

ヴァイマル期における民族主義的神学の形成

— ドイツ優生学とプロテスタント社会福祉(2) —

後藤俊明

I 問題の所在

近代ドイツにおいてプロテスタント系社会福祉事業の中心的な担い手であった「ドイツ福音主義教会内国伝道中央委員会」(Centralausschuß für Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. 以下では内国伝道と略す)は1931年5月、世界経済恐慌に起因するヴァイマル社会国家の危機的状況のなかで優生学にかんする専門会議を開催し、その協議の結果をいわゆる「トライザ決議」として公表した。この決議は、福祉、健康、人口にかんする諸政策領域において当時、争点のひとつであった消極的優生学の実施を宗教的・道徳的に正当化するものであった。このことはプロテスタント社会福祉組織の優生学的転回とも言える大きな方針転換を意味し、その2年後のナチ強制断種法の制定およびその実施との関連において重大な意味をもった⁽¹⁾。

内国伝道が消極的優生学の受容を実現するさいの最大の課題は、キリスト教の教義との整合性をいかにして導くかという問題、すなわち消極的優生学の神学的正当化にあった。しかし、内国伝道において優生学的転回を主導したハルムゼン(Hans Harmsen)は医師であり、この課題を解決するための神学的考察を独自に深めていたわけではなかった。そのため神学的正当化の根拠を、当時のプロテスタンティズム神学の諸潮流のなかに求めなければならなかった。そのさい彼が依拠した神学は、第一次世界大戦の敗北を受けてプロテスタント神学の若い世代によって形成された「創造秩序の神学」(Theologie der Schöpfungsordnung)であった。ハルムゼンがいつ、いかなる経緯からこの神学に接近し始め、これを受容し、その理解をどのように深めていったかは、管見の限り定かではない。しかし「創造秩序の神学」が若い世代のなかに強い共

鳴盤を見出したとすれば、19歳で敗戦を迎えたハルムゼンも、まさにその世代に属した。大戦後、彼はベルリン大学のグロートヤーン (Alfred Grotjahn) のもとで医学を学び始める一方で、同盟青年として民族至上主義的な学生団体で活動している。この同盟青年的ミリューに彩られた思想空間のなかで、ハルムゼンは「創造秩序の神学」に邂逅したと考えられる。いずれも民族至上主義的な性格を色濃くもつ同盟青年運動と「創造秩序の神学」が、青年ハルムゼンのなかに融合の場を見出したとも言える。その一方で、彼は自らの学問研究の中心テーマであった人口問題や優生学とこの神学との関係についても関心を寄せた。そのさい、当時「創造秩序の神学」の立場から自然科学、なかでも優生学との関係をめぐる言論活動を積極的に展開していた在野の研究者バーフィンク (Bernhard Bavink) の著作に出会い、優生学とキリスト教倫理の架橋の試みにおいて大きな影響を受けたものと推測できる⁽²⁾。

本稿では、以上の歴史的な文脈を念頭に置いて、消極的優生学の神学的基礎づけにさいしてハルムゼンが依拠した「創造秩序の神学」の内実とその形成の歴史的な背景を考察したいと思う。そのさい、本稿の課題は、内国伝道の優生学的転回との関連において重要と思われる諸側面に限ってこの神学体系を考察することにある。「創造秩序の神学」の全容を明らかにすること、あるいはそれが当時のプロテスタント神学全体において占めた位置を見定めることは、本稿では意図されていない。その意味で、本稿は限定的な課題設定にもとづく準備ノートでしかない⁽³⁾。

II 「創造秩序の神学」の形成の歴史的背景

1871年にドイツ帝国が小ドイツ主義的な国民国家として建設されたさい、プロテスタント市民は「ドイツ国民の神聖ローマ帝国」との比喩からこれを「ドイツ国民の神聖福音主義帝国」として歓迎した。プロイセン主導の統一ドイツは福音主義ドイツと一体視され、帝国建設の事業は宗教改革にも匹敵するものだと見なされたのである。その後「福音主義帝国」という言葉は、ビスマルク

をはじめとする政治指導者や著述家のなかにも流布した。プロテスタント教会は、帝制期を通じて事実上の国家教会制のもとで国家の手厚い庇護を受け、領邦君主制以来の「王座と祭壇」の結合を継続することができたのである⁽⁴⁾。

その「福音主義帝国」が第一次世界大戦の敗北とともに瓦解して、いまや共和制がそれにとって代わったことは、プロテスタント教会にとって衝撃的な事態であった。新生共和国の建国初期には社会民主党とカトリック中央党の政治的主導が明確であっただけに、危機感はなおのこと深かった。ある保守的なプロテスタント系雑誌の編集者の眼からすれば、ドイツ革命は「国民的な不幸」であり、「人民支配が神の恩寵性にとって代わることは啓蒙主義的背教の兆候」を意味するものであり、革命勢力は「民族と軍隊を内部から蝕む腐食性害虫」にはかならなかった⁽⁵⁾。1919年8月に制定されたヴァイマル憲法はなるほど、教会が公法団体として存続することを保証するとともに、教会税の徴収や宗派教育の継続を基本的に承認した。しかし、社会福祉の実際の諸問題に関心を示していた内国伝道などとは違って、プロテスタント教会指導層は新生共和国に対して不信と警戒の念を捨て切ることができなかった。たとえ共和国社会のなかで一定の存在保証が得られたとしても、これまで国家と教会の関係を規定していた「王座と祭壇」の結合が解体したことは、彼らにとって決定的であった。その喪失感は大きかった。

「王座と祭壇」から王座が脱落したあとの喪失感が深まるなかで、教会指導層は「王座」を代位補充しうるものを探し求めなくてはならなかった。そして、その欠落を埋めるものとして彼らが注目したのが、「民族」であった⁽⁶⁾。そのさい、ほかならぬ民族が代位補充物として選び取られたのは何故か。プロテスタンティズムの最大公約数的な見解によれば、その理由は、変動する歴史のなかで民族だけが相対的に不変であると考えられたからにはほかならない。ドイツ革命期にいわば一夜にして君主制から共和制へ転換した例に見られるように、国家は流転する運命にあり、生成と消滅を繰り返す可変的で、非永続的な存在である。これに対して、民族は国家形態の転変に影響されることなく、その基体を変化させず、永続的な価値を有するものであり続け、その規定性は永遠であ

ると見なされたのである。民族は「神によって措定された恒数」、「神の手による原初的な創造物」であった⁷⁾。こうした民族の再定義をとおして、ドイツ・プロテスタンティズムは、共和制における自己存続の道を「民族と祭壇」の結合という新たな定式に求めたのである。

しかし、多様な潮流を含むプロテスタンティズムの内部では、新たに意味付与された民族の捉え方や位置づけは必ずしも一様ではなかった。ここでは行論との関連で、いわゆる復古的反動派の動向に注目したい⁸⁾。世界戦争とその敗北、これに続く革命の変革といった未曾有の状況に直面するなかで、復古的反動派は、困難な状況下に置かれた戦後ドイツの国民的運命と関連づけてルター(Martin Luther)と宗教改革の再評価を試み、これを民族再生の礎にすることを指向した。この潮流の代表者のひとりであるデーリング(Bruno Döhring)は、自ら議長を務める「福音主義同盟」の第28回総会(1924年)において、つぎのようにルターに呼び掛けた。「マルティン・ルターよ、君はわれらドイツ人がいまなお心に抱くことができる最後の人だ。深淵へと転げ落ちたわが民族の復活にとって、君は最後の希望だ⁹⁾。」さらに第30回総会(1926年)では、宗教改革とドイツ民族性の強い結びつきを強調した。「ドイツ文化は宗教改革の敬虔な源に発している。宗教改革は模範的なやり方で、あるひとつの国民の民族性に根差す所与を承認したのである」と¹⁰⁾。デーリングは、ルターの宗教改革がドイツ民族固有の文化と精神に深い刻印を押しているのだと見なし、いま「ドイツ的・宗教改革的な民族一体性」を再生させるべく、ルターに回帰すべきだと主張したのである。

神学の分野においてルター再評価を試みた先駆的な人物は、ホール(Karl Holl)であった。1921年に公刊した『教会史論集』によってホールは、ルター神学を新たな学問的基礎のうえで研究する道を開くとともに、これに新しい基準を据えた。ルターを中世に帰属させるトレルチらの見解を批判するなかで、ホールは宗教改革をドイツ近代の文化と国家の源泉であると捉え、近代から現代にいたるルターの普遍的な意義を強調したのである。彼によれば、ルターに繋がるドイツ的魂とドイツ的思想の深みがドイツ民族に刻印を押しているので

あり、この神秘的な宗教的・歴史的体験がドイツ民族に独自性を賦与しているという。ホールによるルター再評価の試みは、政治経済のおよび道徳的に屈服を強いられていたヴァイマル期のドイツ国民に対して、その深遠な宗教的体験にもとづく民族的誇りと、独自の歴史的体験に裏打ちされた文化意識を喚起するという役割を果たした⁹³。こうして、政治社会の動向と深く切り結ぶ形で戦後プロテスタンティズムの一角に、一種の「ルター・ルネサンス」とも呼びうる潮流が登場した。そして、この思想圏から強い影響を受けたホール学派の若い世代の神学者（青年ルター派）が、ドイツ民族性の神学化とその再興を指向する新しい神学を形成するにいたる。「創造秩序の神学」が、それである⁹⁴。

この神学の主要な担い手は、アルトハウス（Paul Althaus）、ヒルシュ（Emanuel Hirsch）、エーレルト（Werner Elert）らであるが、いずれも敗戦の時点で30歳前後の若い神学者であった⁹⁵。彼らは、「1914年の理念」に共鳴し、戦後ドイツ社会とその精神が混乱と方向性喪失に陥っているとの危機意識を深め、ルター再評価から出発して民族主義的な「創造秩序の神学」を体系化したのである。以下では「創造秩序の神学」の内容を理解すべく、「ルター・ルネサンスの基軸的な人物」⁹⁶と目されるアルトハウスの見解について考察してみたい。

III パウル・アルトハウスの「創造秩序の神学」

アルトハウスは、テュービンゲン大学とゲッティンゲン大学にてホールやシュラッター（Adolf Schlatter）らのもとで神学を修めたのち、1914年にゲッティンゲン大学の私講師として神学者の道を歩み始めた。その直後に勃発した第一次世界大戦の時期には牧師としてポーランドに赴任し、大戦後はロストック大学、ついで1925年にエアランゲン大学の神学教授に就任し、終生この地にて研究活動を続けた⁹⁷。彼自身の回顧によれば、「創造秩序の神学」を体系化する途上において重要な契機となったのは、1914年8月の激烈な民族的体験と第一次大戦中のポーランド滞在であった。第一次大戦の開戦時における民族的高揚に

感激した若きアルトハウスは、その余韻がまだ醒めやらないなか牧師としてドイツ人とポーランド人が混住するウーチに赴き、この都市で「民族」を発見したという。彼の「民族の発見」は、当地における「非ドイツ化 (Entdeutschung)」の進行への危機意識によって可能になった。1916年8月にワルシャワ地区牧師会議において「民族生活における教会の位置」と題して行われた演説のなかに、アルトハウスの「民族の発見」が明確に示されている⁶⁶。この演説は、ドイツ人とポーランド人の混住地域において「非ドイツ化」が進行していることへの警告、その阻止の必要性と教会の役割について論じたものである。彼は、つぎのように言う。「現在、都市部ではプロテスタントのドイツ人家庭の非ドイツ化に関する何百もの事例が観察される。教会は、非ドイツ化の進展を為す術もなく傍観し、中立性の原則から現状に任せて非民族化を促進する権利と義務をもっているのだろうか」と⁶⁷。ここでアルトハウスが触れている「中立性の原則」とは、当地のプロテスタント教会がそれまで堅持してきた民族問題の指針を指す。すなわち、1905年10月の第25回牧師総会において、民族問題についてつぎのような指針が決定されていたのである。「牧師は政治家ではなく、魂の配慮者である。その任務は、ゲルマン化でもなければポーランド化でもなく、福音を忠実に宣べ知らせることにある。そのさい牧師は可能な限り、あらゆる民族に対して公平でなければならない⁶⁸。」こうした民族中立性の原則は、プロテスタント・ドイツ人とカトリック・ポーランド人、さらにはユダヤ人との民族的および宗教的な共存を許容し、その限りで当地のドイツ人社会に一定の平穏と居心地の良さを保証するものであった。

しかしアルトハウスの眼には、この原則はもはや時代の要請に適合し得ないものと映った。彼によれば、民族の存亡を賭けた戦争が重大な戦局を迎えるなか、いまや神聖なドイツ民族性 (Deutschtum) の自己意識を明確にすべき局面に立ち至っている。それにもかかわらず、牧師は旧来からの民族中立性の名のもとに民族問題に無関心のままでいるため、事態は悪化の一途を辿っている。「多くの牧師が意図する中立性の原則は、現実には都市部のわれらの教区において意図せざる非ドイツ化に推進力を与えている⁶⁹。」牧師の本来の使命は、混

住による民族的特性の消失に抗し、祖先から受け継いできた民族性にもとづいて教区を維持することにこそある。当地の教会はこの本来の使命を忘却しているとして、アルトハウスは民族問題の指針の変更をつぎのように教会に迫る。「民族問題に関する教会の中立性の原則は、正しく理解された教会の使命に背馳する。……非ドイツ化過程のなかで自民族性について警告の声が密かに、しかし絶え間なく発せられているが、[ドイツ人社会の] 社会的声望と居心地の良さが優先されてこうした声が否定され、聞き流されてしまっている。こうした事態に対して、教会はまったく何も発言しないのか」と²⁹。

ところで、ドイツ民族性を維持しなければならないのは何故か。その理由をアルトハウスはつぎのように指摘する。それは、「われわれが高貴な人種、選ばれた民族であると感じているからではなく、われわれはドイツ人だからであり、われわれの特性を神から特別に授かった恩寵として神聖に保持しなければならないからである」と³⁰。ここでアルトハウスは、ドイツ人が神から特別な恩寵を授かったと強調しているが、その根拠をルターの宗教改革に求めている。すなわち、ルターがキリスト教を革新して以降、キリスト教の福音はドイツ民族の手によって担われてきたがゆえに、キリスト教福音とドイツ民族は相即不離の関係にあるというのである。「キリスト教・ドイツ的」存在は、同時に「ドイツ・キリスト教的」である。ポーランドの地においてもキリスト教の福音を担うのはドイツ民族であり、ドイツ民族を置いてほかに福音は実現されないという³¹。

こうして、アルトハウスは混住都市ウーチにおいてドイツ民族性を現実に体験することによって、民族こそが新たに構築されるべき神学の基礎になることを確信する。「民族的自己意識は、物質に規定されただけの漫然な生存の愚鈍さから脱していまや成長しつつあり、目に見えない道徳的義務の世界のなかに入り込んでいる。それは、確実に宗教の聖地の前庭になりうるだろう」と³²。

アルトハウスにとって痛恨の敗戦ののち、彼は「福音主義帝国」の崩壊によるプロテスタンティズムの危機状況のなかで形成された「ルター・ルネサンス」の潮流に棹さして、新しい神学体系の構築に向かった。そのさい、戦後ドイツ

社会における反西欧的ナショナリズムの高揚と民族至上主義的な政治社会運動の台頭が、彼の神学構想に大きな影を落とした²⁴。この時期、民族至上主義的運動に対するプロテスタント教会全体の姿勢は一概ではなく賛同と拒否の間を揺れ動いたが、アルトハウスは、一定の留保を付けつつもこの運動潮流に共鳴し、民族とキリスト教の関係について神学的考察を深めていった²⁵。その考察を基礎として、彼の「創造秩序の神学」が体系化されたのである。この神学においては、神の意志によって創造された秩序が体系の中心に据えられ、民族はその秩序のひとつの、しかもっとも基盤的な秩序として捉えられている。そこで以下ではまず、民族をも含む創造秩序一般について論じたアルトハウスの『秩序神学』（1934年）を手掛かりに「創造秩序の神学」の要点を整理し、ついでこの神学における民族と個人の位置づけを明らかにしたい²⁶。

まず創造秩序の定義について、アルトハウスは以下のように指摘する。秩序とは一般に、人間の共同生活の諸形態であり、人間の歴史的な生活にとって不可欠の諸条件を意味する。しかし、キリスト教にとっての秩序はこうした一般的な定義とは異なり、神が創造した秩序という特殊な意味において存在する。この秩序は、神の意志が具体的に示される場であり、人間はこの秩序における生活のなかで神の意志を認識し、それを実現する。言い換えれば、神はその意志を示すべくこの世界に具体的な秩序を創造するとともに、人間をこの秩序に結びつけることによって秩序をとおしてその意志を実現するのである。こうした特別な意味を有する秩序が、創造秩序である²⁷。

創造秩序は単一の秩序として存在するわけではない。それは国家、民族、家族といった形態のもとで複数存在し、相互に競合しているという。この秩序の複数性は、ときとして重大な意味をもちうる。この関連でアルトハウスが示す事例は、在外ドイツ人（Auslandsdeutsche）である。彼らは国家と民族という二つの異なる秩序の併存と競合のもとで生活しており、当地の非ドイツ民族主導の国家への服従と先祖以来のドイツ民族性の絆との狭間に置かれている。アルトハウスによれば、そのどちらが優先されるべきかはアプリアリには決定されえない。それは、神の創造の意志がいずれの秩序においてより良く示され

ているかによって決定されるからである。しかし、これに続けて彼がつぎのように指摘するとき、創造秩序において民族性を重視する彼の立場は明白である。「国家の権威とそれへの服従は無条件ではない。それらは自らの民族性によって制限される」のであり、「今日、在外ドイツ人は異民族国家のなかで民族性を保持すること、そして自らの特有な民族性の未来のためにこの国家と闘うことを神から義務づけられている」と⁸⁹。ウーチ時代のアルトハウスは戦後も変わりなく持続し、その原点とも言うべき思想はさらに深められている。また、のちに触れるように、第一次大戦後のドイツ社会の現状を危機的と捉えたアルトハウスは、ヴァイマル「国家」に対するドイツ民族性の優越を唱えて反ヴァイマル的な論陣を張る。創造秩序の戦後ドイツの現状を憂うアルトハウスの視線は、神の意志を余すことなく示すと彼が見なしたドイツ民族性に向けられたのである。

つぎに、この創造秩序は神の創造の所産として固定的で完結したものとして存在するわけではない。なぜなら、創造は「今日なお継続中の、現在の神の御業」だからである⁹⁰。神は今日なお創造に関わっており、この世界はつねに創造のなかにあるという。創造秩序は永久不変の存在ではなく、つねに新しい形態へ変化するものである。つまり、創造秩序には変化のダイナミズムが内在しており、このダイナミズムはつねに新しい形態の秩序の出現を迫る。「今日在るもの」は「明日在るもの」によって追い越される。したがって、神の意志は歴史的に形態変化する秩序のなかに示されるのである⁹¹。その限りでは、アルトハウスが重視する民族も創造秩序の歴史的形態のひとつであり、不変的ではない。創造秩序は歴史的変異性によって特徴づけられる。

創造秩序に対する個人の関係について、アルトハウスはまず何よりも服従が求められると指摘する。具体的な歴史的形態として現れる創造秩序は、人間の恣意、身勝手さ、秩序の本質の罪深い錯誤から免れているわけではない。しかしそうであるとしても、「現在この地に在る秩序」は、神がその意志によってわれわれを結びつけた秩序である。それゆえ、われわれは「現在この地に在る秩序」に服従すべきである。これを既存の法秩序に即して、アルトハウスはつ

ぎのように説明する。「わが民族の特定の法に対して、私は法における神の秩序としてこれを尊重する。わが民族の現行法およびそれにも基づく支配者の命令に具体的に服従することは、神の秩序に服従することである」と⁹⁹。

しかしその一方で、現実秩序はそれ自体が神ではなく神の被造物であるとの見地から、その絶対化は斥けられる。現実の特定の秩序を絶対化することは誤りであり、ましてその聖化は神の意志に反する、と。神の秩序とその歴史的形態である現実秩序は明確に区別されなければならない。神は現実の創造秩序のなかに存在するだけでなく、秩序の上部に、また秩序の外部に存在するからである。両者を区別することによって、神が秩序に付与した意味に現実秩序が照応しているか否かという批判的な問いが可能になる。すなわち、現実の秩序が神の意志を見誤っている可能性が存在するときは、秩序を裁き、清浄にするために批判が必要とされるのである¹⁰⁰。「われわれは秩序を神へと方向づけるために召されているのだ¹⁰¹。」しかし、こうした批判的問いを投げかけることは、現実秩序との関係においてわれわれに緊張と内的動揺をもたらす。神の意志を示すものとして現実秩序に対してこれまで求められてきた服従を、批判的問いかけの結果次第では撤回しなければならない可能性が生じるからである。現実秩序への服従は無条件かつ無制約のものではなく、その限界を知らしめる契機をそのうちに孕んでおり、神の真の秩序に対する服従は現実秩序に対する不服従となり得るのである。そして、この不服従は現実秩序の変革に道を開くことになる。神の意志に反した秩序は変革されるべきであり、その意味で秩序は歴史的に可変的である。こうしてアルトハウスにあっては、創造秩序の可謬性から秩序変革の革命論が導かれ、この革命論によって創造秩序の歴史的変性が根拠づけられるのである。

そのさい、変革を求める神の真の意志をいかにして知るか。また仮に知り得たととしても、それが神の真の意志であることをいかにして確証するのか。この問題について、アルトハウスは国家を例に挙げてつぎのように指摘している。「国家の絶対的な体制は存在しないが、国家の絶対的な召命および絶対的な本質は存在する。すべての国家体制は、これらを基準にして批判的に測られるべ

きである」と。ここでいう「絶対的な本質」とは、それぞれの秩序に即して定められた神の律法によって規定される。国家の場合、それは「公正さ」であり、婚姻の場合は「解消できない共同性」である。たとえば、既存の国家体制が「人間のエゴイズムの保証機関」でしかなかったり、「民族の生活に隷属を強いる圧政」であるならば、それは「公正さ」を基準にして変革されるべきであるという。こうした批判と変革の基準としての「絶対的な本質」は究極的には、人間とこの世にかんする神の言葉に耳を傾けることによって明らかになり、それをもとに定められるのである⁹⁴。

以上がアルトハウスの秩序神学の概要であるが、創造秩序一般にかんする総合的な議論が展開されているため、民族については必ずしも立ち入った考察がなされているわけではない。この点をより明確にするため、以下では民族を中心に論じた彼の論稿を取り上げて検討したい。それは、第2回ドイツ福音主義教会会議における彼の演説である。「愛国的集会」というスローガンのもと1927年にケーニヒスベルクにて開催されたこの会議において、アルトハウスは「教会と民族性」と題して自らの民族主義的神学の諸問題について論じた。この演説は、戦後プロテスタント界において彼の神学が注目される大きな契機となったという⁹⁵。

演説の冒頭で彼は民族主義的運動に触れて、その意義を高く評価する。「種としての民族とその責任への新たな自覚」と「民族基体の生殖力に根差すわが民族再生への情熱的意志」がこの運動に脈打っており、その心臓部では「新たに光り輝く情熱的愛の言葉」である「民族基体」が鼓動している、と⁹⁶。ここで彼が言う民族とは共通の魂をもつ人間の生命体であり、民族基体とは「種固有の精神的・魂の本質の母胎」を意味し、生命とともに本源的に付与された所与の現実であり、それは個々人の決断や意思より優越するものである。民族基体は個人の存在より以前に神から与えられた所与である。しかし、彼によれば、戦後の現実社会においては、この民族基体が西欧の文明と大都市的・金権的な異質精神の浸潤によって危殆に瀕しており、ドイツ民族は「痛切な退化」に直面している⁹⁷。ドイツ民族は西欧の文明とつぎのような二項対立の関係にあり、

後者による前者の毀損が今日の危機の内実であるという。「成長する有機体」対「合理的組織」、「民族体への編制」対「大衆への分解」、「有機的共同体」対「紐帯なき個人からなる社会」、「土地固着性」対「根無し草性・故郷喪失性」、「父祖の伝統に根差す生活」対「伝統喪失性」の二項対立である⁹⁸。

さらに、ドイツ民族基体を分解し破砕する危険の元凶は大都市的精神であり、その主要な担い手はユダヤ人である。それゆえ「教会はわが民族に対するユダヤ的脅威を注視しなければならない。」ただし、ここで問題としているのはユダヤ人憎悪、血、信仰ではなく、ユダヤの影響のもとにある無国籍的・国際主義的で破壊的な大都市的精神であるとアルトハウスは注意を促し、ナチス流の人種主義的反ユダヤ主義とは距離を置く姿勢を示している⁹⁹。

以上のような戦後社会の現状認識にもとづき、アルトハウスはドイツ民族の再生を探り、それにいたる途上において民族と教会が決定的な役割を果たすと捉える観点から、両者の相互関係についてつぎのように論じている。

まず、民族はいかなる意味においてキリスト教を必要とするかを問う。アルトハウスによれば、民族共同体への意志はこれまで自然的愛にもとづいていたが、今日ではさまざまな精神のおよび物質的な障害物に直面して、それが困難になっている。それゆえ、いまやそれに代わって「神に発する超感性的な愛の力」¹⁰⁰が必要とされている。その神の愛の力は福音によって与えられ、教会はそのための道具の役割を担うという。「民族は福音を必要としている。その使命を理解し、意志を浄め、愛によって再生するために福音を必要としている。……民族は教会を必要としている。わが民族の苦難のただなかに立つ勇気を持ち、民族にその使命を説き、民族をつねに神の審判のもとに置き、真の共同体の源へ呼び込む教会を必要としている」¹⁰¹。

つぎに、キリスト教はいかなる意味において民族を必要とするか。この点についてアルトハウスは、つぎのように指摘する。福音主義的キリスト教は民族基体のなかに創造主たる神の恩寵と意志を認識するがゆえに、民族基体はキリスト者にとって神聖なものである¹⁰²。すなわち、神はその創造の恩寵と意志を示すための特別に選ばれた秩序として民族基体を創造し、この秩序へわれわれ

を結びつけたのであり、したがって教会は、この創造秩序としての民族とその民族的意志に奉仕する義務を担っている。しかしその反面において、民族は神の被造物であるため、この世の現実のなかで罪を犯しうる。その罪を裁くのは神であり、神の裁きの使命は教会の手に委ねられている。こうして教会は、創造の意志の実現と罪の裁きの二点において、民族を通じて神につながる。

このようにアルトハウスは、神の意志が示される秩序として民族を決定的に重視するが、その一方で、民族至上主義的運動が主張する「民族宗教」には鋭く反対する。「民族宗教」の主張によれば、信仰の真の源は民族に求められる。宗教とは民族の生存意志の表現であり、「ドイツの神」はドイツ民族の生存意志のシンボルにほかならない。アルトハウスはこの思想のなかに、神と民族の関係をめぐり、顛倒した理解を見て取り、これをつぎのように批判する。「民族宗教において民族基体が絶対的な存在として措定されるならば、それは真の忠誠と本物の愛の最後の紐帯を失うだろう。」民族が神より優位に立つものと捉えてはならない。神の啓示と民族の生命の源泉とは同一ではない。「確かにわれわれは創造主神の意志を民族基体のなかに認識するが、神の啓示は民族に対して他者的に対峙する。神の啓示は、民族基体の源からではなく、それより遠方から、高い所から発せられる新しい異質の言葉である⁴³。」この言葉をもって神は民族の審判者として、つまり本質と非本質を区別する審判者として現れる。民族はあくまでも、神の意志が示され、それが実現される現実の秩序に過ぎないのである。「あらゆる民族は、神の王国に対峙する歴史のなかに、その生存の意味と神から与えられた位置を見出すとともに、神の王国に仕えるために自らの生命を強く、自由に、清浄に維持する責任をも見出すのである⁴⁴。」

1937年5月にライプツィヒ大学で行われた演説は、神と民族にかんする以上の関係をつぎのように明確に位置づけている。神は前民族的な、歴史なき存在から民族を呼び起こし、民族を創造し、これを神の道へと定置した。それゆえ、民族は神の歴史のなかにある。神はその意志を示す特別な秩序として民族を形成したのであり、民族は、神の恩寵と意志が示される最上位の秩序として存在する。ただし、民族は究極の価値判断基準ではありえない。民族は神の被造物

であるがゆえにそれ自体は神ではなく、規範や価値の基準たりえないのである。「われわれが民族のために死ぬことができるのは、民族が無条件の至上価値だからではない。神が無条件にわれわれを民族に結びつけ、民族の生存をわれわれに委ねたからにはかならない⁴⁹。」

最後に、アルトハウスの神学において個人はどのように位置づけられているのであろうか。第一次大戦敗北の直後の1919年に公刊された著作において、新しい神学における個人と民族の関係がすでにつきのように定式化されている。「いったい誰が民族共同体を諸個人から説明し、正当化しようと企てるだろうか。……民族は時間的にも本質的にも、個人より手前に存在する。究極的には個人など存在しない。……私が在ること、私が所有するもの、それはわが民族に発している。民族を源として私がここに在り、私が所有するのである⁴⁶。」個人に対する民族の優位を軸心とする彼の神学の基礎は、すでにこの時点で明確に整えられていた。神の創造の意志を示すものとして民族は個人より根源的であり、個人はその民族を基盤として初めて存在しうるといふ。さきに触れた1927年の福音主義教会会議においても、創造秩序における神の意志は個々の人間存在ではなく、全体性においてこそ示されることが強調される。「神は個人を祝福するだけでない。全体性のために神は闘っている。全体性としての民族は、個々人の魂の総体としてだけでなく、民族基体として、種の幹として、ドイツ教会に委ねられているのである」と⁴⁷。民族が諸分肢から構成されていることは事実であるが、しかしそれは諸分肢以前に存在しており、また諸分肢の上部を覆う形で存在するのである。というのは、民族は同じ生活条件と故郷をもつ同じ種の個人の総和ではなく、そのなかで個々人が生活を営む基盤的連関であり、母胎だからである⁴⁸。民族は個人の位置と義務を定める上位の秩序として存在し、神はこうした民族をとおして個人の存在を定める⁴⁹。それゆえアルトハウスにあっては、この秩序の存続こそが神の創造の意志に適うことであり、これを個人の幸福のために犠牲にすることは神の意志への背反を意味するとされるのである。

IV 結びに代えて

「創造秩序の神学」は、帝国の崩壊と民族の危機という時代状況に棹さして青年ルター主義者アルトハウスらによって構築され、当時の同盟青年運動や民族至上主義的運動と共鳴しあい、ドイツ民族の再生を指向するキリスト教神学として反ヴァイマル的思想圏の一角において実践的な影響力を有した⁸⁹。その主要な特徴は、民族基体を神の創造秩序として位置づけて「神・民族・個人」の関係性について独自の意味づけを行い、なかでも民族に高い神学的意味を与えた点に求めることができる。民族は個人より上位の秩序として位置づけられ、個人の存在はこの秩序を母胎として、それを通じて初めて定められるものとされたのである。こうした「創造秩序の神学」において定式化された、民族と個人の関係性は、個に対して全体を優先する優生思想の前提的思考と通底していたため、プロテスタント社会福祉による優生学の神学的正当化において重要な結節点となった。

内国伝道が消極的優生学の神学的基礎づけをめぐる「創造秩序の神学」に関心を寄せていたことは、トライザ会議への出席をアルトハウスに要請したことからも明らかである。ハルムゼンは、トライザ会議の審議事項である優生問題の重大性を考えて、プロテスタント社会福祉の関係者だけでなく、医師および大学の神学教授にも会議への出席を求めることを意図した。会議の結果について外部の諸機関だけでなくプロテスタント教会内部においても理解を得るためには、学問的に権威ある人物の参加がとりわけ重要であると考えたからである。当初はシュラターとマリング (Friedrich Mahling) が候補に挙がっていたが、ボーデルシュヴィンク (Friedrich von Bodelschwingh) らと協議した結果、シュラターに代わりアルトハウスを招待することで合意した。これを受けて1931年4月27日、ハルムゼンはアルトハウスに書簡を送り、アルトハウスが参加すればそれはすでに会議にとって大きな成果であると訴えて彼の出席を要請した⁹⁰。内国伝道にとって初めての正式な優生学専門会議の席上で、消極的優生学が「創造秩序の神学」の中心人物によって神学面から正当化されるこ

とをハルムゼンは期待したのである。最終的にマーリングとともにアルトハウスの出席は実現せずハルムゼンの当初の意図は果たされなかったが³⁰⁴、以上の経緯は内国伝道の優生学的転回とアルトハウスの「創造秩序の神学」の歴史的連関を傍証している。もとより、消極的優生学がこの神学を基礎として実際いかなる論理をもって正当化されたかについては、さらに立ち入った考察が必要である。

(2010.9.23)

注

- (1) ドイツにおける優生学の展開にかんする歴史的段階区分および「トライザ決議」をめぐる歴史学的課題設定については、拙稿「ヴァイマル期の福祉制度と内国伝道の財政問題—ドイツ優生学とプロテスタント社会福祉(1)—」『地域分析』(愛知学院大学産業研究所)第48巻第1号(2009年9月)、46-48ページ参照。
- (2) ハルムゼンの経歴およびパーフィンクについては、以下を参照。Sabine Schleiermacher, *Sozialethik im Spannungsfeld von Sozial- und Rassenhygiene. Der Mediziner Hans Harmsen im Centralausschuß für die Innere Mission (Abhandlungen zur Geschichte der Medizin u. der Naturwissenschaften, Heft 85)*, Husum 1998; Michael Schwartz, *Bernhard Bavink: Völkische Weltanschauung - Rassenhygiene - "Vernichtung lebensunwerten Lebens" [Bielefelder Beiträge zur Stadt- und Regionalgeschichte, 13]*, Bielefeld 1993.
- (3) ドイツ・プロテスタントにおける「創造秩序の神学」と消極的優生学をめぐる問題については、すでに河島幸夫氏がヴァイマル・ナチ期のプロテスタンティズムの関する優れた包括的研究のなかで論じている。河島幸夫『戦争・ナチズム・教会—現代ドイツ福音主義教会史論—』新教出版社、1993年；河島幸夫「ナチス優生政策とキリスト教会—遺伝病子孫予防法(断種法)への対応—」山崎喜代子(編)『生命の倫理—その規範を動かすもの—』九州大学出版会、2004年、235-270ページ。本稿は、河島氏の先駆的な研究に導かれつつ、アルトハウスの「創造秩序の神学」の要点を整理することを課題としており、優生思想とキリスト教倫理の架橋という課題に迫るための準備的ノートである。
- (4) ビスマルク帝国と「福音主義帝国」をめぐる問題について詳しくは、以下を参照。Heinrich August Winkler, *Der lange Weg nach Westen. Bd.1, Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*, München 2000, S.213-215 (『自由と統一への長い道 第I巻：ドイツ近現代史1789-1933年』

- [後藤俊明・奥田隆男・中谷毅・野田昌吾訳] 昭和堂、2008年、224-226ページ)；河島、前掲『戦争・ナチズム・教会』、3-4ページ。
- (5) Kurt Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*, Göttingen 1981, S.38, 40.
 - (6) 河島、前掲『戦争・ナチズム・教会』、41ページ。
 - (7) Wolfgang Tilgner, *Volk, Nation und Vaterland im protestantischen Denken zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus (ca.1870-1933)*, in: Horst Zilleßen (Hg.), *Volk - Nation - Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalsozialismus*, Gütersloh 1970, S.161-162.
 - (8) 河島幸夫氏はその先駆的な研究のなかで、政治と宗教の関係を問う視点からヴァイマル期プロテスタントイズムの諸潮流について政治思想的な類型化を試みている。「復古的反動派」ないし「反動的復古主義」は、氏が抽出した5つ類型のうち「保守的ナショナリズム」に属する潮流である。河島、前掲『戦争・ナチズム・教会』、91-92ページ、110ページ(注3)。
 - (9) Tilgner, *op.cit.*, S.159
 - (10) *Ebenda*, S.160.
 - (11) Nowak, *op.cit.*, S.228.
 - (12) Hermann Fischer, *Systematische Theologie*, in: Georg Strecker (Hg.), *Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben*, Tübingen 1983, S.311-313.
 - (13) アルトハウスとヒルシュはともに1888年の生まれであり、ちょうど30歳で敗戦を迎えた。エーレルトはそれより3歳年長であった。ちなみに、彼らはアドルフ・ヒトラー(1889年生まれ)と同世代に属する。
 - (14) Marikje Smid, *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933*, München 1990, S.282.
 - (15) *Ebenda*, S.282; ロバート・P・エリクセン『第三帝国と宗教—ヒトラーを支持した神学者たち—』(古賀敬太・木部尚志・久保田浩訳) 風行社、2000年、127ページ。
 - (16) Paul Althaus, *Die Stellung der Kirche im Volksleben*, in: ders., *Die deutsche Stunde der Kirche*, Göttingen 1933, S.55-59.
 - (17) *Ebenda*, S.57.
 - (18) *Ebenda*, S.56.
 - (19) *Ebenda*, S.55-56.
 - (20) *Ebenda*, S.57-58.
 - (21) *Ebenda*, S.58.
 - (22) Paul Althaus, *Kirche und Volkstum. Die völkische Wille im Lichte des Evangeliums*, Gütersloh 1928, S.36-37.

- (23) Althaus, *Die deutsche Stunde der Kirche*, S.60.
- (24) 民族至上主義的運動を中心とする当時の政治思想・運動全般については、以下を参照。クルト・ゾントハイマー『ワイマール共和国の政治思想』（河島幸夫・脇圭平訳）ミネルヴァ書房、1976年；Armin Mohler u. Karlheinz Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland. Ein Handbuch*, 6.Aufl., Graz 2005.
- (25) Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd.1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1977, S.139.
- (26) Paul Althaus, *Theologie der Ordnungen*, Gütersloh 1934. 本稿では、第2版（1935年）を参照した。
- (27) *Ebenda*, S.10-11.
- (28) *Ebenda*, S.21-22.
- (29) *Ebenda*, S.14.
- (30) *Ebenda*, S.26-27. この点において、静態的な秩序原理を基本とみなす伝統主義的見解とアルトハウスの立場は対立的である。
- (31) *Ebenda*, S.28.
- (32) *Ebenda*, S.30.
- (33) *Ebenda*, S.33.
- (34) *Ebenda*, S.31-32. エリクソンは、アルトハウスの言う「絶対的な本質」（邦訳書では「本質」ではなく「意味」と訳出されている）は主観的な先入見であり、所与の状況に左右されるものであり、何をも意味するものではないと批判的にコメントしているが、行論から明らかなように、「絶対的な本質」は無制約な主観性にもとづいているわけではない。ただし、アルトハウスがその「絶対的な本質」である「公正さ」を基準としてナチ国家体制を肯定したとすれば、彼の言う「公正さ」の内実が問われなければならない。エリクソン、前掲書、162-163ページ参照。
- (35) Paul Althaus, *Kirche und Volkstum*, Vortrag auf dem 2. Deutschen evangelischen Kirchentag zu Königsberg 1927. この演説はのちに単行本として公刊された（前掲 Althaus, *Kirche und Volkstum*）。ショルダーによれば、1927年の教会会議がこうしたテーマを正面から取り上げたこと自体が、すでにそれまでにプロテスタンティズムのなかで民族問題が議論の中心に押し出されていたことの証左である。そして、この会議を契機として、プロテスタンティズムは民族問題と民族至上主義的運動への関わりをさらに深めていく。Vgl. Scholder, *op.cit.*, S.139-140.
- (36) Althaus, *Kirche und Volkstum*, S.6.
- (37) *Ebenda*, S.8.
- (38) *Ebenda*, S.8-9.
- (31) *Ebenda*, S.33-34. ユダヤ人および反ユダヤ主義に対するアルトハウスの姿勢につ

いては、研究史のうえでも議論が分かれている。一方において、アルトハウスのナチズムへの共鳴と接近は一時的であり、彼の神学は決して「褐色の神学」ではなかったとして、両者間の距離の遠さが強調される。他方において、アルトハウスはナチズムの人種理論や急進的反ユダヤ主義を基本的には受け入れなかったとしても、ユダヤ人嫌悪の心情を継続的に抱いており、少なくとも1937年頃まではナチ政府のユダヤ人差別政策に反対しなかったとして、両者間の親縁性が指摘される。Vgl. Smid, *op cit.* S.288; エリクソン、前掲書、173-176ページ。当時のプロテスタンティズムとユダヤ人問題の関係を研究したスミット (Marikje Smid) によれば、アルトハウスはユダヤ人を人種や宗教の次元で捉えるのではなく、ユダヤ人とドイツ民族の共同生活の態様を問題視し、種の異質性 (Artfremdheit) の感情としての反ユダヤ主義を肯定し、正当なものを見なしたという。彼の神学は、ナチズムに染まった神学ではなかったとしても、それに抗するための効果的な防護物ともなりえなかった。彼がユダヤ人に対する差別的立法にかんする国家の権利を容認し、教会へのアーリア条項の導入を支持したことは、彼の神学的立場と無関係ではなかったと言える。Vgl. Smid, *op.cit.*, S.286-289.

- (40) Althaus, *Kirche und Volkstum*, S.16.
- (41) *Ebenda*, S.27.
- (42) *Ebenda*, S.28.
- (43) *Ebenda*, S.21.
- (44) *Ebenda*, S.25. (傍点は筆者による。)
- (45) Paul Althaus, *Völker vor und nach Christus. Theologische Lehre vom Volke*, Leipzig 1937, S.5-8.
- (46) Paul Althaus, *Das Ergebnis der Kirche*, Leipzig 1919, S.7.
- (47) Althaus, *Kirche und Volkstum*, S.32.
- (48) Paul Althaus, Gott und Volk, in: ders., *Die deutsche Stunde der Kirche*, S.36.
- (49) Althaus, *Völker vor und nach Christus*, S.5.
- (50) 1933年以後のアルトハウスとナチズムの関係について、簡単に触れておきたい。1933年にナチスの権力掌握が実現したさい、アルトハウスはこれを「神の手による恩寵」として歓迎した。「神はわれわれを深淵と絶望から救い出した。神はわれわれに生命の新しい一日を贈ってくれた。そうすることによって神は、わが民族に対して新しい肯定の言葉を投げかけてくれたのである。」Vgl. Paul Althaus, *Volks-Geschichte und Heils-Geschichte*, in: ders., *Die deutsche Stunde der Kirche*, S.19. その2年後には、成立したナチ体制に対して手放しと言ってよいほどの賛同の意を表明している。彼は、つぎのように言う。新しい国家体制は「主権、民族生活への奉仕、民族的生存の自由、正当性および正義に対する責任」をはっきりと自覚して

おり、「血にもとづく同胞という真正なる友愛関係への意志」を顕示している。この体制の出現は神の意志にもとづくものであるがゆえに「われわれは神に感謝の言葉を捧げ、喜んで犠牲を捧げる覚悟である。……われわれキリスト者はナチズムの要求に、神の意志によって拘束されていることを熟知している」と（エリクソン、前掲書、137ページ参照）。

さらに、1934年にナチスによる教会干渉に反対してバルト（Karl Barth）らが「バルメン宣言」を発表したさい、これへの対抗措置としてエアランゲン大学の同僚であるエーレルトが起草した「アンスバッハ勸告」にアルトハウスは署名し、ナチ体制擁護の姿勢を鮮明にした。河島氏によれば、「アンスバッハ勸告」の核的な部分は以下のとおりである。「神の律法は、家族、民族、人種のごとき自然的秩序にわれわれを結びつけており、われわれはそうした秩序に服する存在である。……われわれは信仰をもったキリスト者として、神が困窮のなかにあるわが民族に総統を『敬虔かつ忠実な上司』として送り給うたこと、そしてナチ国家秩序という『良き政府』、つまり『規律と名誉』を備えた政府を与えようとし給うたことに対して、主なる神に感謝する」（河島、前掲『戦争・ナチズム・教会』、139ページ）。

エリクソンによれば、1937年以降の彼の著作からは以上のような政治的色彩の強い叙述が減っていったという。ナチ体制に対する幻滅が生まれ始めていたと推測できるが、しかしそれまでの体制擁護的な見解を公式に撤回ないし修正することはなかったという（エリクソン、前掲書、159ページ参照）。

- (51) Schreiben von Hans Harmsen an Pastor Wolff vom 13.4.1931, in: Archiv des Diakonischen Werkes der EKD. Bestand: Central-Ausschuß für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Referat Gesundheitsfürsorge (=ADW, CA/G) 381, Bl.7-9; Schreiben von Hans Harmsen an Pastor Happich vom 27.4.1931, in: ebenda, Bl.18-20; Schreiben von Hans Harmsen an Paul Althaus vom 27.4.1931, in: ebenda, Bl.21-23.
- (52) Teilnehmer an der Fachkonferenz für Eugenik vom 18.-20. Mai 1931 in Treysa, in: ebenda, Bl.99.

[付記] 本稿は古川学術研究振興基金研究費の助成による研究成果の一部である。