）」とし、父なる神への信仰を「甘美なる核心（süßer Kern）」と表現して、前者を付随的なもの、後者を本質的なものであると示唆す

る⁷⁹。このようにキリスト教を構成する諸要素を付随的な「殻」と本質的な「核」に分離しようとする手法はのちに使徒信条論争の最大の論者の一人と目されることになる A・ハルナック (Adolf von Harnack, 1851-1930) も採用したものであり、使徒信条論争全体を考慮するにあたって一つの焦点になると思われる⁸⁰。すなわち、「殻」と「核」の分離が可能であるという前提のもとに、では教義はどちらに属するものなのかというのが使徒信条論争の焦点の一つであったと見ることができであろうし、この見方をドライアーとカフタンの論争にも適用することができるであろう。すなわち、ドライアーは教義は「殻」なのでこれをもはやキリスト教の中心に据え続ける必要はないと考え、カフタンは教義は「核」なので再構成して中心に据え続けるべきであるとしたと見ることができよう。実際、さまざまな観点から、カフタンとドライアーの論争は、ハルナックの使徒信条に関する意見表明にも影響を与えたと評される向きもある⁸¹。

ドライアーが「教義なきキリスト教」を提唱した最大の動機は、「プロテスタント教会の組織は完璧とは言えない上に、礼拝行事を改善しなければならないのは疑いようがない」という教会の現場に立つ者が感じた強い危機感である⁸²。それに対し神学者のカフタンは「真実は待ってくれる」と考えるほか⁸³、現実の教会の実態や人間の組織としての教会よりも「われわれがつながっている道徳的正義の国」としての教会の理想像もしくは概念的な神の国に重点を置いている⁸⁴。この後に起こった、使徒信条論争のおもな出来事は、ドライアーのような教会の牧師たちによって、講壇からの使徒信条批判や、使徒信条を用いない洗礼執行がまず行われ、そこにカフタンのような大学の神学者たちが神学的に賛否を表明することで議論はさらに複雑化していくという形で展開することになる。したがってドライアーとカフタンの動機的な差異あるいは土俵の違いは、後の使徒信条論争の構図をある程度先取りしていると見ることができ、この論争自体が使徒信条論争の前史あるいは前半史の一部と見なされることには十分な意義があるものと考えられる。

※本論文は、2013年9月11日に西南学院大学で開催された日本基督教学会第61回学術大会における研究発表を改題の上、加筆修正したものである。

注

- 1 当初からこんにちに至るまで、„Apostolikumsstreit“ との表記もしばしば見られる (例: „Stellungnahme der preußischen Evangelisch-Lutherischen Konferenz zum Apostolikumsstreit“ in: Huber, Ernst R. (Hrsg.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert : Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts 3 Staat und Kirche von der Beilegung des Kulturkampfes bis zum Ende des*

Ersten Weltkriegs, Duncker & Humblot, Berlin 1983, S. 673.)

- 2 一般には、1871年から1872年にかけてベルリン新教会の牧師であったE・リスコ (Emil Gustav Lisco, 1819-1887) と同教会牧師やベルリン市参事会員を務めたK・シュドウ (Karl Leopold Adolf Sydow, 1800-1882) が使徒信条に批判的な講演を相次いで行ったこと、1892年にヴェルテンベルクの牧師であったC・シュレンプフ (Christoph Schrmppf, 1860-1944) が使徒信条を唱えずに幼児洗礼を執行したことが「使徒信条論争」の主要な出来事に数えられている。他方で、実際にはこれ以前から使徒信条に批判的な意見表明はしばしば見受けられる。たとえば1846年にK・I・ニツチュ (Karl Immanuel Nitzsch, 1787-1868) はプロイセン州教会総会において、牧師按手礼にあたり、処女降誕、降誕への聖霊の働きかけ、イエスの昇天、肉体の復活に関する部分等を削除した独自の“信条”の使用を提案しており、使徒信条に疑問を持つ他の人々に影響を与えている (*Verhandlungen der Evangelischen General-Synode zu Berlin vom 2. Juni bis zum 29. August 1846, II.*, Berlin, 1846, S. 19.)
- 3 たとえば、1950年にA・v・ツァーン＝ハルナックによって著された使徒信条論争に関する論文 (Agnes von Zahn-Harnack, *Der Apostolikumstreit des Jahres 1892 : u. seine Bedeutung für d. Gegenwart*, Elwert, Marburg 1950.) や、TREにおける使徒信条論争の項目 (Hans-Martin Barth, Art. «Apostolisches Glaubensbekenntnis II. 3. Der Apotolikumstreit», in: TRE 3. S. 560ff) では、ドライアーに関する言及は全く見られない。他方で、21世紀以降に発表されたK・ノヴァク、Ch・ノットマイアーらのハルナックに関する論文においては、ドライアーは使徒信条論争の中に位置づけられている (Kurt Nowak, „Historische Einführung“, in: *Adolf von Harnack : Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, Vandenhoeck & Ruprecht, 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*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, S. 127)。
- 4 *Undogmatisches Christentum*,⁴1890, S. V.
- 5 in: Otto Dreyer, *Zur undogmatischen Glaubenslehre*, Berlin 1901.
- 6 aaO., S. 13.
- 7 aaO., S. 25.
- 8 aaO., S. 26.
- 9 aaO., S. 28. この人々についてドライアーは具体的に叙述していない。管見であるが、この前後でドイツにおける宗教状況に言及しているため、たとえば同時代にいわゆる「内国伝道 (Innere Mission)」をはじめとする伝道・福祉活動に力を尽くし、現在のデアコニー活動 (Diakonisches Werk, ドイツ・プロテスタントの教育・社会福祉活動体) の基礎を築いたJ・ヴィーヒャーン (Johann Hinrich Wichern, 1808-1881) などが念頭に置かれていると見てよいと思われる。
- 10 aaO., S. 29.
- 11 in: *Zur undogmatischen Glaubenslehre*, Berlin 1901.
- 12 ルターは「我は天地の造り主、全能の父なる神を信ず」を「創造について」、「我はその独り子……生ける者と死ぬる者とを裁きたまわん」までを「救済について」、残りの部分を「聖化について」と分けている。「おとめマリアより生まれ」については、イエスが“全き人間 (wahrhafter Mensch)”として生まれたと説明するとどまり、マリアの処女懐胎に関する直接的な言及はない。ちなみに『大教理問答』においてもこの使徒信条の三つの分け方に違いはない。“全き人間”は“全き神の子 (wahrhafter Gottessohn)”という表現になっているが、やはりマリアの処女懐胎に関する言及はない。
- 13 aaO., S. 61f.

- 14 aaO., S. 63.
- 15 *Undogmatisches Christentum*, S. 1.
- 16 aaO., S. 48.
- 17 aaO., S. 78.
- 18 aaO., S. 82.
- 19 aaO., S. 82.
- 20 aaO., S. 83.
- 21 aaO., S. 83.
- 22 aaO., S. 84.
- 23 aaO., S. 20.
- 24 aaO., S. 21.
- 25 aaO., S. 31.
- 26 aaO., S. 33.
- 27 aaO., S. 35.
- 28 aaO., S. 43.
- 29 aaO., S. 43.
- 30 „Fester Glaube und freie Wissenschaft“ in: Otto Dreyer, *Fester Glaube und freie Wissenschaft : zwei protestantische Reden*, Gotha 1869, S. III.
- 31 ちなみにドライアーの妻はローテの娘であり、ローテとドライアーは義理の親子の関係である。
- 32 vgl. Falk Wagner, „Theologische Universalintegration: Richard Rothe (1799-1867)“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus Bd. I. Aufklärung, Idealismus, Vormärz*, Gütersloh 1990, S. 270.
- 33 Richard Rothe, *Theologische Ethik Bd. I*, Wittenberg/Greifswald ²1867, S. 49.
- 34 Wagner, S. 271.
- 35 *Undogmatisches Christentum*, S. 43.
- 36 Richard Rothe, *Zur Dogmatik*, Gotha 1898, Anm, 1, S. 12.
- 37 Julius Kaftan, „Glaube und Dogma“, in: *Die Christliche Welt 3 (1889)*, Sp. 7-10, 19-25, 43-48, 68-72, 88-92, 150-157., *Glaube und Dogma*, Bielefeld u. Leipzig 1889.
- 38 Julius Kaftan, „Brauchen wir ein „neues Dogma“ ?“, in: *Die Christliche Welt 3 (1889)*, Sp. 779-780, 803-809, 819-826, 835-841, 859-864, 899-905, 926-931, 947-950., *Brauchen wir ein neues Dogma?*, Bielefeld u. Leipzig 1890.
- 39 「教義なきキリスト教の信仰論 (Die Glaubenslehre des Undogmatischen Christentums, 1889)」、*「キリストの人格とその宗教的意義に関する教理 (Das Dogma von der Person Christi und seine religiöse Bedeutung, 1891)」、*「こんにちの教会で生き活きとした信仰を育てるためにキリスト教はどの道をとるべきか (Welche Wege muss die Unterweisung im Christentum einschlagen, um lebendigen Glauben in den Gemeinden der Gegenwart zu wecken? 1892)」、Alle in: Otto Dreyer, *Zur undogmatischen Glaubenslehre : Vorträge und Abhandlungen*, Berlin 1901.**
- 40 *Glaube und Dogma*, S. 23f.
- 41 aaO., S. 55.
- 42 aaO., S. 48.
- 43 aaO., S. 21.

- 44 aaO., S. 26.
- 45 aaO., S. 27.
- 46 vgl. aaO., S. 27.
- 47 vgl. aaO., S. 34.
- 48 aaO., S. 43f.
- 49 aaO., S. 28.
- 50 aaO., S. 30.
- 51 vgl. *Brauchen wir ein neues Dogma?* S. 26.
- 52 *Glaube und Dogma*, S. 37.
- 53 aaO., S. 32.
- 54 vgl. aaO., S. 35.
- 55 *Brauchen wir ein neues Dogma?* S. 48.
- 56 aaO., S. 56.
- 57 *Brauchen wir ein neues Dogma?* S. 35.
- 58 *Glaube und Dogma*, S. 58f.
- 59 *Brauchen wir ein neues Dogma?.*, S. 40.
- 60 aaO., S. 49.
- 61 aaO., S. 63.
- 62 *Zur undogmatischen Glaubenslehre*, S. 83f.
- 63 aaO., S. 82.
- 64 aaO., S. 85.
- 65 aaO., S. 98.
- 66 aaO., S. 90.
- 67 aaO., S. 101.
- 68 aaO., S. 102.
- 69 aaO., S. 87.
- 70 aaO., S. 105.
- 71 aaO., S. 105.
- 72 aaO., S. 103.
- 73 aaO., S. 103.
- 74 Ernst Troeltsch, „Otto Dreyer“: Zur undogmatischen Glaubenslehre. Vorträge und Abhandlungen (1901), in: Friedrich Wilhelm Graf/ Gabriele von Bassermann-Jordan (Hrsg.), *Rezensionen und Kritiken (1901-1914)*, Berlin/New York 2004, S. 274f.
- 75 aaO., S. 275.
- 76 aaO., S. 275f.
- 77 aaO., S. 276.
- 78 aaO., S. 276.
- 79 *Zur undogmatischen Glaubenslehre*, S. 95.
- 80 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Claus-Dieter Osthövener (Hrsg.), Tübingen 2005, S. 16.
- 81 Trutz Rendtorff, „Einleitung“, in: Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hrsg. Trutz Rendtorff,

Gütersloh 1999, S. 17f.

82 *Undogmatisches Christentum*, S. 1.

83 *Glaube und Dogma*, S. 60.

84 *Brauchen wir ein neues Dogma?* S.70.