

書評：ヨゼフ・ルクル・フロマトカ『神学入門 プロテスタント神学の転換点』  
(平野清美訳、佐藤優監訳)、新教出版社、2012年

上原 潔

ヨゼフ・ルクル・フロマトカ(Josef Lukl Hromádka, 1889-1969) は、チェコスロバキアのプロテスタント神学者であり、いわゆる弁証法神学の代表者の一人である。彼は、ナチス政権下にアメリカに亡命し、1939年からプリンストン大学で客員教授を務め、1947年に共産主義政権下のチェコスロバキアに帰国した後は、マルクス主義との対話を積極的に押し進めた神学者として著名になった。キリスト者平和会議の指導者として活躍し、レーニン平和賞を受賞した経歴を持つ。1968年の「プラハの春」と呼ばれた民主化運動にも積極的に参加している。

本書は、そのフロマトカの講義録にもとづいて、弟子のミラン・オポチェンスキーが編集した、プラハのコメンスキー・プロテスタント神学校(現カレル[プラハ]大学プロテスタント神学部)用の教科書を、佐藤優氏が監訳者となり平野清美氏と共同で邦訳出版したものである。翻訳の定本には、1979年にプラハのカリフ出版社から刊行された第二版(Josef Lukl Hromádka, *Prelom v protestantské teologii / Fragment etiky*, Kalich-Praha, 1979)が用いられているが、原題にはない「神学入門」という言葉が邦題となっているのは、原著がもともと神学生を対象とした教科書であり、入門書的な性格をもっていることに由来する。なお、原著の第二版には、第二編『倫理学断章』が収録されているが、今回はその部分は訳出されなかった。「编者まえがき」に付された注によると、『倫理学入門』と題して、新教出版社から出版が予定されている(5-6)。

本書は、短い節で3頁強、長い節で40頁という、いくぶん分量にばらつきのある12の節から構成されている。それぞれの節には、以下のように小見出しが付されている。

1. 序文
2. 勉強の仕方
3. 方向性
4. 自由主義神学の基本路線(1799年～1914年の期間)
5. 自由主義神学の中での内的矛盾
6. 転換の外的前提

7. 19 世紀における弁証法神学の先駆者たち
8. まとめ
9. プロテスタント神学の転換点
10. 危機神学
11. 新しい神学における初期の欠点とそれに続く問題点
12. 1921 年以降のバルトの歩み

以上の 12 節は、1-3 節が講義のオリエンテーション、4-8 節が自由主義神学の話題、9-12 節が弁証法神学の成立過程とその展開に関する話題に大別できる。「著者まえがき」において著者は、「講義ではいわゆる危機神学（または弁証法神学）の発生と展開を分かりやすくすることを試みた」（7）と述べているが、弁証法神学の発生とその展開に関する叙述は、もっぱらカール・バルトの神学の変遷を跡付ける形をとっており、その意味で、本書はバルト神学の入門書と看做すこともできる。

第 1 節では、本書の問題設定が提示される。それは、「20 世紀神学の転換点と呼ばれるもの」（11）はいかにして生じてきたのか、弁証法神学がいかに生成、発展してきたのかという問題である。そうした問題に殊更に取り組まなければならないのは、今日となつては、弁証法神学の主張が、「ごく当たり前のテーゼ」（12）として受け入れられているからである。しかし、「どの神学的カテゴリーも当然のものとして受け止められてはならない。絶えず批判の対象とならなければならない、絶えず再征服されなければならない」（12）のであり、それ故に、今一度、弁証法神学の成立とその展開を確認する作業が必要となる。

第 2 節では、本書を貫く基本的なテーゼが語られる。すなわち、神学という学問は教会に根付いていなければならないというテーゼである。こうした観点のもと、教会の機能としての弁証法神学と、もっぱら大学内で営まれる学術的な自由主義神学という対立構図が浮き彫りにされる。とは言うものの、弁証法神学の主張を十全に理解するためには、前世代の神学を等閑視してはならない。対立相手に勝利するためには、相手の肯定的な部分に対峙することが肝要である。「神学における転換を理解できるのは、崩壊した神学、並びに勝利した新しい神学の肯定性をできる限り積極的に理解できるときのみである」（19）。ここから、弁証法神学だけではなく、自由主義神学を入念に理解するという課題が生じてくる。

第 3 節の「方向性」という小見出しの意味するところは判然としないが、内容としては、自由主義神学が趨勢を極めていた 19 世紀や 20 世紀初頭にも、それとは異なった弁証法神学の先駆けともいえる思想潮流が存在していたということである。この節で瞥見された事柄は、具体的には、第 7 節「19 世紀における弁証法神学の先駆者たち」で詳細が展開されることになる。様々な神学者の名前が列挙され、「新しい神学はしたがって決し

て聖堂の廃墟の上に築かれたのではない」(30)ことが説明される。

第4節の小見出し「自由主義神学の基本路線(1799年～1914年の期間)」の年代について、本書には説明がないが、おそらくシュライアマハーの『宗教論』(1799年)から第一次世界大戦勃発(1914年)に至る期間を意味していると思われる。実際に、本節で取り上げられるのは、主にシュライアマハーとE・トレルチであり、彼らの神学をもとに、「人文主義的な自由主義神学」(36)の基本路線が確認される。その時代に主流となっていたのは超自然的、超理性的、超歴史的なものを認めない啓蒙主義であり、彼らはその啓蒙主義のテーゼに対応した神学を形成した。著者によれば、「シュライエルマッハーの基本テーゼは、神学思想全体の中心は人間の外側にある超自然的現実やその解説にあるのではなく、人間自身の中に存するということである」(40)。こうした宗教の内面化は、トレルチの神学にも顕著である。歴史において絶対的なものは存在しえず、すべては相対的であると考えたトレルチは、宗教の絶対性を確保するために、「歴史相対主義」から「宗教的アプリアリ」という人間の先験的な素質へと宗教の場所を内面化させた。ここでの批判点は、彼らが啓蒙主義のテーゼを絶対的な真理と看做し、そこに留まったことである。そのことで、「究極の真理」(51)に向かうことを放棄してしまい、人間を救済することができなかった。自由主義神学は近代的思考構造へと吸収され、時代に迎合することで批判機能を喪失したのである。また、当時の風潮として、教会離れという現象が進行しつつあった。自由主義神学はその流れに乗り、教会から距離を置き、教会の学ではなくなった。本来は、教会との密接な関係の中で営まれるべき神学は、「学問の一分野となり、アカデミックな思考の一部と化した」(55)。そのことで、例えば、キリスト教を内在的に啓示の出来事から理解するのではなく、他宗教との関係史の中で歴史学的に理解する「不毛な実証主義が入り込んだ」(57)という。

第5節では、自由主義神学が内的矛盾を抱えるようになり、自壊していった様子が描かれる。その内的矛盾は次の三点に分類される。一点目は、聖書理解についてである。自由主義神学は、聖書をもっぱら人類の視点でのみ観察し説明することで「聖書の究極的な動機」を探究しようと試みたが、「聖書の歴史の究極的現実」(63)には届かなかった。二点目は、「絶対性と相対性の間の矛盾、永遠性と歴史の間の矛盾」(68)である。アブラハムが聞いた神の命令や主の言葉の絶対性は、「別の世界」(70)から発せられるという意味で絶対的なものであり、カントやヘーゲルなどの哲学者が使用する世界内的な絶対性概念と根本的に異なる。自由主義神学はこの二つの絶対性を混同したために、内的矛盾を抱えることになった。三点目は、説教についての矛盾である。自由主義神学の神学者たちは、相対的な有効性しか持ち得ない宗教的経験や宗教的アプリアリ以外に宣教するものを持たない。そのことで、説教の重要性、切迫性、重大性が薄れてしまう。あるいは、これは教会と文化の問題でもある。教会は、この世に対して肯定的なだけでなく、文化や世界と敵対的な側面を持っていなければならないが、自由主義神学はその側面が凋落してい

る。以上の内的矛盾を抱えることで、自由主義神学は崩壊していった。

むろん、そのための外的要因も存在しており、第 6 節にはそれについて簡素な言及がある。「神学を転換に導いた外的な条件は、基本的に二つある」(80)と考えられており、それは、第一次世界大戦と社会変革（おそらくロシア革命）である。

第 7 節では、「19 世紀における弁証法神学の先駆者たち」に目が向けられる。そこでは、ニーチェ、マルクス、フォイエルバッハ、フランツ・オーヴァーベック、イブセン、ドストエフスキー、キルケゴール、ブルームハルト父子、ヘルマン・クッター、レオンハルト・ラガツなどが取り上げられている。概括的に言うならば、19 世紀や 20 世紀初頭にも、当時支配的であった思弁的で安定したいわば保守的なキリスト教思想に対し、実存主義的で人間の動的性格に目を向けた批判的な思想潮流が存在していたということである。弁証法神学の神学者たちは、これらの思想家に影響を受けており、著者はその中でもドストエフスキーとキルケゴールを中心的に取り上げて、その重要性を説明している。

第 8 節の「まとめ」は中間的な総括であり、自由主義神学の特徴が確認される。その特徴は、「真理の究極の基準を、人間の中に、人間の精神に求めた」(126)ことにある。しかし、そうした神学は「現実の神、生きた神」(126)につながらず、やがて迎えることになる近代社会の崩壊に耐えられなかった。後の弁証法神学の担い手たちは、マルクス、フォイエルバッハ、ニーチェの影響を受けたが、彼らは、「三者とも自らの方法で近代社会の崩壊を明らかにしていた」(128)ことから多くの示唆を得ていた。

第 9 節では、論文集『神の言葉と神学』に収録されている「神の義」(1916 年)から『ローマ書』第一版(1919 年)にかけてのバルト神学の特徴とその歩みを確認することで、「プロテスタント神学の転換点」が生じる直前の現場が描き出される。もともとバルトは、リッチュル学派の影響下で育ち、「形而上学には関心がないが基準と価値には顕著な関心がある」(131)神学、道徳に宗教を基礎づける W・ヘルマンに師事していた。1916 年の段階では、バルトは、混乱したこの世界における確実なものを「人間の良心」(134)に見ている。「神の義」の直後に執筆された「聖書における新しき世界」では、聖書の登場人物たちが、良心では捉えきれないことに気付き始めるが、この時点ではまだ神学の転換は生じていない。それは、『ローマ書』第一版(1918 年脱稿、1919 年出版)においても同様であり、「これは恩師たちの神学と連続性を持つ書物である」(143)。いずれにせよ、「『ローマ書』第一版ではまだ人間とこの新しい世界の間には調和を見ている。この時点ではまだ神学の危機について語ることはできない」(149)。プロテスタント神学の転換点となる『ローマ書』第二版(1921 年)に至るためには、パウロ研究、オーヴァーベック研究、プラトンとカント研究およびドストエフスキーとキルケゴール研究、第一版に対する反響の分析などのさらなる努力が必要であった。

第 10 節では、『ローマ書』第二版が出版されたことにより、「危機神学」が確立され、プロテスタント神学の転換が生じた旨が語られる。この場合の危機とは、「聖書に登場す

るクリシス（Krisis、審判）という概念」（156）から派生したものである。神の言葉は人間を裁くものであり、その裁きの中で私たちは現実に向き合う。両者の間には、「協調も調和の関係もなく、危機の関係があるだけ」（157）であり、人間の中には絶対性を認められるようなものは何一つない。このように、神と世界の質的な差異を強調することによって、バルトは人間から神へと至る道を遮蔽し、神から人間への一方的な接近を強調する。例えば、逐語靈感説にしても、それが人間の靈感に基礎づけられるならば誤りである。神の啓示が人間を支配した後に、人間は聖書の靈感を理解することができる。「啓示が先、靈感が後である」（160）。良心についても、バルトはもはや絶対性を認めず、むしろ、完全に破壊されてしまっていて、墮落した良心は神に至る道を指し示すことはない。人間は自分の前提によって神に到達することはできないが、それでも神は人間に介入する。この一方的な方向性を、バルトは「可能な不可能性」（163）と逆説的に表現した。E・ブルナーとバルトの間で交わされた自然神学論争も、こうしたバルトのラディカルな神中心主義を巡って引き起こされた。本節では、こうした危機神学の根本的な特徴を紹介した後、キルケゴールに由来する垂直的な次元を顧慮した「弁証法」概念、「聖書にある真理は、言葉から分離されておらず、言葉と結びついているが、真理自体が私を征服しない限り、私が真理を認識することはない」（178）という言語と真理認識を巡る問題、「義認と聖化」、「救われているという確信」、「インコグニト Incognito」、「原歴史」といった諸概念が説明される。

もっとも、『ローマ書』第二版にも問題点がないわけではない。そのことはバルト自身が自覚していた。その問題を概観するのが、第 11 節であり、それは、神と世界の質的な差異を強調するあまり、世界が実際に存在するという点について、十全に論が展開できていないことである。神と人間に関する基本的なテーゼは、「まだあまりに思弁的に特徴づけられている」（193）。しかし、そのような「二元論」は聖書的ではない。「聖書的な質的差異は哲学的な二元論とは同じでない」（193）。「世界の実存は、質的には異なるけれども神によって与えられた実存である」（194）という観点が強調されないまま、神と世界の質的差異が語られたために、『ローマ書』第二版は「マルキオン主義」に陥っているのではないか、という A・ハルナックの批判がバルトに向けられた。後に彼自身が認めるように、この時期のバルトは、世界と人間に対する神の「然り」という契機に十分に目を向けていない。この問題に直面して、それ以降、バルトは「キリスト論的集中」という神学の方法論を徹底化してゆく。創造論のみならず、予定説や「摂理(providentia Dei)に関する項」（198）、さらには人間理解にいたるまで、イエス・キリストを一切の物事の理解の鍵とすることによって、バルトは聖書的な諸概念を獲得していった。

最終節では、「1921 年以降のバルトの歩み」が紹介されている。『ローマ書』第二版の出版以降、バルトは神から世界へという道筋を堅持しつつも、「聖書の証言と教会の信仰に対する落ち着いた肯定的態度」を採ることになる。また、神学の諸概念をキリスト論

的に連関させて教義学を樹立する。それに加えて、「この世のあらゆる領域における人間の生を理解しようとする開かれた視座」を持つようになった(202)。こうした歩みをたどるバルトは、よりいっそう教会を重視するようになり、そのために、シュライアマハーやヘルマンなどの「恩師たちがとり組んできた事柄、また恩師たちの神学見解や定式の背景に存在していた事柄に注意を向けた」(205)。このようにして、「教会の課題や昔の教師に対するこの肯定的な関係によって、バルトの神学的方法論や神学的概念の中身が浄化されていった。徐々に実存主義的思考の煩わしいトーンが消え、ぎこちなさがとれていった」(207)。こうしたいっそうの教会重視という姿勢は、『キリスト教教義学』第一巻(1927年)から、『教会教義学』第一巻(1932年)への歩みに表れている。バルトは「キリスト教神学者」になろうとしたのではなく、「信仰の共同体としての教会の集団的作品にとり組む」ことに専心していったのである(209)。

こうしたバルトの態度の変化に加えて、著者が強調するのは、バルトの政治活動である。周知のように、バルトは、1933年以降、「ドイツ告白教会」の神学的指導者となった。それによって、バルトは「生きた教会や社会と繋がりを持たない神学は空虚で学術的なものになってしまうこと」(212)を具体的に示し、自身の神学にさらなる具体性を獲得させた。著者は、1933年以前には、バルト神学に教義学への偏重と政治性の欠如を感じたと回顧しているが、それはバルト神学が神学や教会の問題に狭められたことを意味するのではなく、「初めに集中的に神学の浄化を行い、新しいよりよい神学に向けて基礎を置く必要があった」(214)ためである。実際に、とりわけ1938年以降、「政治神学について、また公共および政治生活の領域における一定の神学的闘いについて、バルトの倦むことのない闘いが始まる」(215)。著者は、福音が「信仰や教会社会だけでなく政治的決断も含むキリスト教徒の全生活の基本」(215)であるとするバルトの見解を高く評価する。そのためには、時として国家や支配的な政治体制に対して「否」を突き付けなければならない。なぜなら、キリストは至るところで生きているのであり、それは「政治領域」(218)においても同様だからである。

以上が本書の内容であるが、以下では若干の批評を開陳したい。まず指摘したいのは、本書が、1948-49年にかけて、フロマートカがフス・プロテスタント神学校で行った講義をもとに作成されているという点である。弁証法神学が隆盛を極めていた時代に、神学校でどのような事柄が神学生に教えられていたのかということが、本書からは十分に窺い知ることができる。バルト神学の視点に立った近現代神学史の叙述、人間中心主義から神中心主義へという近現代神学の思考の推移が、同時代の神学者にどのように解釈されていたのかを理解できる点で、本書は歴史的資料として貴重である。また、内容が比較的平易である点は、当時の受講者のみならず、現在の神学入門者にも好都合である。とりわけ、新教出版社の編集者(主に倉田夏樹『福音と世界』編集長)が付した脚注では、様々な神学者や神学用語が簡潔に紹介されており、本書を読むことで神学の基礎的知識が得られるの

も、教科書として用いることを想定するならば、極めて有効である。

その一方で、本書がはたして現在の神学入門書として適切かどうかという点も考慮されなければならない。本書には、「誤った解決方法」(21)、「本質そのものはつかめなかった」(127)など、自由主義神学に対する極めて主観的で辛辣な批判の表現が散見される。例えば、トレルチは、「汎神論者であるトレルチ」(48)、「トレルチが提案した試みは解決ではなく妥協」(59)、「トレルチには聖書信仰の認識が欠けていたため、同書は間違った強調で満ちている」(76)、「神学的にはトレルチは死人」(126)などと表現される。こうした「難破した神学者」というステレオタイプなトレルチ理解、あるいは「歴史相対主義の立場から、宗教的アプリアリヘ」という今日では妥当性が疑われるトレルチ解釈は、1980年代におけるトレルチ・ルネサンスや、現在刊行中の批判版全集等を考慮に入れるならば、慎重な検討を要する事柄であり、神学入門者に授ける知識としては適切とは言い難い。

また、教会の機能としての神学と、学術機関で営まれるキリスト教研究との峻別、キリスト教信仰と哲学の間の断絶という問題もある。神学の「生活の座」のひとつが教会であることは言うまでもないが、大学等の学術機関で営まれるキリスト教研究はそれほど軽視されてもよいのであろうか。過去 200 年の動向を見渡したときに、学術的な自由主義神学ははたして揺るいで崩壊したのか、むしろ、教会重視の弁証法神学の勝利は一過性のものではなかったのかという疑問を持たざるを得ない。神学の教会離れのみならず、教会の神学離れが顕著な今日から見ると、「教会の機能としての神学」というバルトのテーゼのインパクトを、後の世代は正当に神学に取り込めたのだろうか。神学と哲学の関係についても同様である。例えば、著者は人間学に関して、キリスト論的集中の方法を採るバルトに比べ、哲学の各潮流を鑑みて論を展開したニーバーには「欠点」(199)があり、「ハンディキャップ」(199)を負っていると判断するが、ニーバーの人間学は現在でも、神学のみならず諸学にまで影響を与えている。本書を読むと、弁証法神学の一方的な勝利で幕が閉じたような印象を受けるが、事態はそれほど単純ではない。この点を考慮に入れないと、今日でも妥当性を持った神学入門書とはいえない。

以上の問題点は、突き詰めるならば、著者の見解の時代的制約に集約される。したがって、問題となるのは、40 年以上前のこうした神学入門書を、なぜ今日邦訳出版したのかということである。本書の出版の動機は、「監訳者解説」で語られている。監訳者は、2011 年 3 月 11 日の東日本大震災において可視化された、日本の政治と経済と社会の構造的な「宿痾」(237)に直面し、「この危機を克服し、われわれ日本人が生き残るために、プロテスタント神学の側からも貢献をしなくてはならないという思い駆り立てられ」(237)、監訳者が著者から学んだ「危機を克服する知恵」(237)を公にするために、当初の計画を前倒して本書を出版したという。

問題は、監訳者が現在の日本の危機をどのように理解しているかということである。監

訳者によれば、現在の日本の危機は、「かつてナチズムがもたらした危機と本質的に異なる」(262)。なぜなら、「ナチズムのような、キリスト教信仰と本質的に相容れない偶像崇拜を要求する政権が現下の日本に存在しない」(262)からである。したがって、「ドイツ教会闘争の教訓を現下の日本に対して機械的に適用することは間違い」(262)と判断されるわけであるが、そうなると、ドイツ教会闘争の代表者であるバルトを中心に危機神学を紹介した本書は、現在の日本の危機に対して、どれほどの有効性を持つのだろうか。

また、監訳者はこうした観点から、「具体的な現実に参加すること」(262)が肝要としつつも、現在必要とされるのは「政治的参与」(262)ではなく、「社会的参与」(262)だという。「具体的現実」と「政治」と「社会」との相違と関係性が判然としないが、「政治的参与」を欠いた「社会的参与」は、「具体的現実への参与」と呼べるだろうか。むしろ、疎外された現実への参与形態ではなかろうか。監訳者は、「祈り、そして働くこと」(262)が、今日の日本のキリスト教徒に求められており、その模範を著者の「いつか到来するであろう終末……に備え、祈り、働くという形で示されるキリスト教信仰」(263)に見ている。チェコスロバキアの共産党政権と直接戦ったことはなく、「本質において保守的」(263)な著者の政治倫理は、終末の日を待望し、政治的な批判を放棄して黙して日常生活を送る姿勢と同じであろうか。そうであれば、その姿勢にはまさに「民衆の阿片としての宗教」という批判が当てはまるだろう。むしろ、神学史的に見るならば、本書は、原著の出版前後に世界各地で開花した極めて政治的色彩の濃い「属格の神学」との比較の中で読まれるべきではないだろうか。

以上、若干の私見を述べたが、いずれにせよフロマートカという著名な神学者の著作でありながら、チェコ語という制約のために極少数者しか接近することのできなかつた文献が、邦訳出版されたことで、衆目のもとに置かれた意義は大きい。上記の疑問点が解消されることも期待しつつ、続く『倫理学入門』の出版が待ち望まれる。

(うえはら・きよし 京都大学大学院博士後期課程)