

「ドイツ的キリスト者」運動と近代宗教史

—ナチズム期ドイツ・プロテスタンティズム史

— 叙述再考のための一試論 —

久保田 浩

1 問題の所在

福音という貴重な宝はその歴史的な形態において、つまりただこの世の容れ物に入った形でのみ、わたしたちの手元にあります。わたしたちはこの事情を自覚的に考慮するときのみ、ドイツの人々にイエス・キリストにおける神の知らせ〔福音〕をわかりやすく、そして印象深く伝えることができるのです。…（中略）…ですからわたしたちは、伝承されてきたこの神の知らせを、今現在に特有の問題や関心事への答えとして…（中略）…今日のわかりやすい言葉で提供する必要があります。そのためには、この神の知らせが縛られてしまっている、今や過ぎ去った当時の観念や思考形式からそれを解き放とうと努めねばならないのです。⁽¹⁾

キリスト教の歴史には、少なくとも二つの特徴が認められる。第一点目は、先行する、或いは周囲の伝統との差異化（を経た融合）を図ることで、自己理解を確立しようとする不断の試みである。自他の差異化と自己の確立の模索はしかし、キリスト教自身の多様化（宗派性）と複数化（時代的・地域的特殊性に起因する独自性を帯びた多様な諸キリスト教）をもたらした⁽²⁾。この多様化と複数化の過程については、（単数形を

装った)「キリスト教」が帯びていた西洋的覇権主義へのポストコロニアル批評的反省と「グローバル化」の趨勢を経て、「多様性」が称揚されるようになった現在の文脈において、改めてその歴史的意義を検討する必要がある一方で、「キリスト教」の単数性と(それに必然的に伴う)真正性の問題は課題として残り続けている。

第二点目は、〈起源〉の追求である。歴史の進展は、時間的かつ空間的に〈起源〉から常に遠ざかることを余儀なくさせるが、時間的・空間的距離の認識は自らが〈かの時かの地〉とは隔絶した〈今ここ〉にいることを自覚させるとともに、〈今ここ〉と〈かの時かの地〉との間に何らかの関係を構築しようとする欲求を強化する。キリスト教はその都度の歴史的・地域的文脈の中で、自らの〈起源〉を問い、〈起源〉の再現・復元・構築等を試みてきた。それは、教会の伝承・伝統、ミサや礼拝等の反復的儀礼、聖書の注解や釈義、〈改革〉を掲げた起源回帰運動等、多様な形態をとる。そして、その都度の社会的・政治的・文化的所与である〈今ここ〉と〈かの時かの地〉との断絶と接続を確認することによって、〈今ここ〉の自己を形成し、自己理解を更新していくこととなる。なお、本稿が扱うドイツ・プロテスタンティズムの場合には更に、ルターの宗教改革という〈第二の起源〉との断絶と接続の問題も加わる。

冒頭に引用した文章は、〈かの時かの地〉で生まれ、過去の「観念や思想形式」の枠内にある聖書自体が、〈今ここ〉に「特有の問題や関心事への答え」でなければならないとして、〈かの時かの地〉との断絶の確認を行うと同時にそれとの接続の必要性を謳っている。これは『ドイツ人の民衆聖書』(1940年)と題する文献からの一節である。1933年に成立した、各地域のプロテスタント領邦教会の合同体であるドイツ福音主義教会Deutsche Evangelische Kirche(以下DEKと略)内には、所謂「ドイツ的キリスト者Deutsche Christen」(以下DCと略)が教会政治的支配権を握っていた領邦教会が複数存在したが、それらは39年5月に「キリ

スト教の脱ユダヤ化」を目的として掲げた「ドイツの教会生活に対するユダヤ的影響の究明のための研究所」を設立した⁽³⁾。その最初の刊行物は新約聖書の抄訳版『神の知らせ』⁽⁴⁾であったが、その解説書として上梓されたのが『ドイツ人の民衆聖書』であり、著者はDC運動の中心地テューリンゲン領邦教会の教区主任牧師エーリヒ・フロムである。ナチズム国家に生きるプロテスタント信徒が何のわだかまりもなく読め、理解することが出来、日常生活の諸場面で指針を得ることの出来る聖書の必要性を声高に主張する本書は、戦後「ナチ化したキリスト教」として糾弾されたDC運動が、〈今ここ〉と〈かの時かの地〉との関係を如何に構築しようと試みていたのかを垣間見せてくれる。

本稿はこのDC運動の歴史叙述を試みるが、一方でナチズムによって強制的に同質化された教会内派閥であるDCと、他方でナチズムの教会への介入と闘った「告白教会」との間の対立構造を前提として、神学思想的或いは教会制度史的問題としてDC運動を解釈することはしない。寧ろ、DC運動を近代ドイツ（西欧）宗教史の文脈に位置づけ直すことによって、先行する研究が提供してきた歴史叙述の諸観点を補完し、近代ドイツ・プロテスタンティズム史を語り直すための一つの視座を提供することを目指す。従って、ナチズム史（政治史、特に宗教政策史・政教関係史）、近代的反ユダヤ主義／人種差別主義の歴史等の解釈枠組みに依拠するものでもない。

従来の研究動向との相違に関しては次節で詳述するが、上で触れた、近代宗教史の文脈について簡単に述べておく⁽⁵⁾。先行する、或いは周囲の伝統の他者化とそれとの差異化・融合を通じた自己の確立の試みと、時間的・空間的隔絶を前提として、起源的自己と現代的自己を表象する試み、の二点に先に触れておいたが、この問題を近代西洋、とりわけ近代ドイツという文脈に据えてみるならば、以下のように捉え直すことが出来る。

近代社会においてキリスト教が、自らの存在意義を脅かすものとして対峙せざるを得なかったのは、伝統的なキリスト教の自己理解を相対化しかねない近代学問、従来の政教関係に根本的な変容を強いた近代国家の成立、社会における宗教知の増大に伴う〈宗教的他者〉の発見等であったと言える。これらの点について付言すれば、帝国主義的植民地化に伴い、キリスト教は非キリスト教的諸宗教との間に何らかの関係を構築せざるを得なくなったのみならず、西洋社会の内部においても、宗教的多元化に直面することとなった。即ち、近代国家の成立過程で法的に保障された宗派的複数性に加えて、諸キリスト教会と同様に国家によって公認されたユダヤ教会等の非キリスト教的宗教団体・世界観団体の成立とその活動に対峙する必要が生じてきた。更に、歴史的認識の普及に伴って前近代的な自己つまり前近代的なキリスト教なるものの存在をも発見してしまう。その結果、同時代の他宗派・他宗教のみならず、この前近代的な自己をも他者化（またはそれを経て連続性を構築）することによって、〈今ここ〉にある自己を形成するという課題を引き受けざるを得なくなった。

本稿は以上の問題意識から、「ドイツ的キリスト教」という〈近代的〉自己表象の形成に着目する。第2節では、プロテスタント神学史・教会史叙述の中で描き出されてきたDC運動像を確認し、第3節では、DC運動の成立を概観した後で、DC運動史の一大転機と解釈されてきた33年11月の「ベルリン体育館事件」を取り上げる。第4節では、その事件を近代宗教史の文脈の中に位置づけ、20年代から40年代までのDC運動の〈近代的宗教〉としての性格を解明する。

2 ナチズム期ドイツ・プロテスタンティズム史研究 におけるDC像

ドイツ近代史叙述におけるDCへの言及は、「教会闘争Kirchenkampf」の名称で戦後人口に膾炙するようになった教会内運動に関する叙述の中で現れてくる⁶⁾。戦後ドイツにおける研究は当初、ナチズムによる教会制度及び教義への介入に対する反対運動から生まれた「牧師緊急同盟」(33年、以下「緊急同盟」と略)が翌年「告白教会」へと展開していく過程に着目し、ナチズム及びDCへの「抵抗」を歴史的に再構成することを目指した。こうして、「教会闘争」初期の所謂「バルメン宣言」に見られるDC運動に対する以下のような評価が、戦後当初の研究におけるDC像を規定していた。

34年5月、ヴッパータール市バルメン地区で開催された「信仰告白教会会議」とそこで議決された「ドイツ福音主義教会[DEK]の現状に関する神学的宣言」で確認されたのは、プロテスタント教会は歴史的に形成されてきた信仰告白・信条書に忠実であるべきであり、時代状況に順応することによって信仰告白を改変することは許されないという点であった。宣言はまず、DEKの教憲第1条、即ち、

ドイツ福音主義教会の冒すべからざる基盤は、わたしたちに対して聖書で証しされ、宗教改革の諸信仰告白文書において新たに姿を現した、イエス・キリストの福音である。それを通して、教会がその使命を果たすのに必要とするあらゆる権能が規定され、かつ制限される。

という原則が神学上の大前提であることを確認した上で、共通の信仰告白に基づく神学的前提によるDEKの統一がDCの「異質な前提」によっ

て脅かされ、それによってDEKが「信仰告白に基づく教会」であることを放棄せざるを得ないような状況が生じていると現状を診断している⁽⁷⁾。そして続いて以下のように述べ、DC運動の〈異端性〉と〈非プロテスタント的〉性格を糾弾している。

教会を荒廃させ、それによってドイツ福音主義教会 [DEK] の統一をも粉碎することとなる、ドイツ的キリスト者たち並びに現在の帝国教会指導部の謬説に直面して、わたしたちは以下の福音主義的真理を告白するものである。⁽⁸⁾

これに続く6箇条の宣言文の中では逐次、DCの「謬説」が反駁されている。とりわけ第5条の、国家が教会の役割にとって代わり、逆に教会が国家機関となり国家の課題を果たし得る、果たすべきであるという「謬説」の断罪⁽⁹⁾は、DCがナチズム国家とその宗教政策を無批判に承認し、教会を政治的強権を用いて強制的に同質化しようとしている、という理解を反映しており、これは戦後の研究の前提として継承されていく。

戦後、史料の精査に基づく本格的な「教会闘争」史研究は1970年代後半に現れた通史を嚆矢とし⁽¹⁰⁾、その後、各領邦教会における地域的事情が詳細に再構成されてきた。一方で、「教会闘争神話」に対する疑念は遅くとも50年代末には提出され、DC運動の影響力は当初より明瞭に認識されており、60年代中葉には資料集としての価値が極めて高い研究書も刊行されている⁽¹¹⁾。しかしそれ以後は「教会闘争」史叙述の枠内で言及されるにとどまり、研究の進展は見られなかった。

各地域の領邦教会関連資料の発掘と精査に基づく「教会闘争」史研究の進捗とその成果の膨大な蓄積は、80年代中葉になると「教会闘争」史叙述自体の構築的性格への洞察を促していくこととなる。まず、個々の神学者・牧師・一般信徒の間でのDC的思想と実践等のミクロな次元へ

の着目が(特に英語圏において)現れてくる⁽¹²⁾。ドイツ語圏でも、「ドイツ的キリスト教」思想の前史、ドイツ・プロテスタンティズムにおける反ユダヤ主義の系譜、戦後のプロテスタント教会におけるDC運動の遺産等が解明されていった⁽¹³⁾。2000年代に入ると、DC運動に見られるイエスの「アリア化」とキリスト教の「脱ユダヤ化」という思想実験をより広範な思想史的文脈に位置づける作業に加え、従来概ね等閑に付されてきた、30年代末から終戦までのDC運動の歴史が再構成されるようになってきた⁽¹⁴⁾。

以上略述したように、DC運動研究は確かに顕著な進捗を示しており、ナチズム期プロテスタンティズム史をより複眼的に考察する視座が確立されつつある。しかしその一方で、DCを扱う際の解釈枠組み自体には目立った変化は認められない。即ち、DC運動は相変わらず、第一義的には教会政治的・神学思想的・教会実践的・宗教政策的現象として扱われており、「ドイツ的キリスト教」言説が定着し、信憑性を獲得していった〈近代的〉要因が主題化されることは極めて稀である。

例えばホロコースト研究の中では、従来の近代ドイツ史叙述において人種イデオロギーが過度に焦点化されることで、ホロコーストの歴史的説明が逆に困難になっていると指摘されることがある。そこで一つの補助線として、当時の〈過去〉表象に着目することが提案されている⁽¹⁵⁾。例えば、1938年11月の「帝国水晶の夜」におけるシナゴーク放火やユダヤ教聖書の焼却(これは、キリスト教の出自であるユダヤ教的伝統のみならず、キリスト教が自らの聖典として引き継いだヘブライ語聖書の否定を意味する)といった出来事は、人種イデオロギーを核に据える解釈枠組みでは説明出来ず、当時の社会において共有されていた、「ユダヤ人・ユダヤ教徒」・「ユダヤ教」表象、即ちドイツ史の中で育まれてきた、ユダヤ教・ユダヤ人を巡る記憶の在り方を解明する必要性が説かれている⁽¹⁶⁾。こうした指摘は、以下の点において本稿の問題設定と通底し

ている。即ち、神学的「異端性」とナチズムによる強制的同質化を指摘するだけでは、DC運動の歴史的説明としては十分ではなく、〈今ここ〉で〈かの時かの地〉を如何に表象していたのか、そしてそれによって如何なる〈今ここ〉を形成することが社会の中で信憑性を持つようになっていったのかという問いを立てることで、(ドイツ・プロテスタンティズムをも包括する)〈近代宗教史〉的特徴が明らかとなるであろう。

以上の提案をしているコンフィノは、自らの分析の方向性を、「第三帝国において、ユダヤ人への迫害とユダヤ人の絶滅を想像せしめ、根拠のあることと思わせしめ、可能ならしめた、過去に対する感覚とは何であったのか。聖書を焚書せしめるに至ったその感覚とは何であったのか」という問いの形で表現している⁽¹⁷⁾。本稿が提起する問いはまさに、「近代ドイツにおいて、「ドイツのキリスト教」を想像せしめ、一時期であれ、DEKを事実的に支配した、「キリスト教」理解を生み出した感覚とは何であったのか」である。コンフィノがこの問いに対して、人種イデオロギーを引き合いに出すよりも寧ろ、記憶論に依拠しようとするように、本論は「ナチズムによって同質化され、謬説に陥った異端的キリスト教」という評価に依拠するよりも寧ろ、〈近代的宗教〉の他者・自己表象の形成メカニズムに着目している。

以下で分析する事例で、言説の表層に明示的に現れてきているのは、確かに人種イデオロギー的かつ民族至上主義的表現である(「民族」, 「人種」, 「血」, 「闘争」, 「英雄」, 「種に相応しい」, 「ユダヤ人から純化された」教会等々)。しかしナチズム期の言説を分析する際に、こうした、謂わば通俗化した定型表現に焦点を当てることで、DCが「ナチ化されたキリスト教」であると特徴づけることは、厳密に言えば、DCが「ナチ化」されたことの説明ではなく、寧ろ、ナチズム期に通俗化した言語使用に依拠して自己主張を展開していたという事実の確認である⁽¹⁸⁾。本稿は意図的にこの言説的特徴—この「特徴」は〈今ここ〉との時間的空間的隔絶

を前提として初めて「特徴」と呼ぶことが出来るのであって、当時の言説空間にあっては必ずしも分別的な特徴とは言い難い—ではなく、そうした言説への着目によって覆い隠されてしまいがちな次元を明らかにする。それは、「ドイツ的キリスト教」言説の受容が近代社会内で有意義性を獲得していった過程を説明しようとする試みでもある⁽¹⁹⁾。

3 DCの成立⁽²⁰⁾と「ベルリン体育館事件」 ——R・クラウゼと「宗教改革の完遂」

1918年11月の革命により社会民主党を中核に成立したヴァイマル共和国におけるプロテスタント教会は、領邦君主による教会統治制の崩壊により国家との紐帯を失い、革命前の政教関係の復興を希求する保守反動的・右派的な傾向が顕著であった。こうした状況の中で教会内には、20年代後半に台頭してきたナチ党が党綱領24条で、「実定的キリスト教」即ち歴史的に形成されてきたキリスト教会の基盤の上に立つと明言していたことから、ナチ党に教会の将来を期待する動きが現れ、27年にテューリンゲン領邦教会内に「教会運動—ドイツ的キリスト者」が結成される(教会内運動であるDCの嚆矢)。32年には更に、全ドイツ規模の「信仰運動—ドイツ的キリスト者」が組織され、明瞭な反ユダヤ主義に立脚し、キリスト教に改宗した同化ユダヤ人を排除した教会形成を掲げ、勢力を拡大していった。

教会内では33年1月末のヒトラー首相就任を、政教一致体制への復帰の第一歩として歓迎する声が多数を占め、同年7月には全領邦教会の教会会議選挙でDCが議席の3分の2を占めた。その結果、DC主導でDEK指導部が形成され、9月には所謂「アーリア条項」(4月に帝国議会で可決された「職業官吏再建法」に基づき、「非アーリア人」の国家公務員の解職を規定)のDEKへの導入が決議された⁽²¹⁾。他方政府側は、3月

の声明において、現状のローマ・カトリック教会とプロテスタント教会の法的地位を保証し、その倫理的・教育的役割を承認した一方で、ヒトラーから「教会問題特別代理」に任命されたDC牧師ルドヴィヒ・ミュラーを通して、指導者原理に基づくプロテスタント教会の強制的同質化を図り、事実9月にはミュラーがDEK内で「帝国監督」に選出されている。他方、「アーリア条項」の導入決議とミュラーによる教会指導部のDC的方向性に対抗する聖職者たちは「緊急同盟」に結集し、DEK内部では、多数派を占めるDC主導の指導部とそれに対抗する「緊急同盟」そしてその間の中間派という教会政治的三部構造が形成されていく。

ナチズム研究が繰り返し指摘してきたように、ナチズムは政策決定の次元でもイデオロギーの次元でも決して一枚岩的な存在ではなかったが、宗教政策についても、その都度の状況に応じて幾多の変遷が認められる。上述した時点までDCに対して支援の姿勢を示してきたかに見えた党の姿勢に明らかに変化が認められるのは、10月に「総統代理」ルドルフ・ヘスが発した、諸キリスト教会間の紛争について党は宗教的中立を保つ旨の声明においてである。この背景としては例えば、民族主義宗教団体が結集し「ドイツ的信仰」を掲げて、ローマ・カトリック教会、DEKに並ぶ「第三の宗派」として公認を求める活動を大々的に展開していたこと等が推測される⁽²²⁾。そして、11月末にはミュラーがヒトラーに、DEK内の紛争の解決のためにDCと「緊急同盟」双方の禁止をヒトラーに進言しようとしたが、既にその頃には教会問題の解決は教会自身が行うべきであるという、政府不介入の方針が内務大臣ヴィルヘルム・フリックによって確定していた⁽²³⁾。

こうした状況でDC運動の影響力を更に減退させる契機となったのが、フリックの指令が発令される半月前の11月13日にベルリン体育館で行われたDCベルリン管区支部の決起集会であった⁽²⁴⁾。2万人の聴衆とDC運動の主要な指導者の前で基調講演を行ったのは、管区指導者ラ

インホルト・クラウゼ (Reinhold Krause, 1893-1980) であった。従来の研究では、クラウゼの講演は「教会を粉碎する試み」、即ち国家から独立した教会の存立を不可能にし、教会をナチズム国家の中に解消してしまい、結果的に教会をナチズム体制そのものによって代替しようとする試みであると特徴づけられている⁽²⁵⁾。しかし先述したように、こうした解釈は、クラウゼの言語使用も当時の「一つの帝国、一つの民族、一人の総統、一つの教会、一つの信仰」というスローガンに代表される「民族共同体」言説に組み込まれていたという事実の確認を超えるものではない⁽²⁶⁾。以下彼の講演から、「教会闘争」史的枠組みでは注目されることが殆どない、幾つの特徴を読み取っていく⁽²⁷⁾。

第一点目は、将来成立すべき Volkskirche (フォルク教会) 構築に向けての呼びかけである。この概念は、使用される文脈に応じて含意の幅が異なってくる故に、一義的に翻訳するのは極めて困難であるが、DC運動をナチズムの宗教政策と強制的同質化の文脈で見ると場合には「民族」教会と訳されるであろうし、公共的かつ公益的な宗教団体を意味すると考える〈民主的〉理解からすれば「国民」教会と、または庶民・一般信徒が中核となる教会形成に着目する場合には「民衆／人民」教会と訳すことが可能である⁽²⁸⁾。

クラウゼにとって、新たなナチズム国家において来るべき、構築されるべき教会は勿論、同化ユダヤ人を排除したドイツ「民族」の教会である。しかしそれと同時に、国民の一体化を阻んできた長きにわたる宗派対立の克服を体現する「国民」教会でもあり、また「下から」形成されるべき「民衆」教会に他ならない。最後の点についてクラウゼの言葉を借りて言えば、それは、国家を背後に権力を行使する教会宗務局や、領邦教会監督や教区監督そして牧師が支配権を握るような教会ではない⁽¹⁸¹⁾。何故なら、「上から」指揮権が発動されるといった事態は、そもそも宗教改革の原理に反しているからである⁽¹⁸²⁾。

このようにクラウゼは、政府がDCを介して教会に導入しようとしていた指導者原理を明瞭に否定し、〈民主的〉な教会運営を理想化していたことが分かる⁽²⁹⁾。当時普及していた言語使用の枠内で、クラウゼは以下のように述べる。

ここで以下の点をはっきりと言っておきたいと思います。わたしたちが途中で拒絶しなければならぬような人々が指導者として[教会指導部側から]わたしたちに押しつけられるようなことがあってはなりません(極めて大きな拍手喝采)。何故ならわたしたちは、彼らの[主張する]ナチズムにもドイツ的信仰にも心から信頼を寄せることができないからです。福音主義的自由の究極的な根拠は、良心の自由の中にあります。フォルク同胞の皆さん、これは自由主義への後退などではありません。と言うのも、わたしたちナチズムの闘士は、わたしたちのフォルクとわたしたちの総統と結ばれているからです(大きな拍手喝采)。(182)

第二の特徴は、この上からの支配に抵抗する「民衆」の声の中に現れている「自由」の称揚である。上の引用では、クラウゼ自身、自らの主張が「自由主義」的であることを十分に自覚している。彼は、従来の教会制度そして今生まれつつある「帝国教会」でさえも、「古い時代からの病原菌」である「旧来からの官僚主義」に冒されているとし、良心に反する発言や行動を信徒や牧師に強いる「号令に基づいて運営されるキリスト教」⁽³⁰⁾であることを止め(182)、すべての人に宗教的「故郷」を提供する「ドイツ国民宗教」になるべきことを主張する。そして、「良心の自由」と下からの民主化の要求は、教会の非寛容への糾弾と表裏一体となっている。彼によれば、現状の「官僚主義的な」教会は、他者の中に罪人を見出すような「パリサイ派的」な不寛容の姿勢を示しており、「純粹にドイツ精神に由来する限り、あらゆる模索とあらゆる努力に対し、

…(中略)…門戸を広く、広く開いておく」ような「国民」教会であるべきことを力説する(187)。

第三点目として、講演の中で繰り返されるルターの宗教改革への遡及が挙げられる。クラウゼによれば、DEK教憲第1条で明言されているように、教会が特定の歴史的文脈で成立した信仰告白文書や信条書に冒すべからざる権威を認め続ける限り、歴史が物語っているように必然的に教会内に対立、分裂が生み出される(181)。この認識が彼がルターの「宗教改革の完遂」を説く出発点となっている。

福音主義のフォルクにとって重要なことは、[33年7月に成立した]新たな教憲でも、[「帝国監督」のような]新たな教会内の役職などでもなく、マルティン・ルターの民族的使命を第二のドイツ宗教改革において完遂することなのです。その結果は、信仰告白文書による束縛を伴った権威主義的な牧師教会ではなく、ドイツのフォルク教会が生まれること以外にはあり得ません。神を[アーリア人]種に相応しく体験する仕方は極めて多様ですが、それは、こうした神体験の幅広さを許容し、その外形においても全くもってドイツ的に[[「ドイツ的自由」の原理に基づいて]打ち立てられているような教会なのです。それは、第三帝国自体がそうであるのと同様なのです(極めて大きな拍手喝采)。(182)

つまり、「ドイツ人」であることを自覚した全ての「国民」の「故郷」となるべき教会を打ち立てること、換言すれば、ルターの宗教改革によって先鞭が付けられ、ヴォルムス帝国会議で示されたルターの「良心の自由」を範として、制度化された教会を批判し、更に「反ユダヤ主義者ルター」に倣い⁽³¹⁾、「ユダヤ的」なるもの(即ち「ローマ的」、正統主義的なるもの)から解放された教会を打ち立てること、それが未完に終わった宗教改革の〈今ここ〉における「完遂」として捉えられているので

ある。

4 近代宗教史におけるDC運動

講演の中で扇動的に繰り返される民族至上主義的かつ反ユダヤ主義的定型表現を括弧に入れるならば、ここで現れてきているのはまさに、1918年以降の自由プロテスタンティズムとその周辺において表明された、教会的・神学的正統主義に対抗する反教権主義と反ドグマ主義、そしてそれに基づく宗教的自由主義の急進的な教会改革思想である⁽³²⁾。「急進的」である所以は、新旧約聖書と宗教改革に由来する信仰告白文書の権威自体が、「良心の自由」を侵害するものとして根本的に疑問に付され、その権威を承認することと教会の成員であることが切り離され、信仰告白によらない「folk教会」の誕生こそが「宗教改革の完遂」として喧伝されているからである。更に、彼の説く「ドイツ的キリスト教」が、旧約聖書で約束された神の救済の成就をイエス・キリストに認めることでユダヤ教の伝統との（断絶を介した）接続を担保しつつ歴史的に自己形成を図ってきた「キリスト教」とは明瞭に異なり、ユダヤ教及び旧約聖書との完全な決別を要求しているからである⁽³³⁾。従って、結果的にクラウゼの主張は、DC穏健派の帝国監督ミュラーからもナチズム国家と共存し得ない「自由主義」であるとして、他方「緊急同盟」側からは「ゲルマン的な異教」であるとして拒絶されることとなる⁽³⁴⁾。

けれども、新約聖書からユダヤ教に由来する「紛れもなく歪曲された記事、迷信に満ちた記事のすべてが除去されること」によって、「隣人を自分のように愛しなさい」という「単純な喜ばしき知らせ」(182)、即ち「純粹なイエスの教え」(186)が回復されるべきであるとの主張自体は、イエスを〈人間化〉し、イエスの教えを〈倫理化〉する（これは〈か

の時の地)からの〈脱文脈化〉である)ことを通して、〈今ここ〉への接続つまり〈再文脈化〉を可能ならしめようとする試みでもあり、その限りで19世紀の自由主義神学及びヘーゲル左派(F・シュトラウス)以来続く、文献学的・歴史学的知見に基づいて歴史的な文脈から解放された、謂わば〈現代版キリスト教〉を構築しようとする模索の一形態でもある。

ここで、組織化しかつ制度化したプロテスタント教会を所与とみなし、その内外を明瞭に画定することから出発する歴史叙述の枠組みから一旦離れてみれば(つまり、教会の〈中心〉と〈周縁〉という区別を無効化した上で考察すれば)、イエスの教えの「純化」の試みは、とりわけ文献学的・歴史学的知見の普及に棹差しながら、社会の多様な場所で生じていたことが分かる。その早い時期の顕著な一例は、リヒャルト・ヴァーグナーのバイロイト・サークルで喧伝され、帰化ドイツ人の反ユダヤ主義者ヒューストン・スチュワート・チェンバレン(Houston Stewart Chamberlain, 1855-1927)に代表される「ドイツ的キリスト教」構想である⁽³⁵⁾。例えば1901年に彼が上梓した『キリストのことば』は、「福音書の記事」と「イエスのことば」を対峙させ、前者が「場所、時間、歴史によって制約され」、今日の世界の現実には妥当しないのに対し、後者は「あらゆる距離もあらゆる時間も克服し…(中略)…「喜ばしき知らせ」を携えてくる力を持っている」とし、聖書学の成果(と彼が考える知見)に基づく「イエスのことば」の再構成とその社会への提供の必要性を力説している⁽³⁶⁾。

クラウゼはDC運動に合流する以前は、プロテスタント教会内部でチェンバレンの「ドイツ的キリスト教」を実現しようとした「ドイツ教会同盟」(1921年設立)のメンバーであったが、この同盟の名誉総裁であったフリードリヒ・アンダーセン(Friedrich Andersen, 1860-1940)⁽³⁷⁾も『ドイツの救世主』(1928年)において、時代の「新たな思想と進歩」に応じた歴史学的な知見と学問的批判に基づいて「原キリスト教

的真理」を復元し、「わたしたちドイツ民族がキリスト教を信仰していることに喜びを感じ、再び澁瀨とした宗教的生を送ることが出来るように」⁽³⁸⁾、それを阻害する要因となる旧約聖書は勿論、新約聖書の中の「ユダヤ的」要素（「迷信」「奇跡」）を全て除去すべきことを要求している。その関連で、使徒信条に代表される信仰告白文書も全て「わたしたちにとってはただ歴史的な価値、つまり骨董品としての価値しか持たない」にもかかわらず、制度的教会が現在でもそれに権威を付与し、信者に強制することは、教会内に分裂を引き起こすのみならず、その分裂状態の固定化をもたらすことになるかと危惧を表明している⁽³⁹⁾。

ここに見られる、チェンバレン、アンダーセン、クラウゼと続く「ドイツ的キリスト教」の系譜は、1927年設立のDC運動主流派と協力関係を保ちつつDC内部の急進派を形成していった、というのが先行研究における定説である。他方でこの系譜を、〈近代的宗教〉の一形態として解釈した場合、〈今ここ〉と歴史的に成立した聖書との断絶、そして「イエスのことば」との接続の試みが一貫して観察される点が注目に値しよう。換言すれば、近代学問（殊に聖書学）の普及と社会の脱教会化の過程で、〈かの時かの地〉との断絶を経た〈今ここ〉への接続が教会内外で比較的自由な形で実践され得る状況が成立していたと言える。19世紀末から続く「イエスのアーリア化」も「キリスト教の脱ユダヤ化」も、制度化した教会側からは「謬説」であり、「無神論的」とであると認識された一方で、社会の脱教会化の趨勢においても「イエスのことば」を放棄することを潔しとしなかった〈近代的キリスト教徒〉による〈キリスト教の現代化〉の試みであったことも否定できまい。「キリスト教のゲルマン化」（アルトゥーア・ボヌスの1911年の著作によって人口に膾炙するようになった表現⁽⁴⁰⁾）は、後世の歴史叙述の視点からは「ナチ化」或いはその先駆と特徴づけられるかもしれないが、それは「ゲルマン宗教」の復興とそのキリスト教的粉飾というよりも寧ろ、キリスト教の〈今こ

こへへの接続、即ち〈現代化〉〈再文脈化〉の試みでもあったのである。

「ベルリン体育館」事件後にクラウゼは教会から離籍し、非キリスト教的民族主義宗教運動に合流する一方で、DC運動は内部で分裂を繰り返しつつもDEK内での支配権を保持し続けていく。そうした状況で40年に出版されたのが本稿冒頭で触れた、DC牧師エーリヒ・フロム(Erich Fromm, 1892-1945)の著作『ドイツ人の民衆^{folk}聖書』である。本書は、20年代のアンダーセンの綱領的かつ攻撃的な反ユダヤ主義言説とも、33年のクラウゼの講演における通俗的表現の過剰とも無縁な論調で、現代に妥当し得る「神の知らせ」の意義をとうとうと説き、特にルター訳聖書の扱いを巡って論を展開している⁽⁴¹⁾。

フロムはDC版聖書の刊行を、「ドイツのフォルクがイエス・キリストとの真の出会いに至る新しい道を拓く試み」、即ち「ルターの業績の真の継続」(9)と特徴づけている。彼によれば、ルター自身が自らの聖書翻訳を絶えず編集し直し、言語表現のみならず、「神の知らせに、内容に即した常に新たな形を与えようと試みていた」。しかしルター訳聖書は、近代学問の中で育まれた「模索している今日のドイツの人々にキリストへの道を拓くには最早適していない」(55)故に、そこに「神の知らせ」を読み取れず、教会生活から離れ、イエス・キリストへ至る道を見失っている(10)。従って、ルター訳聖書の現代版こそが、「ルターの精神」を継承する作業なのである。

宗教改革という〈第二の起源〉との距離の認識は、ルター訳聖書の相対化のみならず、「歴史的に成立し、歴史の過程で変容してきた信仰告白」の相対化をも促す。フロムによれば、信仰告白文書を信仰の唯一の規範と価値づけ、殊にそれを信徒や牧師に強制することによって、「過去と現在において、ドイツの多くの真のキリスト者が断罪されてきた」し、現在の「教会闘争」においても同様の事態が生じてしまっているのである(57)。

このように、40年代に入ると先述した急進的な宗教的自由主義の立場がDC運動の中で受け入れられていく様子が窺える。他方でフロムは、ルターが始めた作業を完遂することは、「イエス・キリストにおける永遠なる「神の知らせ」と、わたしたちの血の中に実在しているドイツの本質との統一」(50)を実現することであるとも述べており、本稿冒頭の引用にある、「神の知らせ」が容れられるべき新しい革袋である「この世の容れ物」が実際には何であるかを露呈している。〈かの時かの地〉と接続されるべき〈今ここ〉は、その都度、時代的・地域的に制約を受けた言語使用によって形を与えられ、冒頭の引用にあるフロムの指摘はこうして、フロム自身の言葉に向けられていくこととなる。

以上論じてきたように、DC運動は確かに、ナチズムの台頭に付随して現れてきたプロテスタント教会内の現象、そしてナチ党の政権獲得を契機として社会内で急速に展開していった宗教・政治運動であり、特殊プロテスタント的で「ナチ化したキリスト教」と特徴づけられ得る。けれども、DC運動を1920年代から40年代までの宗教言説の中に据えて考察してみると、ドイツ近代宗教史の別の特徴が明らかになってくる。それは、宗教的欲求が充足され得る場所が複数化した(つまり脱教会化した)状況における、「流浪する宗教性」⁽⁴²⁾の収斂先の模索と言えよう。DC運動を、ナチズムとプロテスタント教会との関係如何という問題設定を外して分析すれば、制度化したプロテスタンティズムの神学、教会制度、教会政治、信仰生活の中に宗教的欲求の充足を見出せない(従って、多かれ少なかれ、近代学問性と連動して反教権主義的で反ドグマ主義的であらざるを得ない)にもかかわらず、〈キリスト教〉であることを欲し続けた一群の〈キリスト教徒〉たちによる、〈かの時かの地〉と〈今ここ〉の構築作業という姿が現れてくる。「ナチ化したキリスト教」を説明する為の一つの補助線は、こうした宗教史の近代性への眼差しである

うと思われる。

注

- (1) Erich Fromm, *Das Volkstestament der Deutschen*, Weimar 1940, p. 12.
- (2) この点は従来、「土着化」「文化適応」「文脈化」等々の概念を用いて検討されてきた。
- (3) 以下を参照のこと。Susannah Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2008; Dirk Schuster, *Die Lehre vom »arischen« Christentum*, Göttingen 2017.
- (4) Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben (ed.), *Die Botschaft Gottes*, Weimar 1940.
- (5) 論者が意図しているのは、〈近代という時代の宗教史〉ではなく、〈近代的宗教〉と特徴づけることの出来る一傾向（例えば、マックス・ヴェーバーが近代化の中で宗教的欲求の充足形式が脱教会化し、多様化していく点を指摘したような、宗教システムの特殊近代的な展開過程）の歴史叙述である。
- (6) 「教会闘争Kirchenkampf」という概念は、「告白教会」において使われた概念であり、ナチズム期の教会史を「告白教会」側の視点から描き出すことを自らの課題としていた戦後の教会史叙述において採用された。当時の宗教政策的文脈においては、「教会(内)抗争Kirchenstreit」と呼ばれていた。なお、本邦での「教会闘争」研究は、1960年代に議論されたプロテスタント教会の戦争責任論（日本基督教団の「戦争責任告白」の公表は1967年）や60年代末以降の「日本基督教団紛争」の文脈における教会論的議論に強く影響を受けながら展開しており、それ自体として歴史的に位置づける必要がある。
- (7) Karl Immer (ed.), *Bekennnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche. Barmen 1934*, Wuppertal-Barmen 1934, pp. 8f.
- (8) *Ibid.*, p. 9. なお、DEKは1933年7月に、諸領邦教会を包括する合同教会として法的に制定された機関の名称であり、「帝国教会」は、社会全体のナチズムによる強制的同質化の中で、「帝国監督」の下で指導者原理に基づいて一元化されたプロテスタント教会を含意し、近い将来にその実現が目指された理念的概念である。

- (9) *Ibid.*, p. 10.
- (10) Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, 3 vols., Halle 1976–1984; Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Berlin, 2 vols., 1977, 1985, vol. 3 by Gerhard Besier, 2001.
- (11) Friedrich Baumgärtel, *Wider die Kirchenkampfliegenden*, 2nd ed., Neuendettelsau 1976 (1959); Kurt Meier, *Die Deutschen Christen*, Halle 1964.
- (12) Robert P. Ericksen, *Theologians Under Hitler*, 1985 (エリクセン『第三帝国と宗教』風行社, 2000年); Doris L. Bergen, *Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich*, Chapel Hill 1996.
- (13) Leonore Siegele-Wenschkewitz (ed.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt/M. 1994; Rainer Lächele, *Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die „Deutschen Christen“ in Württemberg 1925–1960*, Stuttgart 1994.
- (14) Wolfgang Fenske, *Wie Jesus zum „Arier“ wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2005; Susannah Heschel, *op. cit.*; Dirk Schuster, *op. cit.*
- (15) Alon Confino, “Why Did the Nazis Burn the Hebrew Bible? Nazi Germany, Representations of the Past, and the Holocaust,” *The Journal of Modern History*, vol. 84, no. 2, 2012, pp. 369-400.
- (16) *Ibid.*, p. 372ff.
- (17) *Ibid.*, p. 376.
- (18) 歴史叙述において如何なる指標を設定して「ナチ化」したかを判断するかは、方法的・理論的に大きなアポリアである。これは「非ナチ化」についても同様である。勿論、如何なる動機から通俗的言語使用を援用したかという問いに答えようとするのであれば、全体主義国家におけるあらゆる活動や発言の動機は多様であるという単純な事実直面する。「ドイツ精神 Deutschtum」と「キリスト教精神(キリスト教) Christentum」の融合の可能性と正当性を確信していた場合(つまり自らが置かれた政治・社会・文化・宗教状況の妥当性を疑わない場合)から、それを否定しつつも、自らの理想を通俗的言語表現によって装わせた場合(つまり国内亡命状況の場合)、そ

して普及した言語使用を無自覚的に用いている場合に至るまで多様である。但し、こうした動機の解明には別途、分析のための理論と装置が必要となろう。

- (19) この点は紙幅の関係上詳述できないが、「歴史的意味論」と呼ばれる知識社会学的理論を踏まえている。例えば以下を参照のこと。Reinhold Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeit*, Frankfurt/M. 1979; Idem, *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1998; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 1, Frankfurt/M 1993.
- (20) 以下の記述は、別途指示しない限り、Meier, *Deutsche Christen*, pp. 1-37による。
- (21) 公務員に相当する牧師への実際の適用は当面は行われていない。
- (22) Ulrich Nanko, *Die deutsche Glaubensbewegung*, Marburg, 1993, p. 166.
- (23) Günter Brakelmann, *Evangelische Kirche im Entscheidungsjahr 1933/1934: Der Weg nach Barmen*, Berlin 2010, pp. 122f.; Georg Kretschmar (ed.), *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*, vol. 1, München 1971, p. 181.
- (24) 以下、この事件に関する記述は、別途指示しない限り、Meier, *op. cit.*, pp. 34-56及び、Olaf Kühl-Freudenstein, “Krause, Reinhold,” in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 24, Nordhausen, 2005, pp. 968-974に依拠している。
- (25) Brakelmann, *op. cit.*, p. 119.
- (26) 当時、社会の中で「民族共同体」実現の具体的な表現として、「一つの帝国、一つの民族、一人の総統」というスローガンが普及していたが、DC運動の中ではそれに、「一つの教会」「一つの信仰」を加えた表現が人口に膾炙していた。
- (27) 講演は以下に掲載されている。“Die Rede des Gauleiters der Deutschen Christen Berlin Dr. Krause im Sportpalast am Montag, den 13. Nebelung 1933,” *Die Deutschkirche. Sonntagsblatt für das deutsche Volk*, vol. 12, no. 20 (Nov. 20, 1933), pp. 181-182; no. 23 (Dec. 5, 1933), pp. 186-187. 以下、煩瑣になるのを避けるため本文中に講演録の該当頁を括弧に入れて記す。
- (28) この概念の意味領域については、以下の拙論を参照のこと。Hiroshi

Kubota, *Religionswissenschaftliche Religiosität und Religionsgründung*, Frankfurt/M. 2005, pp. 258ff.

- (29) 決起集会の決議文でも明瞭に、指導者原理は教会の外面的な秩序にのみ妥当する旨が謳われている。Meier, *op. cit.*, p. 36.
- (30) 教会外の民族主義宗教運動陣営が「帝国教会」の教権主義を揶揄した表現。
- (31) 「わたしたちが今日、マルティン・ルターの精神を呼び起こすのならば、ルターが旧約聖書とユダヤ人に対して示した態度をわたしたちは隠そうとはしません」(182)。「今日ルターが生きていたとすれば、彼は先頭に立ってこのドイツ・フォルク教会の為に闘っていると、わたしたちは確信して言うことが出来るでしょう」(187)。
- (32) この潮流については以下を参照のこと。Johannes Rathje, *Die Welt des freien Protestantismus*, Stuttgart 1952; Walter Nigg, *Geschichte des religiösen Liberalismus*, Zürich 1937 (特に pp. 400ff.)。
- (33) 「ユダヤ的な報酬道徳に基づく旧約聖書、この家畜商人と宿引きの物語」(182)。教会のみならず反ユダヤ主義的言説の中で流布していたこの貶称的表現は、党の世界観問題担当官アルフレート・ローゼンベルクに由来している。Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 33rd-34th ed., München 1934, p. 614.
- (34) Brakelmann, *op. cit.*, p. 120.
- (35) 例えば、以下を参照のこと。Heschel, *op. cit.*, pp. 41ff.; Udo Bermbach, *Houston Stewart Chamberlain. Wagners Schwiegersohn - Hitlers Vordenker*, Stuttgart 2015, pp. 453-498.
- (36) Houston Stewart Chamberlain, *Worte Christi*, 7th ed., München 1919 (1901), pp. 1-57 (引用は pp. 1-2)。
- (37) この同盟、及びアンダーセン (特に彼の「アーリア人イエス」像) に関しては以下を参照のこと。Olaf Kühl-Freudenstein, *Evangelische Religionspädagogik und völkische Ideologie. Studien zum 'Bund für deutsche Kirche' und der 'Glaubensbewegung Deutsche Christen,'* Würzburg 2003, pp. 15ff. 拙論「近代ドイツ宗教史における「ナザレのイエス」—「アーリア人イエス」を巡って」『キリスト教学』51号, 2009年, 149-169頁。
- (38) Friedrich Andersen, *Der deutsche Heiland*, München 1921, pp. 5-7.
- (39) *Ibid.*, p. 166.

- (40) Arthur Bonus, *Zur Germanisierung des Christentums*, Jena 1911.
- (41) 書誌情報は注1を参照のこと。以下、該当頁数を本文中の括弧内に記す。
なお、タイトルの「folk聖書」は、勿論「旧約」でも、「当時の観念や思考形式」に囚われた「新約」でもなく、現在の民族／国民／民衆のための聖書であることを示す綱領的宣言である。
- (42) Thomas Nipperdey, *Religion und Gesellschaft. Deutschland um 1900*, München 1988, p. 19f.