

シュライアマハーの使徒信条理解

— プロイセン式文論争を中心に —

**Schleiermacher's Understanding of the Apostles' Creed:
Controversy over the Liturgical Agenda in Prussia**

加納 和寛
Kazuhiro Kano

キーワード

シュライアマハー、教会合同、式文論争、使徒信条、『信仰論』

KEY WORDS

Schleiermacher, Church Union, Controversy over the Liturgical Agenda, Apostles' Creed, *The Christian Faith*

要旨

F・シュライアマハーは18世紀から19世紀の転換期に、ドイツにおいて最も影響力のあった神学者の一人である。当時、プロイセン領邦教会では国王フリードリヒ・ヴィルヘルム三世の意向により、宗教的というよりは政治的理由により、公定礼拝式文が大幅に改訂された。しかしこの式文改訂は大きな論争を惹起することとなり、シュライアマハーもこの論争に影響を与えた神学者の一人に挙げられる。彼の意見はこの式文論争に対してだけでなく、およそ70年後に起こった、いわゆる「使徒信条論争」にとっても重要な意味を持つ。

本論文では、式文論争に対するシュライアマハーの意見を、おもに後の使徒信条論争の観点から検討する。結果的に、シュライアマハーは世俗権力が礼拝式文改訂に介入することに反対したが、使徒信条を重視することに関してはフリードリヒ・ヴィルヘルム三世に賛意を示したと言える。式文を巡る激しい論争にも拘わらず、この過程を通じて使徒信条はプロテスタント教会の礼拝において最重要教理文書としての地位を獲得し、シュライアマハーも結果的にこれに貢献したと言えるであろう。

SUMMARY

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher was one of the most famous and influential theologians in a time of change, from the 18th to the 19th century, in Germany. At this time, the liturgical agenda of the established church in Prussia was radically changed by King Frederick William III for reasons that were not religious but political. This change brought about controversy, and Schleiermacher emphasized this through his opinions as an influential theologian. His opinions are important not only for this controversy, but also for the “Controversy over the Apostles’ Creed”, that occurred 70 years later.

In this article, Schleiermacher’s opinions about the controversy over the liturgical agenda in Prussia are considered to be an underlying cause of the Controversy over the Apostles’ Creed; his opinions are analyzed from this point of view. Consequently, it is possible to say that Schleiermacher opposed the change in the liturgical agenda by a secular power but approved giving a significant place to the Apostles’ Creed in the new liturgical agenda, like King Frederick William III. In spite of the controversy over the change of the liturgical agenda, through this occurrence, the Apostles’ Creed won the place of the most important dogmatic document in the protestant church, and Schleiermacher contributed to this.

はじめに

後にセーレン・キェルケゴールの著作のドイツ語訳者として知られるようになるC・シュレンプフ (Christoph Schrenpf, 1860-1944) は、もともとヴュルテンベルク王国福音主義ルター派領邦教会所属の牧師であった。1892年、使徒信条の内容は自分自身の持つ信仰理解とは相容れないと考え、当時自身が牧師を務めていた教会において、領邦教会の定める洗礼式文に記された使徒信条の朗読部分を省略して洗礼式を行った。このことはすぐに領邦教会当局の知るところとなり、シュレンプフは即座に牧師職を解任されてしまった。特に19世紀後半にドイツにおいて見られた使徒信条をめぐる論争の数々を総称して「使徒信条論争」と呼ぶが、シュレンプフ事件は其中でも最も代表的なものの一つとされている。

使徒信条の起源には諸説あるものの、ローマ・カトリック教会においては古代より洗礼式に用いる信仰告白として継承されてきた。宗教改革期においては、使徒信条は礼拝や洗礼式の儀文というよりも、教理教育のための「教材」としての側面が強く受

容された。その一方で、プロテスタント諸教会では、各地で作成された様々な洗礼式文の中には使徒信条を一部あるいは全文を朗読もしくは質問する形式も見られるようになり、その扱われ方は決して一様ではなかった¹。したがって宗教改革期から始めて、初期プロテスタント教会の式文の変遷に於ける使徒信条の位相を考慮するならば、洗礼式において使徒信条を唱えないことが牧師解任に直結するほどの重大な教義的意義を持つことに疑問を呈することも可能である。事実、シュレンプフの牧師解職はドイツのプロテスタント教会および神学界全体に大きな論争を引き起こすことになり、賛否両論が見受けられる。

論者はすでに、宗教改革期とその直後のプロテスタンティズムにおける使徒信条の取り扱われ方について考察を行っている²。そこで本論ではその後のおもにドイツにおけるプロテスタント教会の式文に決定的な影響を与えた、19世紀初頭プロイセン王国の教会合同問題における「式文論争」について、同時代を代表する神学者であるF・D・E・シュライアマハー (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834) の使徒信条理解に焦点を置きつつ、シュレンプフ事件へとつながるプロテスタンティズムにおける使徒信条のあり方の変遷と確立を検証する。

1. プロイセン教会合同問題の発端とシュライアマハー

神聖ローマ帝国における300余りの領邦国家では1555年のアウクスブルクの宗教和議においていわゆる「属地主義 (Territorialismus)」が実行に移されたと一般に認識されているが³、その実態は必ずしも一様なものではなかった。特に後のプロイセン王国の場合、その前身の一つであるプロイセン・ドイツ騎士団領は1525年にルター派を受け入れて世俗領であるプロイセン公国となり、もう一つの前身であるブランデンブルク選帝侯国は1539年にルター派を受容したが、1613年、ブランデンブルク選帝侯であったヨハン・ジギスムント (Johann Sigismund, 1572-1619) は、改革派の強いユーリヒ・クレーフェ・ベルク公国の相続権を主張するにあたり、事を優位に運ぶためにルター派から改革派に改宗した⁴。しかしブランデンブルク選帝侯国の住民には改革派への改宗を強制しなかったため、同選帝侯国は領主は改革派、住民はルター派という状態になり、更に1618年に彼が婚姻相続によってプロイセン公国を手に入れると、この相違状態は同国にまで広がった。その結果、必然的に両領邦では改革派の住民も容認されることとなった。このようなブランデンブルク＝プロイセン (1701年からプロイセン王国を称した) のルター派、改革派がある意味で「自由に」混在する状況に大きな変化をもたらしたのがナポレオンのドイツ侵攻であった。プロイセン王国はフランス軍に敗北を続けた結果、1807年のティルジット講和によって領土および国

民の半分以上を割譲した上に多額の賠償金を課せられたため、国家再建のための改革を余儀なくされたが、その対象は政治、経済、軍事に加えて教会も含まれた（シュタイン・ハルデンベルク改革）⁵。この教会改革に関しシュライアマハーが政府からの諮問に対して答申したのが「プロテスタント教会の新たな教会憲法について、プロイセン国家への提案（Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche für den preußischen Staat vom 18. November 1808）」と題する小論である⁶。同小論で主張されている教会組織は、長老制を連想させる、国家管理から相当程度独立した会議制的なものである。かつ礼拝改革や牧師と信徒の意識変革で両派の合同は可能であることが説かれている。新しい教会組織については具体的な改革案が箇条書きの形で列挙されている。その一方で、教理的な事柄や、合同教会が成った場合の新しい礼拝の内実については具体的な言及がない⁷。その後のナポレオン失脚によるウィーン体制によってプロイセン王国が失地回復したことにより改革の意義は大きく変わったが、欧州世界の新たな秩序のもとでも中央集権的な国家のあり方を追求したために、教会組織も政治体制と同様の中央集権的なものに再編されることとなり、シュライアマハーの提案がそのまま教会の機構改革に活かされることはなかった。しかしこの小論を皮切りに、シュライアマハーはプロイセン王国における教会合同問題に関する様々な提案を断続的に発表していくことになる。

2. プロイセン教会合同の実際

ナポレオンへの敗北が契機となったプロイセンの教会改革の内実は、大きく2つに分けられる。第一に、組織としてのルター派教会と改革派教会の統合である。ルター派にとって教会組織のあり方は「アディアフォラ（どちらでもよい）」であるとされる。他方で改革派はスコットランド教会が「長老派教会」と呼ばれることがあるように、牧師と信徒による合議制が教派アイデンティティの一つと見做されることも少なくない。このような相違が存在する上で、組織的に両派を合同するのは容易ではなかった。既述のとおり、プロイセン国家は領邦教会を政治体制とほぼ同様の中央集権的組織に再編することを望み、1817年までにほとんどの地域で再編が実行されたが、特に改革派が伝統的に根強いヴェストファーレン＝ラインラントでは強い抵抗があり、1835年に長老制的な会議制を正式に認めざるを得なかった⁸。

第二にシュライアマハーが指摘しているように⁹、ルター派と改革派はもともとと教理上特に聖餐論を巡って一致できなかった経緯を持っていることは周知の事実である。教会組織が政治的に管理統一（Verwaltungsunion）されるプロセスは1815年から1817年にかけて事実上完遂され、式文の統一の方が後を追うことになる。当時の宗教

性をめぐる状況は極めて複雑であり、敬虔主義が一定の支持と影響力を持っていた一方で、啓蒙主義の刺激を受けている知識層も少なくなく、さらにロマン主義が多くの人々を惹きつけていた。これら互いに大きく異なる内容の諸潮流は、ルター派あるいは改革派といった伝統的な教派の特徴的教義やそれへの帰属意識は生気を失うという結果にいずれも貢献していた¹⁰。さらにナポレオン戦争によって「ドイツ民族」という意識が急速に確立されていったこととも相俟って、1817年に宗教改革300年を祝うために時のプロイセン国王フリードリヒ・ヴィルヘルム三世 (Friedrich Wilhelm III, 1770-1840、在位1797-1840) が改革派とルター派に合同で聖餐式を行うよう呼びかけたのは、これら当時の人々の宗教性を斟酌するならば、必ずしも国王個人の政治的な思惑が先行した現状無視の行動とは言えないであろう¹¹。これらの情勢を背景に、統一式文による教会合同の実質的推進が企図されることになる。

3. 「式文論争 (Agendenstreit)」の端緒

上記のように、教会合同の鍵となるものの一つは礼拝式文の統一と目された。式文統一はナポレオン戦争以前から問題提起されていたが¹²、ウィーン体制後の新たなプロイセン王国の教会改革の一環として具体化することになる。

1822年、「国王陛下自身の所感による観点から」¹³ルターの「ドイツ・ミサ」などを基調とした、いわゆる「典礼的」な印象のきわめて強い『ベルリン大聖堂教会式文 (*Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin*)』(以下、1822年版)が公布された。この式文は題名こそ、プロイセン王家の宮廷教会であり、かつプロイセン領邦教会の拠点的な教会と目されるベルリン大聖堂教会の名を冠しているが、実際にはプロイセン領邦教会内で広く使われることが期待されたものであり、同領邦教会に属する6,000人あまりの全ての牧師に配布された。しかし従来のルター派、改革派の教会で行われていた礼拝の一般的なあり方とはあまりに異なる、ローマ・カトリック教会のミサを想起させるような典礼的な内容は、支持よりも遙かに大きな反発を惹起し、同年末までにこの式文への支持を表明した牧師はプロイセン全土でわずか389人に過ぎなかった¹⁴。M・マイアー＝ブランク (Michael Meyer-Blanck, 1954-) によれば、そもそもフリードリヒ・ヴィルヘルム三世が合同教会を指向したのは、組織も礼拝内容も統一されることによって教会はより強固な国家機構として機能するであろうという、啓蒙主義からの刺激がうかがえる信念からであった¹⁵。ところが国王が自ら作成に関わった「新しい」式文はルターの「ドイツ・ミサ」を基調とし、多分に復古主義的でローマ・カトリック的でさえある形式であった¹⁶。

この1822年版の特徴の一つに、使徒信条の用いられ方が挙げられる。それまではル

ター派、改革派とも使徒信条の用いられ方は一様ではなく、通常の礼拝で使徒信条を使用するのはおもに改革派教会に見られた習慣であった¹⁷。しかし1822年版においては使徒信条は通常礼拝および洗礼式などの諸式において必ず唱和されるものとされ、付録として記載されている「三大信条」の一つとして、またそれに続く「教理問答」の一つとしても全文が掲載されている¹⁸。使徒信条にこれほど大きな比重が置かれているプロテスタント教会の式文の類例を過去に見出すのは難しく、「この改革派教会的特色が70年後にあらゆる典礼的な意味での注目を集めることになるうとは、誰も予測しなかった」¹⁹とマイアー＝ブランクが評するように、この式文が後の使徒信条論争の遠因の一つになったと見てよいであろう²⁰。

4. 「式文論争」とシュライアマハーにおける使徒信条理解

1808年の小論発表後、教会改革のために設けられた幾つかの政府委員会の内、宗教教育に関する委員会に属していたシュライアマハーは、宗教教育および教会の組織改革に関して何度か意見表明を行っているが²¹、式文に関してはまず1814年に『プロイセン国王陛下によって新しい典礼形式の立ち上げに招聘された荣誉ある委員会委員たちへの祝辞 (*Glückwünschungsschreiben an die Hochwürdigsten Mitglieder der von Sr. Majestät dem König von Preußen zur Aufstellung neuer liturgischer Formen ernannten Kommission*)』と題する小冊子を匿名で出版している²²。背景には1814年のナポレオン退位による国際情勢の変化がある。既述のように、教会改革を含むプロイセン国家改革の発端はナポレオン侵攻によるプロイセン国家存亡の危機に後押しされたものだったが、ナポレオン失脚によるフランスのヨーロッパ覇権の消滅によって危機は去り、そのため改革の動機と目的は必然的に大きく転換することとなった²³。教会改革に関しては、1814年9月に教会憲法改革よりも礼拝改革に重点を置く公式声明 (*Publikandum*) がいち早く発表された²⁴。シュライアマハーの小冊子発刊は、ある意味でこの教会改革の方向転換への応答と見ることができるであろう。

この小冊子の中でシュライアマハーは、礼拝を変革する必要性を認めつつも「新しい典礼が用いられるために多大な圧力がかけられ、上からの権威のもとで」²⁵それぞれの教会で用いられるようなことになることは適切ではないとし、また「宗教とは何かという考えは実に多様だが、そのことはプロイセン領邦教会におけるこの作業 (礼拝改革) には関係がない」²⁶、なぜなら前世代と異なり今は「市民社会 (*bürgerliche Welt*)」すなわち啓蒙主義の思想の上に成り立つ社会であること、あるいは反対に個人的かつ内面的な信仰覚醒運動が勃興する傾向もあり、その結果、いずれにしても公的礼拝が与える心象のみによって救済の安心を得る人はもはやほとんどいないと指摘

している²⁷。また、前述の教会改革の方向転換が発表された公式声明には、大学の神学者が改革に関わることの意義がまったく触れられていないとし、新しい式文が外国のものも含めた古今東西の式文の単なる寄せ集めになることへの危惧が述べられている²⁸。シュライアマハーは「率直に言って欲しい。荣誉ある委員諸君、あなたがたは私たちの礼拝の典礼的部分の字面を変えたいと本気で思っておられるのか？ あなたがたが亡くなったあとも末永く、すべての人々にとってこれからもそうあるべきであると本気で思いか？」²⁹と問いかける。というのは、シュライアマハーによれば「プロテスタンティズムの本質においては、信仰とはそのようなところにあってはならない」³⁰からである。したがって、礼拝改革が成功するとすれば、それは法的に個人の精神（Geist）を押さえつけるようなことをせず、人々の感情を害さない形でしかあり得ないし、そもそも生き生きとした靈的信仰は机の前に座って書き物をすれば生まれるのではなく、人々と直接に関わる行動を為し、あるいはそのような靈的信仰から何事かを為すことから生まれるのだとシュライアマハーは言う³¹。また公式声明が礼拝堂内の十字架や燭台といった調度品にも言及していることに対して、それらの使用を重視しない改革派の立場から異論を述べつつ、結論として礼拝の改善は生き生きとした（lebendig）新しい教会憲法に立脚したものでなければならないことを訴える³²。

この小冊子の中でシュライアマハーは礼拝の内容に言及する際に使徒信条にも触れている。彼は礼拝の諸要素を常時不変のものとそうでないものの2つに分け、使徒信条を聖書とともに前者に分類して、主の祈りや祝祷（祝福）とともに、使徒信条も一切改変して用いるべきではないことを極めて強い口調で主張し³³、そのように不変のものとそうでないものが、それぞれに応じて適切に用いられることで教会の一致が実現するとシュライアマハーは言う³⁴。

続いて1817年にシュライアマハーは『ポツダム宮廷・駐屯地教会とベルリン駐屯地教会のための新しい典礼について（*Über die neue Liturgie für die Hof- und Garnison-Gemeinde zu Potsdam und für die Garnisonkirche in Berlin*）』を公刊している。これは前年にフリードリヒ・ヴィルヘルム三世の意向が強く反映された『ポツダム宮廷・駐屯地教会とベルリン駐屯地教会のための典礼（*Die Liturgie für die Hof- und Garnison-Gemeinde zu Potsdam und für die Garnisonkirche in Berlin*）』³⁵が発表されたことを受けて書かれたものであり、先述の1814年の小冊子が匿名であるのに対し、今回はシュライアマハーの実名入りであるが、これは批判の対象に国王が含まれていることを考慮すると、相当程度挑戦的な行動であると見做される³⁶。実際、シュライアマハーが危惧した通り、公表された新しい式文は彼の見るところ「新しいものは何もなく、個人的な意図による寄せ集め、あるいは外国の典礼からの借り物」³⁷であり、従ってこの小冊子は総じて新しい式文に批判的な内容となっている。

その一方でこの式文において、使徒信条が毎日曜日の礼拝に採用されたことに関しては、シュライアマハーは肯定的に評価しており、「新しい試みがなされた時代に、多くの地域で忘れられていたことが、再び前に出てきたことはたいへん喜ばしい」³⁸ ことであり、洗礼と聖餐の際に信仰告白が必要とされるのは言うに及ばないが、「キリスト教信仰と……我々の至福への希望 (Hoffnung unserer Seligkeit)」³⁹が使徒信条に基礎づけられていると同式文内の祈りの中で表明されていることに賛意を示している。

しかしシュライアマハーのこの2つの小冊子による批判がその後のプロイセンの礼拝改革に取り入れられたとは言い難く、結局、ローマ・カトリック教会の典礼を思わせる1822年版が日の目を見ることとなった。ここに至ってシュライアマハーは批判のあり方を転換し、それまでは上述のように式文の内容について神学的な観点から批判を行っていたが、礼拝改革が多分にフリードリヒ・ヴィルヘルム三世の個人的な意向の反映であることに照準を据え、1824年に『福音主義領邦君主の典礼上の権利について (Über das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten)』を著し、ローマ・カトリック教会のみならず、プロテスタンティズムにおいても世俗君主が礼拝内容に介入する権利は、過去にも類例がなく、現在でも容認できないことを強調した⁴⁰。

1822年版式文への多方面からの批判に対し、フリードリヒ・ヴィルヘルム三世は1827年に匿名で『ルター：1822年に著され、1823年に増補改訂版が公表されたプロイセン教会式文との関係において (Luther in Beziehung auf die preußische kirchenagende vom Jahre 1822, mit den im Jahre 1823 bekannt gemachten Verbesserungen und Vermehrungen.)』を出版し、1822年版がルターの「ドイツ・ミサ」に基づいていることを強調することでこれを擁護しようとした。同書では1822年版が使徒信条を用いていることについて「いわゆるニカイア信条は……最早あまり知られていないので……一般によく知られている使徒信条と入れ替えた」⁴¹と説明している。シュライアマハーは同書への応答として『二人の自ら熟考する福音主義キリスト者の対話：書物「ルター：新しいプロイセン式文」について、最後の、もしくは最初の言葉 (Gespräch zweier selbst überlegender evangelischer Christen über die Schrift: Luther in Bezug auf die neue preußische Agende. Ein letztes Wort oder ein erstes.)』をやはり匿名で出版し、その中で使徒信条の使用について「新しい式文で使徒信条がこの位置に置かれたことを⁴²、ルターは決して悪くは思わないであろう。ただし……新しい式文で、パンとワインの設定前に信仰告白が置かれていないのは冒瀆的である」⁴³と主張している。

5. シュライアマハーの神学における使徒信条の位相

式文論争と並行して、シュライアマハーは主著『キリスト教信仰 (*Der christliche Glaube*、以下、慣例に倣い信仰論と称す)』初版を1821年から22年にかけて刊行している。同書では神論、キリスト論、教会論等の教理に関する諸項目が詳細に論じられているが、いわゆる「信条学」に相当する章はない。そもそも信条や信仰告白(以下、諸信条と総称)は教派、教会によって形成されたものがほとんどである。たとえばいわゆる古代信条と呼ばれるニカイア信条をはじめとする諸信条は古代の公会議で承認された教会文書であり、アウクスブルク信仰告白は神聖ローマ帝国議会で、スコットランド信仰告白はスコットランド議会で承認された公文書であり、承認した組織の権威に基づき、その権威の及ぶ領域に対し相応の効力を持つものである。

それに対し、使徒信条は教会その他の会議や組織による公的承認記録の確認できない「伝承」に属する。それにも拘わらず西方教会では慣習的にその重要性が認められ、教会論の基礎となる諸信条の一角に加えられてきた。

教会合同に基本的に賛意を示していたシュライアマハーが諸信条に見出した「問題点」はまさにここにある。すなわち、組織によって承認された諸信条を教会の基盤に据えた場合は、その組織との連続性を認めるか、諸信条そのものを認めない限り、教会として一致はできない。伝承の承認は組織の連続性の承認そのものに直結する事柄であり⁴⁴、異なる歴史を積み重ねてきた教会同士的一致をさらに困難にする可能性を孕む。本来、信仰上の一致を目的とするこれらの諸信条が結果的に持つ「排他性」が焦点になることを回避するには様々な方策が想定されるが、その一つはそもそも教会一致の原理として諸信条を用いないというものであり、シュライアマハーが『信仰論』初版で採用したのはまさにこの方法論である。

シュライアマハーは「教会の本質的かつ不変的な基本的特質 (*Grundzüge*)」として「キリストを受け入れた人々による自発的共同体形成」「聖書の共有」「神の言葉への奉仕」「神とキリストの霊、聖霊の個々人への働きかけ」「洗礼と聖餐の聖礼典」「教導職」「キリストの名による祈り」を「教理」として挙げるが、諸信条はそこにはない⁴⁵。他方でこの諸原理の解説文の中で、シュライアマハーは歴史的に教会が一致をあるべき姿としつつもローマ・カトリックからプロテスタントが分裂してきたことを取り上げ、教理面について以下のように述べる。

この課題の解決、つまり両者がいくつかの点において不可避であり、誤った事柄でなぜ分裂しているのだろうかというこの解決を、信仰教理 (*Glaubenslehre*) の領域において試みることはたいへん困難であり、しかも一般的な認め方では解

決できない。というのはあらゆる教師たちはこの面について数百年来、必ず断絶を見出してきたのであり、それらのあらゆる表現に価値を認めることの難しさ、そのために制限されていることを何とかしようとしても、それは思い上がりであると言われてしまうのである⁴⁶。

この文章のみから全てを推論することは拙速の誹りを免れないが、ここでシュライアマハーが諸信条を柱の一つとする従来型の教会教理を後景に退かせた理由が示唆されていると見ることができる。

ここで注目すべきなのは、シュライアマハーが教会の基本となる要素を動的なもの(Zug)として捉えている点である。その意味でシュライアマハーにおいては、教理(Lehre)の意味が伝統的な理解とは異なることに留意すべきであろう。教理というものを神、キリスト、聖霊、人々、教会の動的な働きと捉えるならば、諸信条を含む教条的なキリスト教理解や教会理解が後景に退くのは当然である。従って、シュライアマハーの教会論においては伝統的な意味での教理は基本要素として顧慮の対象となっていないと言ってよいであろう。

並行していた教会合同問題を念頭に置いて書かれた『信仰論』初版の第167章で、シュライアマハーは「2つの教会組織(Kirchengesellschaft)の間の共同体(Gemeinschaft)を完全に止揚(Aufhebung)することは非キリスト教的である」と題して、ルター派と改革派の組織統合の困難さを強調する⁴⁷。その中で、両者にはすでに別々の異なる「信仰告白(Bekenntnisse)と生活綱領(Lebensregeln)」があることを指摘している⁴⁸。つまりシュライアマハーにおいては、信仰告白は異なる教会組織の識別指標とも言うべきものであり、現実的には教会一致の原理に対置しているものと見做されていると言える。これらの認めざるを得ない現実的相違から出発し、教会の一致を求めるとするならば「見えざる教会の一致は、聖書や使徒的教会の成立よりも前の時代にすでに確立していた洗礼の承認」⁴⁹にあるとさえ言う。ここまで遡及するならば、シュライアマハーが求める究極の教会一致の理念において、もはや諸信条の占める位相は求めるべくもない。

他方で、1821年から22年および1825年から26年の冬学期の講義草稿が元となっているシュライアマハーの『キリスト教教会史(Geschichte der christlichen Kirche)』⁵⁰を中心とした彼の諸信条に関する見解は、M・オースト(Martin Ohst, 1957-)によれば、プロテスタントの一致信条としての用に耐え得るのはアウクスブルク信仰告白、アウクスブルク信仰告白弁証、シュマルカルデン条項および四都市信仰告白⁵¹とツヴィングリの『信仰の解明(Ratio Fidei)』であるとされ、使徒信条はこれらに比して内容的に不十分であると判断されたとされる⁵²。ここには使徒信条はもとより、ニ

カイア・コンスタンティノポリス信条などの、いわゆる古代信条は一つも含まれていない。ルター派の『一致信条書 (Die Bekenntnisschriften、いわゆる Konkordienbuch)』が使徒信条、ニカイア・コンスタンティノポリス信条、アタナシオス信条を冒頭に掲げていることと比較すると、シュライアマハーは諸信条を総合的な教会合同の基盤としてではなく、現実的な教会一致の接点として、相当程度焦点を絞って捉えていたと見ることができるであろう。それはシュライアマハーの次の言葉からも推察できる。「……信条的諸文書 (die symbolischen Bücher) は教理概念を形成するのではなく、ただ個々の点 (nur einzelne Punkte) を生み出すだけである」⁵³。

おわりに

フリードリヒ・ヴィルヘルム三世の個人的な意向が強く反映された礼拝改革の内容に対し、シュライアマハーは総じて批判的であったが、使徒信条の使用についてはほぼ一貫して好意的に受け止めていると言える。1822年版に関して1824年もしくは1825年頃に書かれたと推定される、当時は公刊されなかった手稿「式文について (Zur Agende)」では、堅信礼の式文に関して「何よりも使徒信条が義務的に保持されるべきであり、それは福音主義教会にとって不可欠である」⁵⁴とまで言い切っている。

これまで見てきたように、シュライアマハーは確かに礼拝改革においては使徒信条の使用については一貫して好意的な姿勢を示す一方、教会合同のための教理的共通基盤としては使徒信条をほとんど顧慮していない。すなわち、シュライアマハーの「礼拝論」から見れば、使徒信条はプロテスタント教会の礼拝において、超教派的な価値を有する重要な儀文であるとする 것도可能であるが、シュライアマハーの「神学」から見れば、使徒信条は少なくともプロテスタントにおける超教派的な教理文書としての価値は見いだせないとも見ることができる。

プロイセンにおける式文はその後、幾度か改訂されていくのだが、使徒信条が用いられることについては大きな変化は見られない⁵⁵。つまり使徒信条はプロテスタント教会の礼拝における最重要儀文として、事実上定着していくことになる。

他方でシュライアマハーの神学は自由主義神学および調停神学の嚆矢とされ、以後プロテスタント神学に多大な影響を及ぼし続けたことは説明するまでもない。

したがって、このシュライアマハーにおける「礼拝論」と「神学」とにおける使徒信条理解の差異が、19世紀末の「使徒信条論争」が、教会の牧師たち、教会当局、大学の神学者など、立場の異なる人々の間で議論が噛み合うことなく複雑を極めることになった萌芽の一つであると推察し得るであろう。

※本稿は、2015年9月12日に桜美林大学で行われた日本基督教学会第63回学術大会における研究発表を改題の上、大幅に加筆・修正したものである。

注

- 1 たとえば、1533年、ルターの弟子であるA・オジアンダー (Andreas Osiander, 1498-1552) がブランデンブルク辺境伯領邦教会とニュルンベルク市教会で用いるために著した礼拝式文集における洗礼式文においては、使徒信条の全文が質問形式で両親または代理親に問われる形を取っている (Emil Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 5*, Tübingen 1983, S. 132.)
- 2 拙論「初期プロテスタンティズムにおける使徒信条の位相 — 洗礼式におけるその位置を中心として —」『基督教研究』第77巻2号、2015年12月、59-73頁参照。
- 3 荒井献ほか監修『総説 キリスト教史 2 宗教改革篇』日本キリスト教団出版局、2006年、96-97頁参照。
- 4 Vgl. Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte: Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh³2005, S. 172.
- 5 Vgl. Hauschild, a. a. O., S. 741.
- 6 軍事以外の国内改革は内務・財務・外務・国防・法務を一手に兼務していた国務大臣 (Staatsminister) K・v・シュタイン (Heinrich Friedrich Karl Reichsfreiherr vom und zum Stein, 1757-1831) と国家宰相 (Staatskanzler) K・v・ハルデンベルク (Karl August Freiherr von Hardenberg, 1750-1822) の主導のもとに開始され、シュタインはシュライアマハーに教会改革について諮問した。このシュタインの求めに応じて書かれたのが同小論である。原題に含まれている日付は、ベルリンにおいてシュライアマハーが同小論を書き終えた日であり、彼の日記からもそのことを確認することができる。シュライアマハーはその直前、1808年8月25日から9月25日までケーニヒスベルクに滞在し、同地にあった王宮およびプロイセン王国政庁でシュタインと繰り返し面会しており、その際に教会改革への参画を要請された。しかしシュライアマハーが同小論を書き上げ、ケーニヒスベルクに送付した直後の1808年11月24日にシュタインはすべての大臣職を解任されて失脚している。シュタインがシュライアマハーの小論に目を通したかどうかは定かではないが、シュタインの後を受けた内務大臣であり、かつてシュライアマハーが家庭教師を務めたアレクサンダー・ツー・ドーナ (Friedrich Ferdinand Alexander zu Dohna-Schlobitten, 1771-1832) を通じて同小論は国王フリードリヒ・ヴィルヘルム三世 (Friedrich Wilhelm III., 1770-1840) に上奏された。フリードリヒ・ヴィルヘルム三世は結婚式などに関する内容のごく一部には難色を示したものの、小論そのものについては文部省で審議することを裁可している。同小論成立の経緯については Günter Meckenstock, „I. Historische Einführung“, in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, herausgegeben von Günter Meckenstock; unter Mitwirkung von Hans-Friedrich Traulsen, *Kirchenpolitische Schriften, Kritische Gesamtausgabe: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (=KGA), Abt. 1. Schriften und Entwürfe, Band 9*, Berlin, New York 2000, S. XXV-XXIX を参照。
- 7 *KGA, Bd. 1*, S. 3-18. 「我々の教会の実体 (Kirchenwesen) が深刻に腐敗していることは、誰も否定できない」という痛烈な指摘からはじまるこの小論は、教会と国家の関係を宗教改革以来の課題であるとして、教会の国家からの分離を謳い、新しい会議制に基づく組織体の概要を示している。また、ルター派と改革派の合同が神学的観点などから見れば困難なことであることを認めつつも、それが必

要なことであり、牧師や信徒の意識変革と礼拝改革などを通じてそれが可能であることを訴える短い前文から始まっている。それに続いて、(1) 各個教会について、(2) 教会会議について、(3) 監督 (Bischof) と常議員会 (Kapitel) について、(4) 教会組織に対する国家の指導管理についての4つの事柄について、箇条書きで提案事項が列挙される形式となっている。

8 Vgl. Hauschild, a. a. O., S. 739.

9 本稿注6参照。

10 Vgl. Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, Reformation und Neuzeit*, Gütersloh ³2005, S. 757. 「多くの牧師や教会員のメンタリティは汎プロテスタント (allgemein-evangelisch) といったものであり、それらはもはや特にルター派、改革派という意識に裏打ちされたものではなくなっていた」(ebd.)。

11 たとえば当時のドイツ・ナショナリズムの主導者の一人で、青年期には神学も学び、ナポレオンのドイツ占領期にはスウェーデンへの亡命を余儀なくされ、グライフスヴァルト、ボンなどで歴史学教授を務めたエルンスト・アルント (Ernst Moritz Arndt, 1769-1860) は1807年に「一個の民族であること、一個の理想のために血塗られた復讐の剣をもって結集せねばならぬという一個の感情を持つこと、これこそがわれらの時代の宗教だ。この信仰によって、君たちは一致団結せねばならない。……世界救済をなすべきこの聖なる十字架、キリストも説き勧められたところのこの永遠の宗教、これをこそ君たちの旗幟にせよ」と呼びかけた (Vgl. Heinrich August Winkler, *Der lange Weg nach Westen: Band 1: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*, Tübingen ⁵2010, S. 62ff. (ハインリヒ・アウグスト・ヴィンクラー『自由と統一への長い道 I』(後藤俊明ほか訳) 昭和堂、2008年、64頁以下参照)。

しかし合同聖餐式の呼びかけには、それを行う上で必要と思われる最低限度の両派の教理の相違に関する問題への対応に関する言及は一切なく、実際のところフリードリヒ・ヴィルヘルム三世の呼びかけに呼応して合同聖餐式を行った人々は、もともと両派が拮抗的に混在するヴェストファーレンなどの地域を除いてほとんど見られず、同王の呼びかけは「実践的な成果を挙げられなかった出来事」(Wolf-Dieter Hauschild, a. a. O., S. 757.) と評価する向きもある。

12 すでに1798年にフリードリヒ・ヴィルヘルム三世は統一式文を望むとの勅令を公にしているが、この時は実際に式文 (案) が作成されるなどの具体的な動きはなかった (Erich Foerster, *Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten nach den Quellen erzählt: Bd. 1.*, Tübingen 1905, S. 110f.)。

13 *Kirchen-Agenda für die Hof- und Domkirche in Berlin*, Berlin ²1822, S. VI.

14 Michael Meyer-Blanck, *Agenda: Zur Theorie liturgischen Handels*, Tübingen 2013, S. 27.

15 Michael Meyer-Blanck, a. a. O., S. 24.

16 M・マイアー＝ブランクによれば、1822年版が典礼的なのは、政治的・軍事的親交を深め、ベルリンで直接面会したこともあるロシアのアレクサンドル一世 (Александр I, 1777-1825、在位1801-1825) から東方正教会の典礼を学び、1814年に自らロンドンを訪問した際には英国教会の典礼に接して強い印象を受けたことにあるとされる (Michael Meyer-Blanck, a. a. O., S. 23)。

17 本稿注1参照。

18 「三大信条」は使徒信条、ニカイア・コンスタンティノポリス信条、アタナシオス信条の3つであり、ルター派ではいわゆる『一致信条書』の冒頭で「三つの主要信条」として掲げられており、ルターの『小教理問答』『大教理問答』においても十戒、主の祈りとともに教理の根本を示すものとして解説が施されている、ルター派信徒には教理文書として最も馴染み深いものである。他方で改革派では使徒

信条は、たとえば『ハイデルベルク信仰問答』においては全文が掲載されているものの、扱いとしてはルターの『小教理問答』よりもはるかに簡潔かつ部分的な解説しかなされておらず、『第二スイス信仰告白』においては教理教育の教材として名前が出てくるだけであり（第25項）、『ウェストミンスター信仰告白』および同『大教理問答』『小教理問答』に至っては、いくつかの文章において使徒信条の内容が示唆されるものの、本文に名前すら登場しない。

- 19 Michael Meyer-Blanck, a. a. O., S. 37.
- 20 使徒信条がこれほどまでに重要視されていることについては別の見方も存在する。啓蒙主義の傾向が強いG・E・レッシング (Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1871) は「キリスト教会は聖書の上ではなく、使徒信条の上に築き上げられている」と語っているが、これは正統主義と合理主義との論争において、神学の教派的性格を弱める手段とされたと評価する向きもある (Vgl. *TRE* 3, S. 559, 徳善義和「使徒信条論争」『新カトリック大事典Ⅱ』、1265頁参照)。従ってその意味では使徒信条の重視は必ずしも改革派重視を意味せず、啓蒙主義の影響という側面から捉えることも可能であろう。
- 21 たとえば1811年の「領邦教会の教理問答に関する1811年6月20日付の意見書 (Votum vom 20. Juni 1811 zur Einführung eines Landeskatechismus)」、1813年の「全管区におけるプロテスタント聖職者のための教会会議規則 (Synodalordnung für die protestantische Geistlichkeit in sämtlichen Provinzen, 1813)」、 「聖職者、教育代表委員会と大学への回答書 (Reskript an die Geistlichen und Schuldeputationen sowie Universitäten, 1813)」などが挙げられる。
- 22 *KGA Bd. 1. 9*, S. 51-78. 匿名だったのは、自身が同委員会の正式な構成員ではなかったことを考えてのことと思われる。
- 23 シュライアマハー自身もこのことを同小冊子の中で以下のように語っている。「大きな衝撃的出来事によって、最も重要な課題が明らかになった。すなわち、外面的な自由が再びあらわになり、かつ民族の新たな生と幸福のための勇気と基礎とを据えなければならないということである」 (*KGA Bd. 1. 9*, S. 54, u. Anm.)
- 24 Vgl. *KGA Bd. 1. 9*, S. XXXIX. この公式声明の全文については *KGA Bd. 1. 9*, S. 55f., Anm. 19を参照。
- 25 *KGA Bd. 1. 9*, S. 57.
- 26 *KGA Bd. 1. 9*, S. 59.
- 27 W-D・ハウシルトによれば、1810年頃から合理主義への反動として信仰覚醒運動の気運が高まりつつあり、この頃にはフランケン、ジーガーラント、ハンブルク、ベルリンなどでサークルが形成されつつあった。この運動はやがて1848年のヴィッテンベルクにおけるキルヒェンターク (Kirchentag, 全ドイツ・プロテスタント信徒大会) において、内国伝道 (Innere Mission) の指導者J・ヴィーヒャーン (Johann Hinrich Wichern, 1808-1881) によって糾合されることになる (Vgl. Wolf-Dieter Hauschild, a. a. O. S. 739)。
- 28 Vgl. *KGA Bd. 1. 9*, S. 61. 1822年に公表された新式文は、典礼的なルターの「ドイツ・ミサ」を基調とし、英国教会やロシア正教会の典礼から強い刺激を受けたフリードリヒ・ヴィルヘルム三世の意向が色濃く反映された内容となっており、シュライアマハーの危惧はこのことを先取りしていたと言える。
- 29 *KGA Bd. 1. 9*, S. 65.
- 30 Ebd.
- 31 Vgl. *KGA Bd. 1. 9*, S. 68f.
- 32 Vgl. *KGA Bd. 1. 9*, S. 73ff., bes. S. 77.
- 33 「一般的には次のように言うことができるであろう。すなわち、私たちの礼拝には2つの、言ってみれば

ば対照的な要素が本質的に備わっているように見えるということである。一つ目は常時そのままのものであり、もう一つはその都度変わるものである。後者には説教、説教を閉じる際やその時の教会の状況に関する祈り、賛美歌が含まれる。前者には聖書の朗読、公同教会の信条がある。私がこのような分類をする訳は、たとえば、主の祈りや祝祷（祝福）、あるいは使徒信条のフレーズを別の言葉に置き換えたり、飾りたてた言い方にする輩が見受けられるからである。彼らに言わせれば、キリストの昇天などは根拠が薄弱に思えるらしい。しかしそうなると、これらのあらゆる事柄に関して恣意的な変更ができてしまうことになる。私はこんな輩は皆、説教壇や聖壇から追い払いたい。そして多くの皆さんが、礼拝の本質とは私の考えるようなものであると理解してくれることを願う」（*KGA Bd. I. 9, S. 66f.*）。

34 Vgl. *KGA Bd. I. 9, S. 67.*

35 題名だけ見ると特定の教会で用いられる限定的な式文であると受け止められるが、実際には内閣の承認を経て公刊されたものであり、前述の1822年版式文の先駆けとして、追って全領邦教会の統一式文を作成する布石であることは当時から認識されていた（Vgl. *KGA Bd. I. 9, S. XLVI.*）。

36 Vgl. *KGA Bd. I. 9, S. XLVIf.*

37 *KGA Bd. I. 9, S. 83.*

38 *KGA Bd. I. 9, S. 93.* 時代や地域にもよるが、改革派教会では通常礼拝で使徒信条を用いないところもあり、ルター派においてはルター作成の「ドイツ・ミサ」の影響もあり、ローマ・カトリック教会の慣習を引き継いでニカイア・コンスタンティノポリス信条が用いられることが多かった。

39 Ebd.

40 *KGA Bd. I. 9, S. 211ff.*

41 Anonym., *Luther in Beziehung auf die preußische kirchenagende vom Jahre 1822, mit den im Jahre 1823 bekannt gemachten Verbesserungen und Vermehrungen*, Berlin, Posen und Bromberg 1827, S. 11.

42 1822年版では使徒信条は福音書朗読の直後に置かれている。その後の改訂版においてもこの位置は変わらない。すなわち、礼拝で使徒信条は必ず唱えられる、もしくは歌われるが、洗礼あるいは聖餐はそれより幾つもの項目（「聖なるかな」の合唱など）を経て、説教の後に行われるため、この式文において信仰告白を聖礼典の部の一つとして受け止めることは困難である。

43 *KGA Bd. I. 9, S. 398f.*

44 たとえば、ローマ・カトリック教会の重要教理である教皇首位権や聖職位階性は、聖書的根拠を主張しつつも、伝承としての側面が強い事柄に属する。

45 *KGA I, 7. 2, S. 213f.*「教会の本質的な基本的特質」との見出しが付された第146章の主題本文は以下の通りである（全文、私訳）

「キリスト教会がキリスト教会たり得るのは、ただキリストを受け入れることから出発し、キリストと共に、自発的に共同体を形成し、さらにそこから出て行くことによるのみである。そうすることによって同時に教会は常に、キリスト教会がそうある限り、キリストご自身の働きかけによってキリスト教会は常にキリスト教会である。それは聖書と、神の言葉に奉仕することによって媒介される。キリスト教会がキリスト教会たり得るのは次のことによってである。すなわち、個々人すべてにキリストご自身が分有されており、教会の共同精神（*Gemeingeist*）によって教会のすべてにおいて、この霊の働きに触れることができる、このことによってである。そうすることによって同時に常に教会は、キリストご自身の制定に基づいて個々人に対し完全なる影響を与える。すなわち洗礼と聖餐の sacrament である。しかしそうである限り、教会の存立と拡大とは、我々の現在の立場に立てば不可分であるべきである。そうすることによって同時に常に教会は、個々人に働く神の霊に駆り立てられ

て拡大し、同時にキリストご自身の働きを為すことが、その全てなのである。それは教導職 (Amt der Schlüssel) の働きとキリストの名による祈りによって示されている。これは徹底的に論じられた末の教理である」(傍点部分は、原文では1文字ごとにスペースの空いた強調文)。

- 46 KGA I, 7. 2, S. 218.
- 47 KGA I, 7. 2, S. 303.
- 48 Ebd.
- 49 KGA I, 7. 2, S. 304.
- 50 F. D. E. Schleiermacher, *Geschichte der christlichen Kirche*, ed D. Bonnel, SW I, 11, Berlin 1840.
- 51 Confessio Tetrapolitana. 1530年に帝国都市であったシュトラースブルク、メンミンゲン、リンダウ、コンスタンツが宗教改革の受容について表明した信仰告白。
- 52 Vgl. Martin Ohst, *Schleiermacher und Bekenntnisschriften*, Tübingen 1989, S. 117.
- 53 F. D. E. Schleiermacher, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, ed. J. Frelich, SW I, 13, Berlin 1850, S. 632.
- 54 KGA Bd. 1. 9, S. 282.
- 55 1822年版の小規模な改訂は断続的に行われた一方で、大幅な改訂は1895年になされた。そこには実質的に2種類の礼拝形式が収録されているが、いずれにおいても使徒信条が用いられることに関しては1822年版と大きな違いはない。但し、使徒信条への注として「場合によってはニカイア信条を用いてもよい」と記されており、巻末にニカイア・コンスタンティノポリス信条が掲載されている (*Agende für die Evangelische Landeskirche: Erster Teil, Die Gemeindegottesdienste*, Berlin 1895, S. 5 u. Anm.*, 24, 184)。