

Title	ビスマルクをめぐる二人の神学者：ハルナックとオーファーベック
Author(s)	深井, 智朗
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.23, 2002.3：326-387
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4087
Rights	



聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

ビスマルクをめぐる二人の神学者

——ハルナツクとオーファアーベック——

深井智朗

一 問題設定——ドイツの近代化と宗教の問題

「遅れてきたヨーロッパの大国ドイツ」にとって、「近代化」と「統一」とは大きな、しかも切り離すことのできない急務の問題であった。プロイセン主導によるこの課題の遂行は一八六一年にヴィルヘルム一世がプロイセン国王となり、一九六二年にオットー・フォン・ビスマルクをプロイセンの首相に任命したことによつてはじまつたと一般には考えられている。^①そしてビスマルクの強力な政治的指導のもとに、「鉄と血」、すなわち工業力と軍事力によるドイツ統一がこの国において目指されたこともまた良く知られていることである。^②それがいかに困難な課題であつたか、またいかにビスマルクというカリスマ的な指導者に依存したものであつたのかということについては、カール・レーヴィンシュタインの次のような言葉がよく示している。すなわち「これ进行操作するにはビスマルクのような政治的天才と、ヴィルヘルム一世のような肯定の無我の威風とを必要とした。彼ら以下の人物にとつては、このような複雑な機械装置のたぐさんの梃を扱うことは人力を超えた仕事であつた」。

しかしこの体制は一八九〇年に起こったヴィルヘルム二世によるビスマルクの解任という出来事によつて終焉を迎える。⁽³⁾ その後の「ビスマルクというカリスマ的な指導者を失い、政治的主体・制度の多元化が進んだヴィルヘルム期の政治の舞台」は、まさに「指導者なきドイツ帝国」⁽⁴⁾ となったと言われる通りである。⁽⁵⁾

帝国初代首相としてのビスマルクの政策の特徴は、両義性 (Ambiguität) と妥協 (Kompromis) ということに尽きるのではないだろうか。⁽⁶⁾ そのことは、この第二帝国が、経済的には重工業大ブルジョアジーと反封建ユンカー階級との妥協の上に成立し、⁽⁷⁾ 政治的には「外見的な立憲制」のもとで、⁽⁸⁾ 実には「絶対主義的な性格が色濃く残る政治」が行われたことから明らかであろう。

また視点を政治や経済から文化や宗教へと移すならば、ビスマルクのドイツ統一は、結局はいわゆる「小ドイツ」的な決着を見たのであるが、⁽⁹⁾ そのことは結果として、ニーチエの朋友であるバーゼルの神学者フランツ・オーフアーベックが指摘している通り、⁽¹⁰⁾ エルベ河東部の貴族的に保守的エリートによる文化政策を余儀なくされることになり、⁽¹¹⁾ オーフアーベックの言うところの「ビスマルクの宗教としてのキリスト教」、正確には「ビスマルクの宗教としてのルター派・キリスト教」⁽¹²⁾ を自任する国家の建設が試みられることになったのであった。

この選択の帰結は、政治的にはカトリックやポーランド人への抑圧的な政策となつて現れ出た出来事の中に見出されるが、⁽¹³⁾ それがいわゆる「文化闘争」と呼ばれるものを引き起こしたこともまたよく知られている事実である。⁽¹⁴⁾ この第二帝国とカトリックとの政治的な闘争を「文化闘争」と呼ぶ習慣は、一八七三年に進歩党のルドルフ・フィルショールがプロイセン連邦議会においてカトリックとの戦いを「文化のための闘争」と呼んだことに由来するといわれている。⁽¹⁵⁾ 政治的には、ビスマルクが有名な「五月法」等第二帝国内のカトリックの弾圧に乗り出したということになるが、文化的にはプロイセン的なルター派プロテスタンティズムに対する、教皇至上主義的なカトリシズムとの戦いという様相を呈していた。この戦いは、結局はカトリック中央党がこのような弾圧にもかかわらず第二帝国内における政治的勢力をさ

らに拡大したこと、そしてビスマルクがこの中央党寄りになったことによつて、ここでも「妥協的な終結」へと向かうことになった。

このような政治的領域におけるプロテスタント化と時を同じくして、当時のプロテスタント神学を支配していたのは、いわゆるリッチュル学派の神学である。⁽¹⁵⁾ リッチュルとその学派の神学的傾向は、ひとこと言えば、神学やキリスト教の教義内容の倫理化⁽¹⁷⁾、あるいは市民道徳化と言つてよい。⁽¹⁸⁾ それが先に延べたオーファアーベックやニーチェによるキリスト教批判を引き起こすことになった理由でもある。⁽¹⁹⁾

たとえばオーファアーベックによればイエスの教えや原始キリスト教を特徴付けていたのはラディカルな終末論であり、来世である「神の国」の待望である。それ故にこのような考え方は必然的に現世否定的となり、文化や道徳、そして国家に対して否定的な態度と取るようになる。それがイエスの宗教性の特徴であつた。それに対してリッチュルとその学派が試みたことは、近代における世俗化と非宗教化の中で生じるようになったさまざまなキリスト教宗教への批判から宗教的なものを保護するために、⁽²⁰⁾ 神学やキリスト教の信仰内容から近代人にとつては次第に疑わしくなってきた領域である形而上学的なものや神秘主義的な要素を排除し、信仰内容を道徳的なものへと置き換えることを模索すること、現代におけるキリスト教信仰のいわば生き残り対策を行ったわけである。キリスト教信仰は超越的な次元を全て取り去られ、この世を生きて行くための道徳的指針として、生の充実や善き生き方をその宗教性とするものへと変えられてしまつたとオーファアーベックやニーチェは見たのである。⁽²¹⁾ それ故にニーチェは「真のキリスト教徒とはイエスひとりだけである」と述べたのであつた。

それは別の見方からすれば「宗教の個人化」を意味していた。現実のすべてを規定する力としての宗教という考えから撤退し、宗教を道徳の問題として個人化することによつて、自律する他の人間学的な領域との住み分けを行うこと
いうことであつた。⁽²²⁾

ラディカルな終末論を主張するイエスの宗教性という元来の核心は、「ビスマルクの宗教」と化した、すなわち体制の宗教と化した国教会としてのルター派においてではなく、むしろそれらとは一線を画した分派（ゼクテ）の中に生き残ることとなる。それはこの世の国と対立的にやって来る神の国を肯定し、現世的なものを否定するのであるから、必然的に国教会や国家機構とは対立する。そればかりではなく、領邦教会化したドイツ・ルター派もまたこのようなラディカルな終末論を持った分派に対して否定的な態度を取ったのであった。

そのことの帰結が既に延べた市民道徳と化したキリスト教、あるいはビスマルクの言う理想的な市民であることが、もつともよいキリスト教徒でもあるというような意味での「ビスマルクの宗教」となったキリスト教というものである。それが当時の歴史的・具体的形態としてはドイツ・ルター派を意味していたのであった。²³ まさにそれはH・U・ヴェーラーが言うように、社会の「正当化のイデオロギーとしての宗教」であった。

ここでは、この時代のプロテスタンティズムが果たした社会的な機能についての神学史的な分析を試みたい。そのためにまずビスマルクの政策における宗教の意味を概観し、このビスマルクの宗教政策を批判した神学者としてバーゼルの神学者フランツ・オーファーベックを、またこの宗教政策を具体的に担った神学者としてアドルフ・フォン・ハルナックの立場を明らかにし、ドイツ帝国期における神学と社会について、さらには社会における宗教の機能について検討してみることしたい。

二 ビスマルクの宗教政策の意味

三つの勢力

ここでわれわれが以下の議論のために確認しておかねばならないことは、われわれの課題は、ビルマスキの具体的な宗教生活、個人的な信仰告白の問題ではない。もしそのようなことが問題になるのなら、それはこれまでのビスマルクについての伝記的な研究者がそうであったように、われわれも彼の「わたしはそもそもどんな信仰も持っていないのですから、私はどうやって信じることができるのでしょうか」という一八四三年の言葉を前にして、それ以上に先に進むことができなくなってしまうであろう。²⁵ またビスマルクがプロテスタンティズムの歴史や教義に賛成した上で、彼の宗教政策が決定されたという記録は今回の研究によつては見出せなかった。²⁶ すなわち、彼の宗教政策は確かにプロテスタントの擁護者としてのプロイセンという意識を継承してはいるが、宗教的な問題について主体的であるというわけではなく、むしろその他の政策と同じく彼の現実主義的な政策の道具のひとつであったと言うべきである。それ故にビスマルクの宗教政策について考える場合に重要なことは、ビスマルクがなぜプロテスタンティズムの保護や文化闘争などに至ったのかという、彼が置かれた政治状況を明らかにすることであろう。

確かにビスマルクはいわゆる「文化闘争」の末期になり、一八五四年四月の上院での演説で、この問題を「教皇に対するプロテスタンティズムへの信仰告白」という言い方でとらえ、この闘争が政治的な問題ではなく、その深いところに実は信仰告白の問題があったのであり、「この戦いの背景には、教皇制度により脅かされ、危険に瀕しているわれわ

れプロテスタンティズムの至福、そしてわれわれの魂とその救済に関する戦いのもつとも奥にある根本的な問題こそが重要なのである」と語り、問題の宗教的な次元について述べている。しかしこれは解決を見出せないでいる文化闘争へのビスマルクの苛立ちをあらわしている言葉であり、この闘争の解決がビスマルク的なカトリック中央党への「妥協」であつたことを思い起こせば、ビスマルクの心の中にあつた「根本問題」とは、実はいかに政治的な力によつて宗教をコントロールし、支配のために用いるか、ということであつたかということが理解できる。

ビスマルクは明らかに啓蒙主義的合理主義者であり、彼における宗教の問題は、個人の「敬虔」(Frömmigkeit)の問題ではなく、「宗教」を信じていることによつて生じる「生活態度」の問題であつたと言ふべきであろう²⁸。それ故に彼は青年時代に次のように述べる事ができたのであるが、それは生涯変わることのない彼の確信であつたと思われる。「信仰が外から私の中に入ってくるのか、それとも私が何も望みもしないのに突如として私の中に生じるかでないならばならない。しかしそうであつたとしても私にはそれを識別することはできないであろう」²⁹。

それ故に重要なことは、ビスマルクが宗教の問題に対して合理的な態度を持つていたという場合、ひとがある特定の宗教的な信仰を持った時に生じる社会的な帰結であつたと言ふことである³⁰。それは常に素朴な神政政治的な確信を持つていたヴィルヘルム一世との間に齟齬を生み出す原因であつたが、ビスマルクの最後まで変わることない確信でもあつた。

それ故にビスマルクは宗教の問題を決して軽視していたというわけではない。むしろハルナツクが述べているように、ビルマルクは「最高度に宗教を重んじた人物であり、宗教こそが社会の要であることを知つていた」³¹のである。すなわち彼は鍛え上げられた現実主義者として、宗教が社会に果たしている役割を無視して、彼の政治的な政策は遂行され得ないことをよく知つていたし、さらにはそのためには宗教的な信条を別にしても、宗教的なものを利用すべきだとさえ彼は考えていたのである³²。

そのようなビスマルクが帝国建設に際して、配慮ないし意識すべき勢力が三つあったと言つてよいであろう。ひとつはプロイセンの発祥の地であるエルベ河の農業地帯とその地方の貴族的に保守的な勢力、そして彼らのエートスを形成していたドイツ・ルター派であり、ふたつめは、一八七二年から七九年までのいわゆる文化闘争におけるカトリック勢力、あるいは中央党であり、三つ目は自由主義の勢力であつた。とりあえずの彼の味方はプロイセン以来の關係である保守的ルター派であつたが、彼は自由主義的勢力に対抗するためにはカトリックとさえ妥協することができたのである。⁽³³⁾

彼がオーストリアの勢力に対して、小ドイツ政策を強力に推進する中で、あるいは文化闘争を戦う中で、また合理主義的で自由主義的な勢力との戦いの中でドイツ・ルター派は常に社会の正当性を支えるためのイデオロギーであり、戦いを支持するビスマルクの基盤であつた。⁽³⁴⁾ 元来プロイセンはプロテスタント的な国家を自認していたし、歴史的にも数世紀にわたつて、大陸のプロテスタントの擁護者であり、指導者でもあつた。⁽³⁵⁾ ビスマルクはこのようなプロイセンの宗教システムに対する役割を統一された帝国にも持ち込んだのであり、このような役割を宗教が持つことによる社会政策上の意義をプロイセン的な経験として知つていたのである。ヴィルヘルム一世もまたこのような意識を持つていたのであり、その意味では両者は一致してプロテスタント的であつた。すなわちヴィルヘルム一世は「洗礼を受けたものほだれでも何らかの仕方で教皇と結びついているものである」という第一ヴァチカン公会議後の教皇ピウス九世の見解に対して、一八七三年九月三日付けの手紙の中で、「私が私の先祖及び多数の臣民たちとともに告白するところの福音主義的信仰は神との關係においてイエス以外の仲保者をみとめることを許さないのだ」と語つている。

さらにビスマルクはリベラリズムに対して自らの政策を守らねばならなかつた。リベラリズムは、ローマ教皇庁となお結びつくカトリック勢力を反近代的なものとみなすだけではなく、国民教会体制を保持し、社会の保守的な勢力を形成するルター派をも反近代的な勢力と考えていたのである。そこでの戦いにおいてもまたビスマルクはドイツ・ルター

派と共同戦線をはることができたのであった。

しかし逆にビスマルクにとつて自由主義勢力は、自らの政策の急進性を批判する保守勢力に対する腹心的な持ち駒でもあった。事実、既に述べた通り、それがビスマルクのルター派への信仰という次元の問題ではないことは、一八七一年の帝国議会選挙によつてカトリックの「中央党」が六三議席から九一議席にまで議席数を伸ばし、社会主義勢力の鎮圧に乗り出すために、いち早くいわゆる「文化闘争」を終結に向かわせ、「中央党」との和解を推し進めたことから明らかである。彼にとつて宗教団体とは社会の正当性を基礎付けるために用いられるべきものだったのである。

社会の正当性のイデオロギーとしての宗教政策

プロイセンにおけるプロテスタンティズムは既に述べた通り、いわゆる国教会として、とりわけヴェーラーが言うように、「一八一七年の教会合同の後、公的な国家施設であり、国家の援助により教会税を徴収することが許され、また学校で授業内容を地方政府と共同で設定する権利を得ていた。とりわけ宗教の授業の内容は地方政府が国教会と共同で、両者合意の上に決定されていた」。聖職者の職制の上に、プロイセン国王が最高の位階として君臨していた」のであり、それは一種の「教皇皇帝主義的な性格」を帯びていたし、それは「アナクロニズムというべき王権神授説をなお主張することを可能にしていた」⁽³⁶⁾。その制度はそのまま統一帝国へと受け継がれることになったのである。それ故にプロイセンドイツ帝国の社会システムにおける宗教の役割について次にように述べることは決して間違えではなかったのである。すなわち「プロイセンドイツにおいても国家は、宗教的権力に対して『その権力的な地位の保持』とその財源の取り立てとなるために、『外的強制手段を用立て』たのであるが、その代わりにこの宗教的権力は国家に対して、まったく典型的なお返しとして、『その宗教的な手段をもつて国家の正統性の承認と臣民の飼ひ馴らしとを保証』した

のであつた³⁷⁾」。

ビスマルクにとって宗教とはどのような政治的な意味を持つものであり、宗教団体とはどのような意味で統治に利用できるとも影響力のある団体であつたのである。それ故にビスマルクは一八七一年五月に行われたフランクフルトでの講和晩餐会の席上で、ハインリッヒ・フォン・ミュラー文相の解任問題に触れて、「文相のことで、もつとも困ることは、自分がどの宗派に属しているのかにこだわら、そのために、いつも（判断において）偏つてしまうことだ。だから私としては文相はユダヤ人が一番いいのではないかと思つてゐるよ」と『マゲデブルク新聞』のインタビューに答へてゐる³⁸⁾。さらにブルマルクに後任の文相への話しを持ちかけられたアーダルベルト・ファルクは、彼に「私に何を期待してゐるのですか」と言う問うたが、それに対してビスマルクは次のように答へたという。「教会に対する国家の権利を取り戻すことだ。しかも出来る限り静かに、冷静に。それが出来れば他には何ものぞもない³⁹⁾」。

しかし本論では、帝国期ドイツの宗教と社会とがこのような関係にあつたことについて何らかの評価や分析する必要はない。なぜならわれわれの考察の目的はビスマルクの政策や宗教政策ではなく、このような時代におけるふたりの典型的な神学者の見解における社会と宗教との関係をみることにあるからである。すなわちひとりにはビスマルクの政策を受け入れ、それどころかそれを具体的に推進する立場にあつた神学者であり、もうひとりにはビスマルクの政策を、自らの神学的な立場の帰結としても受け入れられないものとして批判した神学者である。そしてこの時代における社会と宗教との関係について、あるいは社会における宗教の機能について検討することである。

二 ビスマルクとオーファアーベック

オーファアーベックの問題意識

バーゼルの神学者フランツ・オーファアーベックの名はある時は神学者カール・バルトと共に⁽⁴⁰⁾、またある時は哲学者フリードリッヒ・ニーチェとともに言及されてきたが⁽⁴¹⁾、彼自身に固有な思想についての研究は、これまでわが国においては皆無であつたと言つてよい。ドイツ語圏での研究においても状況は類似しており、皆無とは言えないまでも決して多いとは言いがたい⁽⁴²⁾。

確かにニーチェとオーファアーベックの往復書簡は現在でもニーチェ研究の重要な資料のひとつである。ニーチェは一八七八年九月三日付けの書簡の中で次のように述べている。「ねえ、君、いつたいいま、君のほかに自分の心を打ち明けたと思う相手がほかにあるだろうか。誰にむかつて打ち明けられよう。いろいろなことが僕の頭のなかを駆けめぐっている。外からやつてくるものはほとんど防いでしまわねばならないものばかりだ⁽⁴³⁾」。さらにニーチェはオーファアーベックの『今日の神学のキリスト教性』と『反時代的考察』の第一篇の合本を作り、その裏表紙に「ある家の双子が、勇んで世間に飛び出した。世間という龍を八つ裂きに。父は二人。奇跡だつた。双子の母の名は友情であつたのだ⁽⁴⁴⁾」と書いていた。またニーチェが一八八九年一月に錯乱状態に陥つた時に彼をバーゼルに連れ帰つて、精神病院に入院させたのもオーファアーベックであつた。それ故に、ニーチェ研究においてはオーファアーベックはしばしば引用され、しかし付随的に論じられる。また逆にオーファアーベックの固有の思想の研究においてさえも多くの場合、ニーチェとの関係が

主として論じられるのである。しかしそれは、オーファアーベックの思想の研究にふさわしいものであろうか。たとえばニーチェの『反時代的な考察』の第一篇はシュトラウス批判であるが、それはオーファアーベックが『今日の神学のキリスト教性』において展開したシュトラウス批判と同一のものであろうか。

状況は神学においても同じである。あのキリスト教批判者ニーチェからこのような手紙を受け取る神学者は、実は同時に今世紀最大の神学者のひとつと呼ばれたカール・バルトから「復活の異教的な伝道者」、あるいは「復活の告知者」と呼ばれ、「彼自身は決して神学者であらうと欲しなかった」にもかかわらず、本来的な意味における「神学者」だと言われた。⁽⁴⁵⁾

オーファアーベックの思想は、バルト自身によって彼の『ロマ書注解』の改定を推進したひとつの要素として言及され、オーファアーベックの「原歴史」の概念はバルトの神学における重要な概念のひとつとして採用された。⁽⁴⁶⁾ バルトによれば「死と原歴史に関するオーファアーベックの教説は、彼の立場を洞察するには決定的なもの」である。⁽⁴⁷⁾ そしてこの原歴史はバルトによって彼の教義学的な思惟の中心的概念となった。すなわち彼は次のように述べている。「われわれは言葉の受肉、すなわちイエス・キリストにおける神の啓示を『原歴史の出来事』として特徴付ける。『原歴史』ということによって、フリッツ・オーファアーベックは、新約聖書の資料の背後に大きなXとして見える、歴史的な研究および記述に対して同時に現れかつ遠ざかるところの、キリスト教の教会および宣教の成立史を理解した。そういうわけでオーファアーベックによつては、この概念は歴史学上の補助概念であった。われわれはそれをここで、啓示と歴史の唯一無比の関係を性格づける神学的な概念として採用する」。⁽⁴⁸⁾ すなわち「啓示とは原歴史である」とバルトは述べた。⁽⁴⁹⁾ それ以後バルトは原歴史の概念を一度は破棄するのであるが、この概念はバルトの予定論の展開において再び採用されている。⁽⁵⁰⁾ 原歴史の概念は以上のようにバルトによつてオーファアーベックの思想における「決定的なもの」と呼ばれた。

それ以後神学界はこのバルトの見解に規定されたと言つても過言ではない。オーファアーベック研究の多くがこの原歴

史の概念に集中したことで、彼についての研究がバルトとの関係において展開されたことはそのことを証明している。確かに「原歴史」はオーファアーベックの思想において重要な役割を果たしていることができる。しかしH・シントラが既に指摘しているように、バルトのオーファアーベック理解は、彼の結論のように「誤解」であつたかどうかはさらに検討してみなければならないが、明らかに「不十分」である。⁵¹ 初期バルトがその文化批判と終末論の強調の故にオーファアーベックの思想を吸収し得たことは理解できることである。しかしバルトにおいてはオーファアーベックの思想の意図は明瞭にはされていないし、彼の思想的な系譜を意識することなく原歴史の概念に集中した。そしてその影響は今日に至るまで神学界に広く及んでいる。しかしオーファアーベックの思想は神学的には、「原歴史」の概念につきるものなのだろうか。また彼の思想の意義はバルトにこの概念を提供をしたということにあるのだろうか。われわれはそうではなく、オーファアーベック自身の思想の意図を、彼自身の思想に即して理解しなければならないのではないだろうか。

このような状況は彼の思想的な位置を考える時に決してふさわしいものではない。ニコラウス・ペーターが言うようにオーファアーベックは「かの時代の哲学と神学とに固有の場所を要求している」思想家である。⁵²

それではオーファアーベックの思想の中心的なモティーフとは何であろうか。われわれはまず次のようなオーファアーベック自身の言葉に注目することからはじめるのがよいであろう。「私がこれまで知り得たことについて、よくよく考えなおしてみると、私の天職というのは、近代神学から文化を解放してやること (zur Befreiung der Kultur von der modernen Theologie) 以外の何物でもなかったのではないか、という気がときおりするのである」⁵³。あるいはまた「近代のキリスト教に対してキリスト教の終焉 (finis Christianismi) を告知すること、私がなすべきことはそれ以外の何物でもないであろう」⁵⁴とのべている。ここにはオーファアーベックの思想の意図が集約されている。原歴史もまたこの視点のもとで考察される時に、その意図が明らかにになる。

M・ハイデガーはオーファアベックの思想を理解することができた哲学者のひとりであつたと思われる。彼はキリスト教のキリスト教性の問題、あるいは神学の学問性をめぐつての問題を論じた「現象学と神学」の中で、ニーチェの『反時代的考察』の第一編と並んで、オーファアベックの『今日の神学のキリスト教性』がこの問題について「重要な示唆を与えるもの」⁽⁵⁵⁾だと述べている。またH・G・ガダマーの記憶によればマールブルクの神学部の学生と教師に「フランツ・オーファアベックの徹底的な自己懷疑を呼び出し、神学にその任務——人を信仰につかせ、人を信仰の中に守ることができるような言葉を見いだすという任務——につけ」と「力をこめて」語つたという。⁽⁵⁶⁾ガダマーは「この発言は神学の拒否であつたのか、それとも是認であつたのか」と判断を保留しているが、ハイデガーはオーファアベックの思想の中にいわば「純粹神学」を見いだしているのである。ハイデガーの言葉もまた既に述べたようなオーファアベック自身の言葉にてらしてみるときにその意味を理解することができであろう。

「近代神学から文化を解放すること」と「キリスト教の終焉」いうオーファアベック自身による二つの命題によつて、彼の思想の見取り図を描き出すこと、⁽⁵⁸⁾それがここでの最初の課題である。そして、さらにその神学思想の社会史的な文脈を明らかにすること、それが本論全体の課題である。

オーファアベックは確かに体系的な著作を残したわけではない。未完の著作や死後出版されたものも含め、断片的なものが多い。また彼の著作範囲は原始キリスト教史から初代教会史のみならず、近代神学や哲学に及んでいる。しかし上記の視点から彼の思想を見渡す時に、われわれは彼の思想の意図を統一的にとらえることができるであろう。

近代神学の文化からの解放

a. 神学のキリスト教性

オーファアーベックが生前自らの手で出版した主たる書物である『今日の神学のキリスト教性について』はその初版が一八七三年に出版されている。この書物における議論で、本論との関係でまず注目すべきことは、オーファアーベックが提起している神学の学問性をめぐっての議論である。それは神学の学問性をめぐっての議論というよりは、キリスト教において神学という学問が果たして成立し得るのかどうか、というより根源的な問題である。果たしてキリスト教は、厳密には福音は神学を必要としたのかという問いである。

オーファアーベックによれば元来神学とキリスト教信仰とは「完全に水と油のような関係」にあるという⁽⁵⁹⁾。これが彼の議論の出発点である。一般には信仰が神学を生み出したということが言われ (lex orandi, lex credentie)⁽⁶⁰⁾、あるいは逆に「神学なくして教会なし」(no Theology, no Church) といって両者の関係を規定するのである⁽⁶¹⁾が、オーファアーベックによれば神学が信仰によつて生み出されるというようなことはあり得なかつたということになる⁽⁶²⁾。また同時に今日の神学に、信仰について何事かを語る権利はないと考えたのである。彼によれば「神学が……信仰を知識と結びつけようとするならば、それはまったく非宗教的な行為となつてしまうはず」⁽⁶³⁾だからである。それ故に神学的な営みとは、宗教的な関心とは別な営みがそこに生じたことによつて開始されたのであり、「そのような宗教的な関心が生じなかつたところには神学は成立しなかつた」とオーファアーベックは言うのである。そこから彼の当時の神学とキリスト教に対する批判が始まる。

オーファアーベックがこのような見解を主張する根拠は原始キリストにおける終末意識にある。ラディカルな終末意

識、あるいは再臨信仰が、現世否定的な態度を生み出したことは明らかである。オーファアーベックによれば、キリスト教信仰の確信はこのラディカルな終末意識にあり、この意識の後退はキリスト教的なものの退廃に他ならないということになる。⁶⁶ 神学もまた現世を生きる知性の営みであるという点で、この意識に反するのであり、神学はキリスト教的とは言えないものだとは彼は考えているのである。W・ベンヤミンが言う通りそこにオーファアーベックの主張の核心があるのであり、「本当のキリスト教とはオーファアーベックによれば、終末論に基づいたラディカルな現世否定なのである。そのような現世否定の立場からすれば、キリスト教が現世の中に、また文化の中に入り込むこと自体がキリスト教の本質の否定」⁶⁷ となってしまうのである。そして「どのような神学も、既に教父の時代から、宗教におけるサタンのような存在と考えられたのである」⁶⁸。そこからオーファアーベックがB・ベルリーヌが編集した『中世スコラ主義の歴史及び少壮時代』の中で、神学のスコラ化をそのような視点から分析し、それを神学の発展としてではなく、キリスト教における本来的なものの喪失の歴史として記述したことも理解することができる。⁶⁹

またこの種の議論は彼の死後出版された『キリスト教と文化』の中にも見出すことができる。⁷⁰ オーファアーベックによれば「キリスト教というものは、キリストとその弟子たちの信仰に他ならないのであり、それ以外のことを意味してはない」⁷¹。それは終末の信仰であり、この世の知恵をもたらすものではなかったのであり、そのような意味での神学は存在していなかったし、正しくいうならば「イエスが生きていた時代にはキリスト教は存在しなかった」というのである。⁷²

それではいつ信仰の神学化、福音の異質化が始まったのであろうか。この点については『今日の神学のキリスト教性』の中では確かにその開始をアレキサンドリア学派の中に、とりわけクレメンスやオリゲネスに見ているし、⁷³ 『キリスト教と文化』の中でも、とりわけ二、三世紀におけるキリスト教のグノーシスとの戦いの中で、グノーシスの立場を批判したキリスト教が、信仰の立場から、パラドキシカルなことに信仰の立場へと移行してしまったことによって始まっ

たと述べている。⁷⁴ すなわちキリスト教は救いのために必要な福音のみならず、グノーシスとの戦いの後、「誤りと言いつた渡されたグノーシスと並べてさらにひとつのキリスト教的神学これこそ真のグノーシスだとして提案された」⁷⁵ ことによって、福音の異質化が始まったというのであるという。ニクラウス・ペーターもこの二つの書物におけるオーファベック自身の言葉の故に、この議論の出発点を福音のグノーシスとの戦いに見出している。⁷⁶

しかしオーファベックは使徒行伝について論じた論文の中で、さらに『キリスト教と文化』には組み込まれなかった他の *KichenLexicon* の資料の中で次のような見解をも述べ、福音の異質化の大きな別のひとつの要因としてルカが彼の福音書の第二巻、すなわち使徒行伝を書いたことの中にも見ている。⁷⁷ 彼は次のように述べている。「ルカが福音書の歴史を歴史叙述の対象とみたかぎりでも、福音書の続きとして使徒行伝を付け加えるという彼の発想ほど、福音書の歴史についての彼の理念の特徴をよく表しているものはない。それは世界的次元に関する不手際であり、ルカがその対象の対して犯したもつとも過度の誤れる見解である。歴史でないものを、そのようなものとして伝承されてはいないものを、ルカは歴史的に扱っているのである」。⁷⁸ すなわち、オーファベックはルカによる福音の歴史化はあらゆる誤りの出発点であると見ている。彼は福音と歴史とを対立させているのである。福音とは、キリストとその再臨、そして世界の終わりに関する信仰であり、それは歴史、すなわち現世に対する関心を欠いており、それ故に、福音の歴史化を語るルカは、福音という対象に対する大きな誤りを犯しているということになるのである。ここでオーファベックは福音の歴史化、つまり福音の結びつきを、信仰の事柄の現世との結び付きというふうに考えているのである。つまりオーファベックはルカの神学をめぐる議論の中に、既に彼が『今日の神学のキリスト教性』の中で考えていたような、問題が先取りされていたと見ているのである。

さらにこのような見方は（彼自身もそう言っている時期もあるのだが）、彼のチュービンゲン学派と見なすような見解が誤りであることを示しているであろう。⁷⁹ すなわちC・パウルに象徴されるような原始キリスト教理解を共有してい

るとは言えないどころか、それとはまったく異なつた見解を持つていたというべきであろう。パウルによれば原始キリスト教は、ユダヤ教的なキリスト教とヘレニズム的なキリスト教とが、まさに弁証法的の正と反とを構成しており、それを合へともたせたのが使徒行伝の神学思想であつたということになる。オーファアーベックは明らかにそのような理解を批判しているのである。⁽⁸⁰⁾ 彼はこのような単純な図式化を拒否したのであり、思想的には、ヘレニズム化したキリスト教というのは形容矛盾であると考へたのである。⁽⁸¹⁾

そして既に述べた通りルカ文書において既に始まつていた福音の異質化は、グノーシスとの対決というファクターを通して一層明らかになつたとオーファアーベックは考へたのである。彼によれば、キリスト教の信仰はその対決の後、一方で「カノン」の確立によつて、知識からの攻撃から身を守ろうとしたが、⁽⁸²⁾ 他方で、「ひとは信仰の立場から知識の立場へと自己を高める必要性」を考へた。⁽⁸⁴⁾ しかしその際にオーファアーベックによれば、「純粹に信仰的な立場の宗教的な関心と知識の立場へと自己を高めることの矛盾」⁽⁸⁵⁾ を改める感ずる中で両者の異質性を知らされたのだという。それ故に学問としての神学や、知識としての信仰は、「一種の暴力によらずしては教会の中に入つてくることはできなかった」⁽⁸⁶⁾ のだと彼は述べた。

そしてこの関係は中世、近代、そしてオーファアーベックの時代にまで至るものだと言ふのである。それ故に「今日神学が直面している危機」は、決して時代の問題でも、「近代」と「神学」との対立の問題でもないのである。⁽⁸⁷⁾ キリスト教の信仰は、本来の姿においては、そのラディカルな現世否定、そしてキリストの再臨への敬虔な期待の故に、「神学」に対しては「明らかな敵対心」⁽⁸⁸⁾ を持つていたのであり、それは融合されたり、止揚されたりするものではないのである。ここに今日の神学の根本問題があると彼は考へたのである。

b. シュトラウス批判

このような意味での信仰と神学との関係は、オフアーベックのいわゆる批判的神学の代表的な存在であるシュトラウス批判の中に典型的に現れ出ている。その意味でオフアーベックを批判的神学の系譜に入れることや、いわゆるヘーゲル左派のキリスト教批判と結びつけることはできないのである。⁹⁰『今日の神学のキリスト教性』は一八七三年に出版されているが、その同じ年に、同じ出版社からフリードリッヒ・ニーチエの『反時代的考察』の第一篇が出版されている。第一篇は他でもないニーチエのシュトラウス批判の書なのである。⁹¹しかし両者は（ニーチエ自身はそう考えていたのであるが）共同戦線で戦ったのではなく、オフアーベックのシュトラウス批判は、ニーチエのそれとは方向においてある種の一致があつたとしても、異なつたものであり、オフアーベックのそれはよりラディカルなものである。

確かにニーチエとオフアーベックは当時のいわゆるドイツ的教養が普仏戦争の勝利をドイツ精神の勝利と見なし、市民的な幸福に酔いしれていることを批判している。⁹²また両者はシュトラウスの『古い信仰と新しい信仰』の中に、その典型的な姿を見出し出しているという点で一致してもいる。⁹⁴

シュトラウスが『古い信仰と新しい信仰』において提示した自らの立場は、ダーヴィニズムの影響や、さらに自然科学的な学問態度に影響を受けた実証主義の立場であり、それをもって伝統的なキリスト教信仰を「古い信仰」として批判したのである。⁹⁵それだけではなく、ヘーゲルの哲学体系が、このような立場から「古い信仰」と共に批判されている。それに対して、シュトラウスのいう「新しい信仰」が対置される。それは世界の因果関係や必然性を「理性的信仰」とみなした「神—宇宙—理性」への信仰のことである。⁹⁶

ニーチエは『反時代的考察』のこの書物に見出されるようなシュトラウスの立場を感情的に批判している。オフアーベックのそれはニーチエに対してより神学史的であり、その中にオフアーベック立場を典型的に見出せるようなも

のであると言つてよいであらう。

オーファアーベックはシュトラウスが『イエスの生涯』(Das Leben Jesu)の中で展開した、イエスの運命の解釈に批判的であつたわけでもなく、また既に述べたようなシュトラウスの「新しい信仰」の中で提示した世俗主義的な態度や文化肯定的な態度についても、単純にそれを批判したというわけではない。⁹⁷シュトラウスのいわゆる「批判的神学」の立場は、一方で「伝統的、正統的な神学が、キリスト教が元来持つてゐるような世界に対する観照的な態度を否定すること、それを現世から取り除いてしまうこと」⁹⁸や、他方で「世俗化した神学がキリスト教の根本的な態度である現世否定を喪失してしまう」⁹⁹ことに対して意味を持つてゐるとオーファアーベックは考えてゐるのである。

それにもかかわらずオーファアーベックはシュトラウスの立場に対して次の二点において批判的なのである。すなわち第一にシュトラウスは「新しい信仰」に基づいて、道徳化し、また極度に人間主義化した「古い信仰」に対して、国家や政治の問題、そして戦争や労働について論じることが批判してゐるのである。¹⁰⁰しかしオーファアーベックによれば、どのような立場であれ、真のキリスト教信仰は、そのような文化や世俗の問題と決別したところから出発したのであり、問題は「新しさ」と「古さ」というような区別の中にあるのではなく、信仰は、いかなる思想傾向や神学的な立場とも区別されるということが重要なのである。¹⁰¹また第二にシュトラウスがキリスト教とは、人間が承認し受け入れねばならない教義と神話であると考えてゐることを批判してゐる。オーファアーベックによれば、キリスト教とは、そのような教会によつて作り出された教義でも、生み出された神話ではなく、キリスト教信仰の核心は、ラディカルな終末待望と、それに基づく現世拒否という態度にある。¹⁰²それ故に信仰と、教会が生み出した教義や現世と結びついた信仰とは明らかに区別されねばならないのである。

シュトラウスがしたように、原始キリスト教の信仰態度や禁欲的な性格を批判したところで、それをキリスト教批判とみなすことはできないのである。信仰とは元来それから区別されるべきものである。この点でオーファアーベッ

クはいわゆる自由主義神学から区別される。オーファアーベックの議論は、たとえば歴史的・批判的研究の問題が提出される、それ以前の問題ということになるのである。

c. 「市民道徳としてのキリスト教」批判

以上のような議論の帰結として、キリスト教的な文化、キリスト教的な社会への批判が開始される。キリスト教信仰の真の姿が既に述べたようなものであるとするならば、キリスト教信仰と文化との結びつき、キリスト教的世界、キリスト教的な道徳というものは本来結びつくはずのないものが結び付いているものということになる。それはその時代のキリスト教のあり方へのラディカルな否定となる。それがたとえば「ビスマルクの宗教と化したキリスト教」への批判である。具体的には、ひとつの「道徳と化した神学」への批判ということになる。オーファアーベックの問題意識はそこにあつたと言つてよい。ラディカルな終末意識によつて規定されていたキリスト教信仰が、「市民的道徳」となり得るわけがないというのがオーファアーベックの主張なのである。元来キリスト教は現世を否定したのであり、キリスト教の知識とは、具体的には「死の知識」であり、それは現世と対立し、「世界を支配することなどできない」知識なのである。

オーファアーベックが言う、いわゆる「ビスマルクの宗教」とは、彼の死後出版となつた『キリスト教と文化』に収録された断片によれば、「この世の知恵や道徳」としての宗教であり、「あらゆるこの世的なものの総体のために求められている宗教」である。つまりビスマルク政権の中で、プロイセン国民として生きていることとキリスト者として生きていることが「まったくの矛盾なく」、またそのような生のための「根拠」を与えるような宗教である。

またこの批判は彼のキェルゲゴール理解の中にも典型的に現れ出ている。同じ『キリスト教と文化』の一つの断片の中で、オーファアーベックは自らの立場とキェルゲゴールの立場の違いについて論じている。すなわちオーファアーベック

によれば、キエルケゴールはキリスト教への批判者を装っているだけなのだという。「その際キエルケゴールはあたかも自分自身の足で立ち、今やキリスト教を目がけて飛びかかりそうに見える。しかし彼はまずキリスト教の内部に足場を固めてからでないとそれをやらない。いずれにしても彼はキリスト教を攻撃してはいないのだ。しかもある意味では彼から攻撃された人々よりも、彼の方が攻撃する権利が少ない位である。キリスト教の悪しき擁護者の方が、論議の余地のない、自分自身の目にさえ議論の余地のない擁護者よりも、キリスト教を批判する権利を依然として持っている」。それに対してオーファーベックは、自分の立場は「キエルケゴールのような、キリスト教を主張していながらそれを攻撃する人とまったく違った立場に立っている、私はキリスト教から離れているが、それを攻撃せずにおく。同時に私は神学者として口を利くが、もちろん神学者にだけはなろうと思わない。キエルケゴールはキリスト教の改革者という逆説的な看板のもとに口を利いている。私はそんなことは夢にも考えない。しかしまたわたしは自分のために役に立っている神学を改革しようとも思わない。私はその空しさをすでにそれ自体として認めている。単にその一時的な完全な腐敗状態とそれの基盤に異議を唱えるのではない。キリスト教を私はさしあたり無条件に放置する」⁽¹⁵⁾ものだといふのである。

確かに後期のキエルケゴールもまた、一道徳になりさがってしまったキリスト教に対する批判を展開した⁽¹⁶⁾。その点ではキリスト教文化批判や現世的な宗教としてのキリスト教批判というオーファーベックの立場と同じ視点を持っている。しかしオーファーベックはキエルケゴールと自らの立場の違いを、キエルケゴールが、なおもキリスト教の再建や改革を願っていたのに対して、自分は「キリスト教」そのものの意味を見出せない点に見ているのである⁽¹⁷⁾。オーファーベックは逆説的な言い方であるが、もつともキリスト教的であるということとは、キリスト教的ではないことだと考えたのである⁽¹⁸⁾。それ故に神学の課題は、真の神学者であることは、「キリスト教の終焉」を宣言することになる⁽¹⁹⁾。しかしその時オーファーベックは、リベラルな神学がイエス神話論のように、キリスト教を幻想として否定するような

ものではないし、また自らキリスト教の外に立っているのでもない（彼のキエルケゴールに対する見方にもかかわらず）。彼は真にキリスト教的であろうとしたのである。またもし人が彼を神学者と呼ぶのならば、神学者として誠実にその任務を遂行しようとしたのである。それは福音はいかなる現世的なものとも結びつくものではないし、国家に承認され、修道院の中に生き延び、あるいはその時代の道徳となることで生き延びてきた、キリスト教はキリスト教とは言えないのだということを語ったのである。

オーファアベックはこの点では、神学史的に見るならば、いわばビスマルクの宗教のドグマティカーである（とオーファアベック自身も考えていた）⁽²⁰⁾ アルブレヒト・リツチュルを批判していると言つてよいであろう。⁽²¹⁾ その点で『キリスト教と文化』を編集したC・A・ベルヌーリが、一九世紀精神史の記述断片集において、ビスマルクに続いてリツチュルについての断片を配置させていることは適切なことである。⁽²²⁾

リツチュルにおいてキリスト教は人間の意志が行う価値評価ということになってしまった。この新カント派に基礎付けられた神学においては神は実践理性の要請となり、キリスト教の言う神的なものは宗教的な価値判断となつてしまつた。⁽²³⁾ それ故にリツチュルは次のように言うことができたのである。「宗教はいかなるものであつたとしても、そこでは人間が崇拜している崇高は精神的な力を助けとして、矛盾の解決が目指されていることになる。この矛盾は人間が自己を自然界の一部として見出すと共に、その自然を支配しようと主張する精神的な人格としても見出すという矛盾なのである」⁽²⁴⁾。つまり宗教は人間が自然に対して、精神として、あるいは道徳的な主体としてある時に、自然に対する優位を人間に与えるというのである。つまりリツチュルにおいては宗教的な言述は価値評価をする意志による判断、すなわち道徳的な領域の事柄となつてしまつたわけである。⁽²⁵⁾

このような神学、あるいは宗教の道徳化が、ビスマルクの宗教に基礎を与えたのであり、同時にニーチェのキリスト教批判を可能にしたのである。オーファアベックのリツチュル批判はニーチェの場合とは異なっているが、オーファア

ベックもまたこのようなキリスト教の理解を批判した。⁽¹²⁶⁾ ニーチェはイエスの福音から外れて単なる道徳性になった姿を「大衆向けのプラトニズム」と語ったが、⁽¹²⁷⁾ オーフアーベックはその点では視点を共にしていると言えるであろう。オーフアーベックによれば福音は現世の道徳的な基盤ではなく、いわば「死の知識」なのである。それはいわば「純粹神学」、あるいは神学という名を否定しての「否定的神学」⁽¹²⁸⁾ の試みであつた。

キリスト教の終焉

オーフアーベックが自らの課題として考えていた第二のことは、「近代のキリスト教に対してキリスト教の終焉を告知するということ」である。⁽¹²⁷⁾ しかしそれは第一の問題と切り離された問題ではなく、ひとつの問題意識の二つの側面なのである。それでは彼はキリスト教の何に終わりを告げようとしたのか、あるいはどのようなキリスト教に終わりを告げようとしたのか、あるいはまたなぜ終わりを告げねばならなかったのか。

彼がキリスト教は本来そのラディカルな終末意識の故に、現世や歴史に関心を持つものではなかったという時に、この現実と、この現実を歴史として認識する見方は、本来そうあるべきではないものを結びつけた、すなわちキリスト教と現世、キリスト教と歴史とを結びつけた誤った立場ということになる。オーフアーベックによれば「キリスト教においては、そのもつとも関心あることがらは、『断念』(Ohnmacht) ということなのである。⁽¹²⁹⁾ すなわち「世界を支配できないという事実」⁽¹³⁰⁾こそキリスト教の最たる関心だということのである。

原始キリスト教が持つてた終末観、すなわち「最後の事柄についての知識」⁽¹³¹⁾は、いわば「死の知識」であり、⁽¹³²⁾この世のものや、世界の支配、あるいは歴史的発展などに興味を持つことはなかったのだとオーフアーベックはいう。「キリスト教とは、キリストとその弟子の信仰」⁽¹³³⁾のことであり、また「それ以外のものをさすことはない」⁽¹³⁴⁾。しかしそれは

現世から断絶されたものであり、また「時間を越えている」ものである。⁽¹³⁵⁾「最初のキリスト教とはあらゆる歴史的なものの否定とある種の超歴史的な世界」の中に「ただ福音」として存在していたのである。⁽¹³⁶⁾「キリスト自身も、キリストが見出した信仰も、キリスト教ということで、歴史的な実存を持つていたとは言えない」⁽¹³⁷⁾と彼は言うのである。それをオーファアーベックは「原歴史」と呼ぶ。⁽¹³⁸⁾福音の歴史化を否定する彼が「原『歴史』」⁽¹³⁹⁾というのは矛盾した表現であるが、彼はここで歴史概念の種類を論じているのではない。またカール・バルトがそうしたように終末論的な概念として用いているのではない。⁽¹⁴⁰⁾オーファアーベックはキリスト教の本来の姿を問い、「過去についていうならば、キリスト教の唯一の場所
は歴史にあるのではなく、歴史以前の歴史、すなわち原歴史」⁽¹⁴¹⁾にあるというのである。それは福音、ラディカルな終末意識と結びついた、現世否定的な福音のことである。それが *Ur-Geschichte* なのである。それ故にここでオーファアーベックが原歴史ということで言ったことは、何かの対立概念であつたり、積極的な意味を持ったものではなかつた。オーファアーベックによれば「非歴史的な概念、基準、そして観察可能性のみが、どのような意味においても歴史的であるとは言えないキリスト教について語ることを可能にする」⁽¹⁴²⁾のである。それ故にもしひとが「原歴史」ということで、それをある種の歴史概念を想定するならば、それは誤りである。原歴史とは元来歴史を否定する概念であるし、オーファアーベック自身が言うように、「歴史以前のいわば胚芽のようなもの」⁽¹⁴³⁾である。

このように考える時に、教会史の開始、あるいはキリスト教の歴史化は、キリスト教の「終わりの開始」であり、福音の生命の終わりを意味することになる。⁽¹⁴⁴⁾確かにキリスト教は今日に至るまでその歴史を展開してきたが、それは「消し去ること」⁽¹⁴⁵⁾も、「跳び越えることもできない」⁽¹⁴⁷⁾が、無意味なものである。そこに存在しているのは、この歴史意識と、すなわち現世と結びついたキリスト教以前のキリスト教、原歴史としてのキリスト教、すなわちあの「胚芽のような」福音が崩壊して行く姿なのである。キリスト教の歴史はこの終わり、あるいは崩壊の進行の歴史ということになる。⁽¹⁴⁸⁾つまりもしキリスト教の歴史ということについて、何ごとかを語るといふことになるならば、それはこの「崩壊」を語る

という点では何らポジティブな面を持たない何かを語るということになる。それ故にキリスト教の歴史とか、啓示の歴史性というようなことはまったく意味のない議論となってしまうのである。

しかしここで注意すべき点は、実は終末論なのである。オーファアーベックがこのように述べる時に、原始キリスト教のラディカルな終末意識、すなわち終末の急接近の意識と、歴史の進行の意識、すなわち発展や将来の意識とは違っていると考えているのである。原始キリスト教の終末「待望」は歴史的（あるいは時間的）な概念ではなく、歴史的な発展段階のことを意味しているのではない。⁽⁴⁹⁾ すなわち原始キリスト教会における「新しい時代という考え方は、要するに現在が滅んで新しい世界がそれに取ってかわるという前提のもとにだけ可能となった」⁽⁵⁰⁾ 考え方なのである。

ここでもう一度オーファアーベックはキエルケゴールとの対比を試みる。それはキエルケゴールの「同時性」の概念との関係である。⁽⁵¹⁾ オーファアーベックによれば、キリスト教の一八〇〇年にわたる歴史は、キエルケゴールが言うような意味で、それを跳び越え、イエスとの「同時性」に生きるといような単純なものではなく、この一八〇〇年の歴史（オーファアーベックによればそれは消滅の歴史という矛盾した言い方で表現されるようなものであるが）は、なおも存在し続けている。彼によればこの歴史を跳び越えたり、消し去ることは神学には不可能なことなのである。なぜなら、キリスト教の神学それ自体がこの歴史と共に、福音とは異質なものとして開始されたからである。⁽⁵²⁾

それ故にオーファアーベックは、神学者としては、この消滅の歴史を福音から区別し、「キリスト教の終焉」をはつきりとキリスト教それ自体に向かって宣言することが必要と考えたのである。オーファアーベックが『今日の神学のキリスト教性』において、また『キリスト教と文化』において展開した、キリスト教の歴史の見方は、この「終焉」を告げるためのいわば準備作業ということになる。⁽⁵³⁾

この点ではオーファアーベックの視点は後にカール・レーヴィットが展開したキリスト教批判と共通の視点を持っている。原始キリスト教から区別される、歴史と結びついたキリスト教、文化と結びついたキリスト教は、既に古代教会に

よって始まり、今日のキリスト教まで続いているものであるが、それは無意味なものとしてそこに存在しているものということになる。⁽¹⁵⁴⁾

オーファアーベックは古代教会におけるこの「区別」のひとつをキリスト教の素朴な「再臨信仰」が「現世的アスケーゼ」へと変質したことのうちに見ている。⁽¹⁵⁵⁾ 彼は「現世的アスケーゼ」は、原始キリスト教が持っていたラディカルな終末待望と歴史とが結びついた形態であると彼は見たのである。⁽¹⁵⁶⁾

この傾向はコンスタンティヌス一世によるキリスト教の公認以後においてさらに明らかになる。キリスト教が国家によって公認されることにより、たとえば殉教が消滅する。それは修道院の「日々の殉教」という考え方に継承されるが、⁽¹⁵⁷⁾ それもキリスト教が現世や世界の文化や道徳と化したことの証明である。⁽¹⁵⁸⁾ 「キリスト教は文化よりも生き残るはずであったが」、実際に起こったのは「文化がキリスト教より生き残る」ということであつたといふのである。⁽¹⁵⁹⁾ この形態はプロテスタント教会にも、とりわけ宗教改革運動が最終的には領邦教会を形成したことの中に見出すことができる。と彼は言うのである。⁽¹⁶⁰⁾ オーファアーベックはキリスト教のこの一八〇〇年間の展開に対して「キリスト教の終焉」を宣言したのである。

イエスの宗教、あるいはビスマルクの宗教

これまで「近代神学から文化を解放すること」と、「キリスト教の終焉を宣言すること」という二つのオーファアーベックの課題を見てきた。これから神学史的な考察の全てが、当時のドイツ・ルター派の社会的機能、あるいはビスマルクの宗教政策という課題へとわれわれを導くことになる。

まず第一にこのような見方は（副次的なことであるが）カール・バルトによって作り出された「原歴史」という言葉

によつて規定されたオーファアベック像とニーチェの思想的朋友オーファアベックという像に修正を要求する。

バルトは既に述べた通り、オーファアベックを「復活の異教的な伝道者」と呼び、(「オーフェベック自身はそうでなかったにもかかわらず」)、彼を「神学者」と見なしたのである。⁽¹⁶⁾そしてそのようなオーファアベックの「根本的な立場を洞察する決定的なもの」として、「原歴史と死についての彼の教説」に注目したのである。しかしこれまでに見てきた通り、「原歴史」という教説はバルトが言うような意味で彼の「根本的な立場を洞察する決定的なもの」であるというのではない。それはオーファアベックの立場を説明するひとつの概念であつたとしても、中心的な概念でも、決定的なものでもない。⁽¹⁷⁾なぜならオーファアベックの議論において「原歴史」の概念は決してポジティブな意味を持つていないからである。それは「何か」を説明する概念ではなく、「何か」が「何かではないこと」を説明するための用語である。それ故にもしひとが「原歴史」の概念を、近代的な歴史概念を克服するものや世界史と救済史という対立図式のもとに、救済史の立場を補強する概念として考えるならばそれはオーファアベックの意図に反する理解ということになるであろう。

またオーファアベック自身は歴史化した、あるいは現世と結びついたキリスト教が、本来のキリスト教から逸脱したものだと言い、また当時のキリスト教の姿を「ピスマルクの宗教」と呼んで批判したのだとしても、それではオーファアベックがそのようにして提示された原始キリスト教の姿に立ち帰ったキリスト教を自らの宗教的な態度として受け入れたかどうかは疑問が残る。⁽¹⁸⁾「原歴史」とはまさに、彼の宗教的な立場を説明する概念ではなく、原始キリスト教の信仰的な態度を説明するための、いわば歴史的な概念なのである。その点ではD・シェロングの指摘は当たっているのである。⁽¹⁹⁾「原歴史」は原始キリスト教の信仰態度の説明、既に述べた通り「何でないか」を説明するために用いられた用語であるから、それをひとがもし「終末論的な概念」とするならば、それもまたこの概念の意図に反する用い方ということになるであろう。

さらに、一般的な印象として述べられているオーファアーベックとニーチェとの関係について、われわれはよく考えてみなければならないであろう。確かに彼等は一八七〇年に既に出会っており、パウマン家に共に住むことになっていた。そして良く知られているとおり、また本論でも指摘した通り、一八七三年にはニーチェの『反時代的な考察』の第一編とオーファアーベックの『今日の神学のキリスト教性について』が相次いで、しかも同じフリッツェ書店から出版され、この合本をニーチェが作ったことも既に述べた通りであり、一般には両者のシュトラウス批判の一致について言及される。しかし本論で指摘した通りに、それはどこまで同じ思想的な態度であるのかはなお疑問の残るところである。

また一八八九年になってニーチェの発病後、トリノからバーゼルに連れ帰り、入院の手続きをとったのもオーファアーベックであり、ヴァルター・ベニヤミンが『ドイツの人々』の中でその手紙を印象深く引用しているように、この病気の『ツアラトウストラ』の著者がギムナジウムのドイツ語教師になることで、精神の均衡を保つように進めたのもオーファアーベックである。⁽⁶⁶⁾そしてオーファアーベックがニーチェのキリスト教批判に学問的な根拠を与えていることも知られている。しかし両者の関係は一般に考えられている程緊密なものでも、一致したものでもないことはこれまで本論が指摘した点であり、キリスト教批判に関して言うならば、オーファアーベックの関心は「道徳」に留まることなく、またその主眼は、その「起源」と、キリスト教宗教と現世の関係という、より根源的な問題へと至っていたということであろう。

しかし既に述べた通り、本論はバルトとオーファアーベック、あるいはニーチェとオーファアーベックという問題設定ではない仕方、オーファアーベックの思想の意図を明らかにすることを試みたのである。既に述べたような仕方、すなわち「近代神学から文化を解放すること」と、「キリスト教の終焉を宣言すること」という二つの点にオーファアーベックの思想的な意図が要約できるとするならば、この彼の思想はどのように評価されるべきなのであろうか。この点が問題である。

これまでの考察において明らかになったことはオーファーベックのこれらの議論が彼の終末理解、とりわけ原始キリスト教の終末理解と関係しているということである。彼によれば原始キリスト教の緊迫した終末論は、現世や文化、そして道徳への関心とは相いれないものである。それ故にオーファーベックは原始キリスト教の終末待望と今日のキリスト教の未来待望とは根本的に異なつたものであり、ここに今日のキリスト教の根本問題が存在しているということになるのである。それ故に彼において終末論は批判原理となつてゐる。「再臨待望」から「禁欲的生活」、「殉教」から「修道生活へ」、「現世否定」から「キリスト教国家の成立」、「終末論」と「道徳」、「黙示文学のビジョンの喪失」、「ビスマルクの宗教」として、あるいは「市民宗教として」のキリスト教批判等は、すべてこの「終末論」、あるいは「神の国」という批判原理に依存した議論である。確かに原始キリスト教のラディカルな終末待望は古代教会史家としてのオーファーベックが文献学的な成果として指摘した通りの性格を一方で持つていたのであり、またA・リッチュルへの批判もまた、市民道徳と化したキリスト教を神の国の思想との対比で批判した点は、神学史的には意味深いことである。¹⁰⁸

このようなキリスト教理解の実践的な帰結こそがオーファーベックのビスマルク批判であつたと言つてよい。これまでにオーファーベックの神学についての考え方は既に見てきたようにバルトによる彼の理解に規定されたり、ニーチェの文脈で理解させてきたが、ビスマルクとの関係で彼を理解することはなかつたであらう。しかしそれは前二者の視点よりも、彼の思想をより良く解明し得るものであらう。オーファーベックは具体的な政治政策や教会政策に関わつたということではなく、むしろそのような舞台から遠く離れた場所にいた。しかし彼のリッチュル学派批判の全ては、その時代の精神的・政治的文脈という視点から考えるならば、ビスマルクの宗教と化したドイツ・ルター派への批判ということになる。彼が原始キリスト教について、また全教会史について論じる時に、そのことは常に彼の念頭にあつたことである。オーファーベックが、断片的な記述ではあるが、ビスマルクと古代教会のエウセビオスとを結びつけて考え

ているのは、ビスマルクによるキリスト教の市民宗教化と、エウセビオスの帝国神学によるキリスト教の神の国の宗教からローマ帝国の宗教への変質を同質のものと見なしているからであろう。それ故に彼は原始キリスト教の現世拒否的な態度について論じた後に、キリスト教の終焉についてセツトで論じ、同じ論法を持つて、リッチュルのキリスト教理解について論じた後に、「ビスマルクの宗教」についてセツトで論じたのである。そしてそれは「イエスの宗教でもないのみならず、キリスト教でもなく、それはビスマルクの宗教なのだ」と言うことができたのである。

オーファアーベックの神学的立場は当時の神学の中ではマイノリティーであったが、その神学的な立場は、明らかにビスマルクの宗教政策へのアンテ・テーゼである。その批判の根拠は、キリスト教の本質に照らしてみても、その時代のプロテスタンティズムは、キリスト教的ではない、というものである点で、ビスマルクをめぐるもうひとりの神学者ハルナックと対照をなしている立場である。

四 ハルナックとビスマルク

リッチュル学派としてのハルナック、あるいはテオドシウスとアドルフ

アドルフ・フォン・ハルナックは、一八五一年五月七日にドイツの教会史家テオドシウス・ハルナックを父にドルパトに生まれている。⁽¹⁹⁾父ハルナックはロシアのペテルブルクの出身で、幼少期にヘルンフト兄弟団やJ・E・ゴスナーの影響を受けている。彼はドレパトとドイツの諸大学で学んだ後、ドレパト大学の員外教授、正教授を歴任し、ある時期はエアランゲン大学の客員教授としてルター神学（とりわけルターの神学に基づいた実践神学）について講義してい

る。彼の専門は教会史であつたが、実践神学の教授を兼任していたことからわかるように、その学風は現実の教会制度の改革や刷新という問題意識をもつた神学者であつた。後に子ハルナツクはそのような歴史研究のあり方を批判することになるのであるが、父ハルナツクは堅固なルター主義者であつた。そのルター主義は、ルター派の伝統ではなく、ルターそのもののへの立ち返りを主張するものであつた。そのような主張の背景には、彼が当時の国教会制度を批判し、教会の国家からの独立を主張し、彼独自の教会論（彼の言葉でいえば「自由教会論」）になるが、これは今日国教会の対立概念として考えられている自由教会とは違う）を展開していたという事情がある。

彼は一八七七年に初版が出た『実践神学』（全三巻）⁽¹⁰⁸⁾の中で、ドイツのルター派が、ルター自身の意図に反して、領邦教会化したことを批判し、それによつてキリスト教がいわば「国民の宗教」ないしは「国民の道德」になつてしまつて、いることを批判している。彼が主張したことは新約聖書、そしてルターの神学の中にあつた、「神の国の福音そのもの」、あるいは「宗教の独自の領域」というものの確立であつた。この点で父ハルナツクは、神学の倫理学化、あるいは福音の市民道德化、「ビスマルクの宗教としてのキリスト教」⁽¹⁰⁹⁾の創設者であつたアルブレヒト・リツチュルと対立していたのであつた。リツチュルとハルナツクとの論争は有名であり、彼のもうひとつの主著『ルターの神学』（全二巻）⁽¹¹⁰⁾はそのような彼の当時のルター派教会における立場がその背後にある書物である。

父ハルナツクの天職であつた教会史研究は子ハルナツクへと受け継がれたのであつたが、その方法論や立場は大きく異なつていた。子ハルナツクはその父がルター派の解釈をめぐつて激しい論争を展開したA・リツチュルの立場をむしろ継承したのであり、彼はW・ヘルマンと並んでリツチュル学派の重臣のひとつとなつたのである。⁽¹¹¹⁾

子ハルナツクの教会史家としての仕事は多岐にわたつたが、とりわけ古代教会の研究においては多くの業績を残した。彼の研究はグノーシス主義の研究にはじまり、マルキオンの研究に終わったが、その間に有名な『教理史教本』（一八八五〜八九年）、『古代キリスト教文学史』（一八九三〜一九〇四年）、『初期三世紀におけるキリスト教の伝道と伝

播』(一九〇二年)等の大部の著作を発表している。¹⁷⁾

それではハルナツクの神学的な立場を規定することになったリッチュル学派とはいかなる立場の神学なのであろうか。そしてその立場はハルナツクの教会史の研究にどのような影響を与えることになったのであろうか。

アルブレヒト・リッチュルとその学派の神学

a. 形而上学批判

一九世紀後半のドイツ神学を規定することになるリッチュル神学を生み出した思想的な状況は、ある意味で豊かな宗教性を持ったドイツ・イデアリスムスの衰退と学問領域における実証主義的な傾向の台頭である。実証主義の台頭による形而上学批判は当時の風潮でもあったが、それはリッチュルとその学派においてもその思想の顕著な傾向を形成することとなった。

リッチュルのめざしたものは、哲学のみならず神学も自然科学に見本をとるような実証主義的な研究方法を取る中で、宗教の、あるいは宗教的経験に固有な領域を守るということであつた。つまり神学はそこに内在している形而上学的要素を捨てることで実証主義からの批判を免れることが可能であるとリッチュルは考えたのである。パネンベルクがいうように「アルブレヒト・リッチュル以来のキリスト教神学は」、そのために「形而上学に対して一線を画し、またいわゆるキリスト教のヘレニズム化以後の神と人間に関するキリスト教の教説の歴史に波及してきた形而上学的な影響から、キリスト教神学を純化することを基本方針としてきた」¹⁸⁾のである。つまり「純粹神学」の主張であり、この傾向はカール・バルトにおいてもつともラディカルな仕方で見え出る。

他方で神学からの形而上学的ものの除去は、単に実証主義からの批判に対抗するばかりではなく、神学は単に世界認

識の段階に留まるべきではなく、純粹に宗教的な要素の上に確立されるべきだというリッチュルの考えに基づいていたのであった。彼によれば純粹に宗教的な要素は、古代教会におけるギリシア的な神概念の受容によって、いわゆる形而上学的な神概念と結びつけられてしまったものである。アドルフ・フォン・ハルナックの有名な「ヘレニズム化」の命題もこのようなリッチュル学派の線上においてその意味を理解することができるわけである。

リッチュルは古代教会における哲学的な神概念の受容によつて生じた神思想の中には、それ故に宗教と理論的な世界観とが共存しており、純粹に宗教的な要素の回復のためにこの「形而上学的な偶像」⁽¹⁶⁾を神学の中から取り除くことを試みたのであった。それ故にリッチュルは次のように述べることでできたのであった。「形而上学にとつて福音のいう神とはまさに自己矛盾であり」⁽¹⁵⁾、あるいは「それは詭弁」⁽¹⁶⁾である。それだけではない。もし神学において形而上学的な要素をなお残存させるというのならば、それは「啓示宗教としてのキリスト教の中に形而上学を不法侵入させることになつてしまふ」⁽¹⁷⁾とさえ言うのである。

このようなリッチュルの態度は確かに、当時の形而上学への批判的な傾向の影響という面もあるが、神学史の領域においていうならば、やはりリッチュルとその学派の神学的な立場を特徴つける傾向といふことができるであらう。といふのは近代神学はフリードリッヒ・シュライエルマッハーの段階では、經驗的な学としての神学と思弁的な学としての形而上学は、矛盾しない仕方で両方展開されているからであり、またシュライエルマッハーの思索の苦勞もそこにこそあつたからである。

b. 価値判断の神学

H・R・マックスントツシュはリッチュル及びその影響を受けた神学の立場を「価値判断の神学」と呼んだが、それは基本的には正しい見方である。⁽¹⁸⁾ エルンスト・トレルチもまた同じような視点を持つてリッチュルの思想を位置付けて

いる。⁽¹⁷⁾ リッチュルは宗教的認識の問題をこの価値判断に委ねようとしたのである。確かに神学におけるこのような方向性は良く知られているように、リッチュルよりもW・ヘルマンに依存するものである。パネンベルクが指摘するように神学の倫理学的基礎付け、あるいは道德化と独自の性格は、リッチュルよりもヘルマンによつて体系化されたという面を持つてゐる。すなわち「ヘルマンはこの立場の古典的代表者であり」、「この独特の性格はリッチュル学派の展開に持つてゐる影響を及ぼし続けた⁽¹⁸⁾」のである。

確かにヘルマンの『世界認識と道德との関連における宗教』は「組織神学の基礎」という副題を持つことから明らかな通り、彼はキリスト教信仰を道德の領域と結びつけた。それ故にヘルマンは次のように言うことができたのである。「もし宗教的な信仰が全体として道德の人間性というべきものに相当する精神的な生活形態として証明できないなら、そのことの教義学的な証明は不可能であろう⁽¹⁹⁾」。ヘルマンはそれによつて神学的な事柄の証明を、論理的な意識によつてではなく、道德的な意識という基盤の上において確立しようとしたのである。⁽²⁰⁾

ヘルマンは、道德と宗教との相互補完ということを考えていたとしても、一般的に言われているように、宗教と道德とを一致させようとしたのではない。なぜならヘルマンはカントのように宗教的な経験の起源を人間の道德性に求めたのではなく、歴史的啓示の中に求めたからである。つまり「われわれの信頼する神の啓示は、その生涯の働きにおける人間イエス⁽²¹⁾」なのである。しかしこのイエスの人格、すなわちヘルマンの言う「イエスの内的生⁽²²⁾」において啓示された神の啓示は、「道德的な意識によつてその真理性を確認されねばならない」とヘルマンは考えたのである。⁽²³⁾ それ故にヘルマンは啓示の理解は道德的な意識がもつ生命力に依存していると考え、「キリスト教の啓示の本質は彼の道德的な權威と、それとは区別できない関係にあるわれわれに対する神の関大な愛の中にある⁽²⁴⁾」と述べたのである。あるいは「神が自らをわれわれに示すことができるのは、まさにわれわれの道德的な戦いの中で、自らをわれわれが確かに内的に服従する力として示すことによつてである⁽²⁵⁾」と述べることもできたのである。しかしその場合でもヘルマンが「宗教

的な行為の前提」は「人間の道徳的な姿勢であり、あらゆるものが神において善に従うべきであることを認めることである」というのが、なおも前提されているのである。なぜなら「道徳的要請がわれわれ自身に要求する道徳的な意識は個人的な経験において把握されたイエスの人格の歴史的出来事と力とによつて」^⑧補われねばならないと考えていたからである。

リッチュルはこのようなヘルマンの立場を受けて、彼の『義認と和解』を第二版と第三版において修正している。しかし宗教的な認識と理論的な認識の区別という視点においては一貫していた。彼はさらに随伴的な価値判断と独立的な価値判断をも区別し、最終的には後者にはこの独立的な価値判断に倫理的認識と宗教的な認識とを従属させたのである。「宗教的認識とは、人間の世界に対する態度に関係し、快、不快の感情を引き起こす独立的な価値判断において作用する。その場合人間はこの快、不快の感情において神の助けによつて癒される世界に対する支配を享受するか、あるいはその目的に対する上の助けを欠いて苦しむかを経験する」^⑨。その場合宗教的な認識は自己の価値と明らかに結びつけられているのである。自己の感情の要求を満足される精神的な支配に対応するのが宗教的な認識ということになる。リッチュルとその学派においては神は実践理性の要請として、あるいはキリストの神性制は宗教的な価値判断として理解されるようになったのである。それ故にリッチュル自身は「およそあらゆる宗教はそこでは人間が崇拜している崇高な精神的な力を助けとして、矛盾の解決が目指される。この矛盾とは人間が自らを自然界の一部としてと同時に、自然を支配使用と主張する精神的な人格としても見出すことができるという矛盾である」^⑩ということができたのである。神はまさに人間の自己肯定の表現となる。また宗教は人間が道徳精神として自然に対する優位性を獲得しようとするときの保証となった。

c. イエスと神の国

神学の倫理的な基礎付け、あるいは道德化というリッチュルの特徴は、そのキリスト論において顕著な仕方が登場する。リッチュルはキリストの神性は理論的判断ではなく、その人格に関する限り価値判断の対象であると考えた。それ故に「キリストの神性の問題の神学的な解決は、キリストの共同体の形成における人類の救済のためのイエスの業にその基礎が求められる」⁽²⁹⁾とリッチュルは考えたのである。彼によればこのキリストの業に基づいたキリストの神性の基礎付けは、宗教的な判断というよりは倫理的な判断に依存している。キリストの業は神の国の建設ということであり、そのためにあらゆる苦悩に耐えたのである。この「恩恵と真実」とがこの倫理的な判断に宗教的な判断を付加したとリッチュルは考えたのである。

リッチュルにおいてはイエスのラディカルな、そして緊迫感をもった終末論は、倫理的な神の国へと置き換えられている。神の国は現世否定的な性格を持つどころか、現世的で倫理的な目標となる。それによってキリスト教自体も原始キリスト教における現世批判的な性格を失い、ブルジュア的な文化理解やリッチュルの場合ならばドイツ市民としてのあり方と結びついたものとなる。イエスの贖罪もリッチュルによれば人間の宗教的な罪意識という条件下で意味を持つものとなったのである。

キリスト教の本質

このようなリッチュル学派の立場はアドルフ・フォン・ハルナツクの教会史研究に大きな影響を与えたと言つてよいであろう。彼はこの立場のラディカルな具現化を学問的にも、政治的にも遂行した神学者だと言つてよいであろう。

既に述べた通り、ハルナツクはその生涯の中でさまざまな論争に巻き込まれたが、そのいずれも彼の学問的課題であったプロテスタンティズムとヒューマニズム、あるいは宗教と社会、教会と文化、学問と神学の間の対立の調停という課題と関係している。もつとも良く知られているのが、彼の有名な『キリスト教の本質』が出版されたことによつて生じた諸論争であらう。¹⁹³

ハルナツクの『キリスト教の本質』は一九〇〇—一九〇一年の冬学期にベルリン大学で行なわれた講義がもとになっている。この講義は、記録によれば神学部 of 学生のみを対象にしたものではなく、全学部 of 学生たちに開放されたいわば教養科目における「必修講義」の類であつたという。当時のベルリン大学では、毎年数科目のこのような講義が用意され、学生たちが学部の枠を超えて、履修していたといい、ハルナツクの講義は多くの学生たちで溢れていたという。もつとも当時の学生たちがこの講義を理解し、またこの講義に魅惑されたのかどうかは疑問である。それはトーマス・ヒュープナーが言うように、¹⁹⁴後に作り出された神話の類であるのかも知れない。しかしこの講義は速記され、ハルナツクの許可を得て出版されると、大変な数の読者を集め、既に述べたように諸外国語に翻訳され、神学書としては異例の売れ行きを示したことは確かである。

このような売れ行きを示したのは、当時の人々が「キリスト教の本質」についての問いを持つており、またそれについての答えを求めていたからであらう。「キリスト教の本質」(Das Wesen des Christentum)は英訳すると「キリスト教とは何か」(What is the Christianity?)となるが、まさに人々は「キリスト教とは何であるのか」を知りたいと考えていたのであらう。そのように人々が考えるようになったひとつの理由は、当時心理学や歴史学を方法を使った「キリスト教本質論」が流行し、それまで何の疑いものなく、また考えてみたこともなかった「キリスト教とは何か」という問題について、新たな意識を持つて問うことを促すようになったということが考えられる。ハルナツクがそのような問いに答えようとしていたことは彼が「七万部となる重刷への序文」の中で、彼自身が「この書物は出版された当時の精

神的な状況と結合している」と述べている通りである。¹⁹⁾

二重の福音

ハルナックが主張したことは何であつたのか。われわれはここでいわゆる「二重の福音」という言葉を思い出すべきであろう。ハルナックの『キリスト教の本質』は二つの部分から構成されている。¹⁹⁾第一部では「福音」について、すなわちイエスの宣教について論じられ、¹⁹⁾第二部では「歴史における福音」、すなわちこの福音の歴史的な展開について論じられている。¹⁹⁾このような構成それ自体が既にハルナックの立場をよく示していると言つてよい。なぜならその当時の教会の教義学によれば、「福音」というのは、イエスの宣教それ自体ではなく、十字架につけられ、復活した神の子やキリストについての教説のことであつたからである。それに対してハルナックは、福音とイエスの「宣教」とを結びつけたのである。つまり彼によれば福音とはイエスが宣教した事柄であり、それは「神の国とその到来、父なる神と人間の靈魂の無限の価値、そしてより優れた義と愛との戒め」である。それ故にハルナックによれば福音というのは、それまでの教会が言つてきたようなものではなくて、彼の有名な言葉を用いるならば、「御子ではなく、御父のみが、イエスが告知したように福音に属する」¹⁹⁾のである。

この考えは人々を驚かせた。確かに彼は「この御父に至る道はイエスである」と述べてはいるものの、それまでの伝統的なキリスト教の考え方とは大きく異なつていた。ハルナックによれば、教会の教義学がイエスの十字架や復活、また勝利者キリストや救済者の業を福音と呼んでいるのは、教会が後期古代と中世の世界観と人間観によつて支配されてしまつていたからということになる。すなわち超自然的世界と自然的世界、神的世界とサタンの世界という世界観である。彼はそのような世界観の中に置かれた福音のあり方を「福音のギリシア化」と呼んだ。²⁰⁾イエスの告知した事柄はこ

のような世界観の中で解釈され直されてしまったのであり、イエスはこのサタン的な世界に勝利し、この自然的な世界に勝利する力の源泉とされるようになったとハルナツクは言うのである。それ故に救済とはこの自然的な世界からの解放であり、キリスト教は「イエスの勝利とイエスとの交わりによって、サタン的なものの支配から引き離され、彼の再臨と、この世の究極的な変貌を待ち望む人々の共同体」⁽²⁰⁾となったと彼はいうのである。

しかしハルナツク自身はそのようなキリスト教理解を否定した。このようなキリスト教は、キリストに対する信仰であり、イエスの宣教はあまり重んじられていないのであり、そのような態度は既にパウロにおいて生じてしまっている。と彼は考えた。彼がそれに対して提示したのは、「超自然的な世界と自然的な世界」との対立という世界観に規定されたキリスト教ではなく、「自然的生と倫理的な生」との対立の中にあるキリスト教である。それ故に信仰にとって重要なことは、「すべての人間の魂の価値」であり、イエスが教えた「父としての神の認識と優れた義と愛の意識を持つこと」⁽²⁰⁾なのである。ハルナツクは次のように述べた。「重要なことは究極的な救済ではなく、愛であり、愛を源泉とする新しい義である」⁽²⁰⁾。

ハルナツクがイエスの福音と教会の教義学との差異に注目したことは確かに重用なことであつた。しかし問題はハルナツクが、彼が見出したイエスの福音と彼の時代のキリスト教とを直接結び付けてしまったことであろう。いや逆であろう。彼は彼の時代の市民道徳化されてしまったキリスト教、すなわちリッテル学派のキリスト教に適応する使信をイエスの福音の中に読み込んでしまったのである。それ故に彼は次のように言うことができたのである。「神の国は、個々人に来たり、その魂のうちに入り、魂がそれを捉えることによって到来する」⁽²⁰⁾。「外面的な世界史的な意味における劇的な転換というような考えは消えうせ、あらゆる外的な将来への希望もなくなっている。大切なことは天使や悪魔ではなくて、神と魂、魂と神とである」⁽²⁰⁾。

ビスマルクの宗教としてのリッチュル学派のキリスト教

ハルナツクの生涯は日本で考える神学者のイメージと大きく異なっている。もちろん彼の活躍の舞台の中心はベルリン大学神学部であり、「類まれな偉大な教会史家」⁽²⁰⁶⁾であり、「他の追隨を許さぬ学問的エリート」⁽²⁰⁷⁾であり、「資料の扱いの巧みさと厳密さにおいて飛びぬけた力量を持った歴史家」⁽²⁰⁸⁾だったが、同時に彼は王立図書館の館長であり、カイザー・ヴィルヘルム学術振興財団（現在のマックス・プランク研究所の前進）の初代の理事長でもあった。⁽²⁰⁹⁾現在の日本で神学校の教授が国立国会図書館の館長になったり、日本学術振興会の会長になることは考えにくいし、またそのような実力を持った人もいないであろう。

しかし、ハルナツクがこのような立場に置かれていたことと彼の専門的な神学者としての業績の評価とを単純に結びつけることはできない。そのような見方がないわけではないが（たとえばトゥリルハス）⁽²¹¹⁾、それは根拠のない主張である。確かに彼は優れた学者であつたが、ハルナツクがこのような要職を歴任したことの理由は、彼の学問的な力量のみならず、当時のドイツにおけるプロテスタント教会、とりわけルター派の置かれた立場を考える時に了解することができであろう。⁽²¹²⁾すなわちドイツにおける国民教会体制とビスマルクによるいわゆる「小ドイツ政策」⁽²¹³⁾との関係である。そしてハルナツクの立場は、そのような関係において用いられるのものにもっとも適した関係だつたのである。

この時代のドイツ・プロテスタンティズム、とりわけルター派の問題点をもっともよく見抜いていたのは「バーゼルの友情」呼ばれた哲学者フリードリッヒ・ニーチェと神学者フランツ・オーファーベックではないだろうか。ニーチェは「真のキリスト教徒とはイエスだけだ」といい、オーファーベックはドイツ・ルター派を「ビスマルクの宗教」と呼んだが、それは市民宗教になりさがってしまった当時のドイツ・ルター派教会への辛辣な批判でもあつた。⁽²¹⁴⁾

こう考えてみたらよいであろう。イエスの福音はラディカルな終末論、すなわち神の国の急接近によつて特徴付けられていた。そこから「何を着ようか、何を飲もうかと明日のことでは思い煩うな」と言われるような現世否定的な態度が生じることになる。ニーチェやオーファーベックはこのような「神の国」の急接近という意識に基づいたイエスの福音と市民の道徳と化した当時のドイツ・ルター派との差異を指摘しているのである。確かに当時のルター派は、来るべき神の国というラディカルでトータルな終末論を忘れて、キリスト教という名の市民道徳になりさがつていた。「善いドイツ市民であること」と「善いルター派の信者であること」は矛盾しないどころか、同じ意味であつた。それが典型的に現われ出ているのがアルブレヒト・リッチュルの神学であり、彼は神の国を、来るべき異様な出来事としての終末論としてではなく、道徳的目標として解釈したのである²⁵。

イエスの教えはこの時代の市民道徳となつてしまい、ルター派はこの国の公共宗教となつてしまった。神学者ハルナックが当時の要職を次々と歴任することになつたのも、当時のルター派がドイツで担つていたこのような地位と事情によるものであつた。

しかしだからと言つてハルナックが他方で当時の教会当局と政府との両方にとつて好ましい人物であつたかと言へばそうではない。彼の考えや立場は政治的には便利なものであつたが、当時の教会にとつてはそれほど受け入れやすいものではなかつた。それは彼の政治的な立場のためではなく、彼の学問的な主張のリベラリズムの故であつた。たとえば彼がベルリン大学神学部教授に就任するにあつては、ベルリンのプロテスタント教会評議会の保守派の反対に合²⁶い、州評議会の動向を気にした文部省はハルナックの人事を進めることを一時中断したほどであつた。この人事は結局は宰相ビスマルクが閣議において強力な影響力を発揮することで、通過することになった。この出来事に象徴されるように、ハルナックの登場の背後にはビルマスキによる「小ドイツ」的な考えによるドイツ統一という政治的なプランが存在していたのである²⁷。それは事実上カトリック地域の排除を意味していた。ハルナックはいわばビスマルクの政策を

宗教的な側面から支える「御用神学者」であつた。そしてそれを可能にしたのが彼のリッチュル学派の神学者としての自己規定であつたというべきであらう。そこでは「神の国の福音の道德化」と「イエスの福音の市民宗教化」が起つていたのである。

五 「市民」なのか、「寄留者」なのか

ハルナックとオーファーブックというまったく異なつた神学的な立場を明らかにし、それらがビスマルクの政策をどのように見ていたのか、という点を検討した。それはビスマルクの宗教政策や宗教的な立場への批判や検討というよりも、実際は当時のプロテスタンティズムへの批判的検討であつた。一方はその神学的な帰結の故にビスマルクの政策を受け入れることができなかったプロテスタンティズムであり、他方はビスマルクの政策を受け入れ、それを積極的に推進することができたプロテスタンティズムである。前者はマイノリティーであり、後者は当時のマジョリティーであつた。そこで問題となつているのは、実は「キリスト教とは何か」という古くて新しい問題なのであり、ビスマルクの問題はその表面的な事例に過ぎない。それ故に最後に両者の立場について比較し、検討してみた。そのために以下の二つの視点をこの議論に導入することにしよう。ひとつは終末論の視点であり、もうひとつは終末論ともその根底において関連しているが教会論の視点である。

終末論と受肉論

ハルナックとオーファアベックの思想を検討するための第一のリトマス試験紙は「終末論」である。

オーファアベックの思想の根底にあるのは独得な終末理解である。彼が一方で「近代神学から文化を解放する」と言い、他方で「キリスト教の終焉を宣言する」という時に彼の終末理解が明らかになる。前者の問題においては、原始キリスト教の終末論の内容それ自体が問題になっているのである。すなわちイエスの神の国の到来という意識に基づいた原始キリスト教の終末論は、当然現世否定的であり、文化と結び付く類のものではないという認識である。後者においては、キリスト教という制度化した教会への批判であり、イエスが教えたのは神の国の福音なのであり、国教会と化した「キリスト教会」ではなかったという批判である。いずれもが終末論からの批判である。この意味ではオーファアベックはリッチュル学派の全盛期にあつて、イエスの終末論の意義を認識していた類まれな神学者であつたと言ふべきであらう。カール・バルトが『ロマ書』を執筆、改定する中で出会つたオーファアベックとはこのような終末論的な神学者としてのオーファアベックであつたのであり、宗教史学派の教義学者としてのエルンスト・トレルチがオーファアベックの思想の特徴として気づいていたことも、この終末論に他ならない。トレルチもまたW・パネンベルクの指摘によれば、リッチュル学派の時代に神学における聖書的な終末論の意義を認識していた数少ない人物だったのである。

しかしオーファアベックの思想の中に見られるような終末論の前面化は、同時に古代教会において、終末の遅延の後、キリスト教神学がその意義を今一度認識するようになった受肉論の重要性を脇に追いやることになった。終末論は確かに現世を否定する。しかし原始キリスト教において重要な意味を持っていた受肉の教説は、神の子の受肉であり、人として生まれた神の子の問題であり、それはこの世に「来られた」神の子の問題なのであり、この点で、受肉論は、

終末論とは違つてこの世の意味を否定しないどころか、この世を問題にしているのである。

オーファアーベックの思想には終末論の過度な強調の故にこの受肉論の意義が欠落していると言つてよいであろう。彼の *Kirchenlexicon* の資料を見ても、そこには「受肉」の項目はない。その欠落が、それは彼の宗教的な態度とは別に、彼の原始キリスト教理解のバランスを崩すことになつていないであろうか。すなわちこのバランスの欠如は原始キリスト教の理解を一面化し、それに基づくキリスト教の性格の理解や批判、また文化と結びついたキリスト教への批判にも偏りがあると言わざるを得ない。キリスト教には終末論と受肉論との両方の線があるはずである。このバランスの欠如は、一方で当時のキリスト教、とりわけ、ドイツ・ルター派の問題点、すなわちイエスの宗教との乖離という問題を鋭くえぐり出して見せることになつた。それが、具体的にはビスマルク批判となつて表れ出たのである。しかしこの批判は既に述べたように受肉論の欠落の故に「形成」的な要素がなく、中間時に生きる教会やキリスト教についての視点が欠落してしまつているのである。それ故にビスマルクへの批判も、政策的にはならなかつたのであつた。

他方でハルナツク及びリツチュル学派においては、逆に終末論の欠如、ないしは終末論の倫理化が見られるわけである。ハルナツクが『キリスト教の本質』で提示した福音理解はまさに終末論の倫理化に他ならない。これがハルナツクの思想の問題点であつた。それを受肉論の強調ということはできないが、そこでは現世における倫理ないしは道德として「宗教」が現世否定としての原始キリスト教の神の国理解と対立している。

確かに聖書の中に既に、終末の遅延に対して、神の国の到来までのキリスト者の生き方を教える個所があり、そこには信仰的な美德としての道德や倫理が語られている。そこには神の国の到来の「既に」と「未だ」という図式のもとで生き方が既に示されている。しかしビスマルク体制を支える宗教としての当時のプロテスタンティズムには、「既に」と「未だ」の緊張感ないしは逆説性が失われており、聖書的な、あるいは黙示文学的な終末論が欠如していることによるキリスト教的な神の国思想の変容が生じていると言つてよいであろう。それはオーファアーベックとは逆の強調から起

こつた神学の問題性の典型的な例であろう。そこでは、宗教が過度に政策的になり、超越的な神の国のモチーフが失落してしまう。それがハルナックがビスマルクにとって必要とされた理由でもあり、同時にその宗教性の問題点でもある。

教会論

終末論と受肉論の問題は最終的には教会論の問題へと至ることになる。リッテュル学派へのオーファーベックの批判は国教会と化したキリスト教に対する批判であることは既に何度も述べてきたことである。それを具体的な文脈に言い表したのがビスマルク体制批判であつた。それはビスマルクだけではなく、当時のドイツ・ルター派への教会政治の指導者、または神学者への批判だつたのである。もしバルトとオーファーベックの関係を意識し、バルトのハルナック批判を改めて見るならば、両者の往復書簡に現れた神学のタイプの齟齬はこの教会論問題に根本的には起因するということになるであろう。

既に述べた通り教会は、神の国ではなく、神の国の「先取り」、あるいは「暫定的な」前味である。このように考える時に教会ないしは、キリスト者の性格が明らかになる。ハルナック・リッテュルの神学ないし教会は、聖書が示す黙示文学的な神の国のリアリティーが後退した分、「市民」としてのキリスト者という性格が前面に出ることになる。この必然的な帰結が帝国期のドイツ・ルター派であつた。このような社会システムの成立には神学的な神の国解釈が根本にあつたと言ふことができるであろう。そして神の国が倫理化、あるいは市民道德化される必然性が神学の中に既にあつたのである。それがハルナックの神学であつた。

他方でオーファーベックの線で行くならば、教会は神の国を待ち望む団体として、この世のものに価値を置くのでは

なく、またこの世を肯定するのではなく、この世界では聖書が言うように「旅人」として、あるいは「寄留者」として生きて行くことになる。せいぜいそれは「自由教会」として（国教会ではなく）生きて行くことになる。

両者の神学の帰結は「市民」か「寄留者」であるか、という教会論的な問題へと至るのである。しかし終末論と受肉論の関係はこの両者を二者択一するのではない道をキリスト教に提示しているはずである。それがハルナックとオーフアーベックの神学を検討することの先に約束され、提示されている神学のあり方である。それは神の国の到来まで「中間時」という教会が置かれた現実を強く意識し、「寄留者」であることを自ら告白しつつ、「寄留者」としてこの社会に生きている教会である。それは、この二人の神学者の視点をふまえた上で、さらに今日、われわれが取り組むべき重要な課題である。

注

- (1) この時代についての見方については Hans Rosenberg, *Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa*, Frankfurt 1976 (2. Aufl.) を参照のこと。
- (2) いわゆる第二帝国の社会学的な分析については Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Stuttgart 1959 (2. Aufl.) を参照のこと。
- (3) ビスマルクの政策及び帝国についての考え方については Hans-Ulrich Wehler, *Bismarck und der Imperialismus*, München 1976 (4. Aufl.)。あるいは Gangolf Hübinger und Wolfgang J. Mommsen, *Intellektuelle im Deutschland Kaiserreich*, Frankfurt a. M. 1993; W. J. Mommsen, *Das Ringen um den nationalen Staat*, Bd. I: *Die Gründung und der innere Ausbau des Deutschen*

Reiches unter Otto von Bismarck, 1850-1890, Frankfurt a. M. 1993 を参照のこと。

- (4) 飯田芳弘『指導者なきドイツ帝国』（東京大学出版会）および Charles S. Maier, Bonn ist doch Weimar: Informal Reflections on the Historical Legacy of the Federal Republic, in: Andrei S. Markovits (ed.), The Political Economy of West Germany: Modell Deutschland, Praeger Publisher, New York, 188ff.

- (5) Vgl. Wolfgang J. Mommsen, Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich, Frankfurt a. M. 1990

- (6) Mommsen, aaO, 1993

- (7) ビスマルクは最初は自由貿易政策を支持していたが、一八七三年にはじまる経済恐慌に直面して、いわば彼の体制の支持基盤である重工業ブルジョアジーと反封建的ユンカー階級との同盟の要求に答える形で保護関税政策へと転じたのであった。

- (8) Mommsen, aaO, 1993

- (9) 一八六六年にビスマルクが国家主義的なスローガンをかけ、ドイツ統一を旗印にヴィーンに挑戦状を投げかけたとき、自由主義者の右派は、「政治の舵を握っているには、われわれのところでも、親民衆的な関係や役人ではない」と述べ、さらに「ちょうど三〇年戦争の時には頑固なルター派やカルヴァン派が精神の自由を代弁し、保護したように、プロイセンはオーストリアに対抗して、ドイツ民衆の自由を代弁し、保護している」と述べた。一八六六年七月の自由主義演説家の講演では「オーストラリアとの戦いにおいてはいずれの場合でも、プロイセンの勝利は市民と教会の自由を意味し、北ドイツを精神的領域ではイエズス会から、物質的な領域では財政と国民経済の崩壊から守ることを意味する」と述べていた（Nationalzeitung, 30. 6. 1866, 7. 1. 1866, 4. 12. 1866, 引用は Carola Stern und Heinrich A. Winkler, Wendepunkte Deutschland Geschichte 1848-1945, 1979 Frankfurt a. M. 1967）。

- (10) Vgl. Franz Overbeck, Bismarck und das Christentum, in: Die Tat. Weg zu freiem Menschentum I (1909), 188-198; Th. Schieder, Nietzsche und Bismarck, 1963

- (11) Franz Overbeck Werke und Nachlaß, Band 6/1 Kirchenlexicon Materialien, Christentum und Kultur, 1996, (= F. Overbeck, Christentum und Kultur. Gedanken und Abmerkungen zur modernen Theologie aus dem Nachlaß herausgegeben von C. A. Bernoulli, Basel 1919, 289)

- (12) オーフアーベックについては拙論「Finis Christianismi——フランツ・オーフアーベックにとつてのキリスト教の問題」、『プロゲティークと終末論——近代におけるキリスト教批判とその諸問題』（北樹出版社）を参照のこと。またブロイセンと当時のルター派との関係については H. E. Todt, Ernst Troeltsch Bedeutung für die evangelische Sozialethik, in: ZEF, 5 (1966) などをもたえは参照のこと。
- (13) 「文化闘争」及び「文化プロテスタンティズム」については、以下の論文を参照のこと。F. W. Graf, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: Haus-Martin Müller (Hrsg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zur einer Gestalt des modernen Christentums. Gütersloh 1992, 21-77.
- (14) 2aO.
- (15) この点については拙論「F・W・ニーチュとリッチュル学派」、『プロゲティークと終末論——近代におけるキリスト教批判とその諸問題』（北樹出版社）を参照のこと。またヴェーバーとリッチュル学派との関係については F. W. Graf, Max Weber und die protestantische Theologie seiner Zeit, in: Zeitschrift für religions- und Geistesgeschichte, 39 (1987) 122ff. を参照のこと。またトネルチとリッチュル学派との関係については Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Troeltsch-Studien Band 1. Untersuchung zur Biographie und Werkgeschichte, Gütersloh 1985 (2. Aufl.) の収録の関係諸論文を参照のこと。
- (16) Vgl. H. Timm, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmann. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus, 1967
- (17) Manuel Zelger, Modernisierte Gemeindefehologie, in: Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd.2/1 Kaiserreich hg. von Friedrich Wilhelm Graf, 1992, 182ff.
- (18) Vgl. H. R. Mackintosh, Types of Modern Theology, 1949, 138; Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905, 18f.
- (19) もちろんそのような見方でないリッチュル学派の見方が存在していることも知っている。それについては K. G. Steck, Albrecht Ritschl, in: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn, Evangelische Theologie 1969, 88f.; D. Schellong, Bürgertum und christliche Religion, in: ThEx. Nr.187, 1984 (2. Aufl.) を参照のこと。
- (20) A. Ritschl, Die christliche Vollkommenheit, Göttingen 1889 (2. Aufl.) 8f., Vgl. F. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl,

1903 (3. Aufl.) 59f.

- (21) リンチュールの著書について H. R. Machintosh, *Types of Modern Theology*, 1949; J. Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Vocaussetzung und das 19. Jahrhundert*, Mohr Siebeck, 1997, 772-798
- (22) W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 24ff.
- (23) Friedrich Wilhelm Graf, *Akzeptierte Endlichkeit. Protestantische Ethik in einer Kultur der Widersprüche*, in: *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995, 115ff.
- (24) Hans-Ulrich Wehler, *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918* (= *Deutsche Geschichte*, hrsg. von Joachim Leuschner, Bd. 9), Göttingen, 1973, 1983 (5. Aufl.), 178
- (25) E. Marcks, *Bismarcks Jugend 1815-1848*, Berlin 1909 (7. Aufl.), 244ff., Vgl. Lothar Gall, *Bismarck. Der weiße Revolutionär*, Proylaen Verlag 1980, 32
- (26) 確かにハルナックはビスマルクについての比較的長い評論を宗教的な立場から展開したところもあるが、それはビスマルクの宗教性や宗教的な主体、あるいは決断について論じようとするのではなく、Vgl. A. von Harnack, *Bismarck*, in: *Neue Freie Press*, 26.7.1908, (= *Aus Wissenschaft und Leben*, Bd.1, 1911, 189-196) を参照しよう。
- (27) Lothar Gall, *aaO.* 354
- (28) 今のところ、Friedrich Wilhelm Graf, *Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs*, in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 2, Kaiserreich. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf, Gütersloh 1992, 14f. を参照しよう。
- (29) E. Marcks, *aaO.*
- (30) それは実は森鷗外が「かのように」という小説の中で見抜いていた、ビスマルクとヴァイルヘルム一世紀の宗教政策とそれを考えたハルナックのキリスト教理解でもあった。
- (31) A. von Harnack, *Bismarck*, in: *Neue Freie Press*, 26.7.1908, (= *Aus Wissenschaft und Leben*, Bd. 1, 1911, 189)
- (32) Vgl. Dirk Stegmann, *Der Erben Bismarcks. Parteien und Verbände in der Spätphase des Wilhelmischen Deutschlands. Sammlungspolitik 1879-1918*, Berlin 1970, 23ff.

- (33) この時代のカトリックをめぐり宗教政策について F. W. Graf, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vornärrz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus, München, 1978, 56f. 参考の
ところ。
- (34) Fritz Stern, Kulturrepressimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, Stuttgart 1963, 57f.
- (35) F. W. Graf, aao. 74ff.
- (36) Hans-Ulrich Wehler, Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918 (= Deutsche Geschichte, hrg. von Joachim Leussner, Bd. 9),
Göttingen, 1973, 1983 (5.Aufl), 178
- (37) aao.
- (38) Erick Eyck, Bismarck, Zurich 1941, 231
- (39) aao.
- (40) 以下 H. Schindler, Barth und Overbeck. Eine Beitrag zur Genesis der dialektischen Theologie im Lichte der gegen-
wärtigen theologischen Situation, Gotha 1936 & W. Groll, Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch,
München 1976; D. Schellong, Noch einmal: Franz Overbeck — Unerledigte Aufangen an die Theologie, in: R. Brande/E. W.
Stegemann (Insg.), Franz Overbecks unerledigte Anfängen an das Christentum, 1988 参考の
ところ。
- (41) H. Landry, Friedrich Nietzsche, Berlin 1931, 137-143; M. B. Brown, Friedrich Nietzsche und sein Verleger Ernst Schmitzner.
Eine Darstellung ihrer Beziehung, Frankfurt 1987 (= Archiv für Geschichte des Buchwesens) 参考の
ところ。
- (42) R. Brande/E. W. Stegemann (Insg.), Franz Overbecks unerledigte Anfängen an das Christentum, 1988 に収録の諸論文及び文
献表を参照の
ところ。 以下 H. Schindler, Barth und Overbeck, in: Metzler Philosophischen Lexikon, hrg. Bernd
Lutz, Stuttgart 1989, 584 以下同著者の Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg Zur "Christlichkeit unserer heutigen
Theologie", Stuttgart 1989 参考の
ところ。
- (43) Friedrich Nietzsche: Werke in 3 Banden 1954-56 収録の「書簡一四九」(『ニーチェ全集』別巻「ニーチェ書簡集」ちくま文
庫 四六六頁)
- (44) Vgl. Carl Albrecht, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Ein Freundschaft, Bd.1 Jena 1908, iv

- (45) Karl Barth, *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge II*, München 1928, 8
- (46) 彼の聖言と十字架 E. Jüngel, *Gottes Sein im Werden*, 1976 (3. Aufl.) 88ff.
- (47) K. Barth, aaO. If. なほベルクにみればその見解の妥当性とについてはオーファーマーバック夫人の確認をもとになっている。K. Barth, *Edvard Thuneysen Briefwechsel I*, 1913-1921, bearb. u. hg. von E. Thuneysen (= Karl Barth Gesamtausgabe V/3, Zürich 1973), 380
- (48) Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf I: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, München 1927, 230
- (49) aaO.
- (50) Vgl. K. Barth, KD II/2 彼の聖言と十字架 E. Jüngel, aaO を参照のこと。
- (51) H. Schindler, Barth und Overbeck. Eine Beitrag zur Genesis der dialektischen Theologie im Lichte der gegenwärtigen theologischen Situation, *Götha* 1936 と W. Groll, Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch, München 1976, 48
- (52) N. Peter, aaO. 18 とは Hermann-Peter Eberlein がハイデルベルク大学に登場した博士論文 *Theologie als Scheitern? Franz Overbecks Geschichte mit der Geschichte*, 1989, 19ff. (= *Theologie in der Blauen Eule*, Bd. 3 Essen, 1990) を参照のこと。
- (53) Franz Overbeck *Werke und Nachlaß*, Bd. 6/1 *Kirchenlexikon Materialien*, "Christentum und Kultur," 1996, 328 (F. Overbeck, *Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie aus dem Nachlaß* herausgegeben von C. A. Bernoulli, Basel 1919, 289) (以下 WN Bd. 6/1 を指す)。
- (54) aaO.
- (55) M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 1970, 17ff. Zitat 18
- (56) aaO.
- (57) Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrtjahre. Eine Rückschau*. Göttingen 1977 にガダマーがマールブルクで聞いた言葉について引用されている。
- (58) すべて全ての課題が果たし得るわけではない。それはこのような小さな論文によつて可能になるものではない。現在バー

ゼル大学図書館が保存していた Overbeckiana を含むかれの著作の校訂版がドイツで『オーファーブック著作集』として刊行中である (Franz Overbeck Werke und Nachlas 9Bde., 1994ff. J. B. Metzler, Stuttgart)。これによって彼の遺稿も含めてあらゆる著作に目を通すことが可能になる。本格的な研究はこの著作集の完成を待つべきであろう。

(59) WN Bd.1, 172

(60) Vgl. J. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit II. Das 20. Jahrhundert. Tübingen 1997, 4

(61) P. T. Forsyth, *Theology in Church and State*, London 1915, ix

(62) WN Bd.1, aao. 174 の文に「この註」の議論は John Elbert Wilson, Gott, Mensch und Welt bei Franz Overbeck, Bern 1977 (= Baseler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 30), 99ff. N. Peter, aao. 189ff. を参照のこと。

(63) WN Bd. 1, 174

(64) aao. の点については Hermann-Peter Eberlein, aao. 50ff. を参照のこと。

(65) エーバーラインはこの点についてオーファーブックの思想の発展史的な理解にたつて説明している。しかしオーフェーブックの思想に発展があつたかどうか、ということについての彼の議論はそれほど説得力をもっているとは言えない。なぜなら彼が注目した歴史概念はオーファーブックにとつては中心的な問題ではなかったからである。

(66) WN Bd.1, 175

(67) Walter Benjamin, *Deutsche Menschen*, Berlin 1962, 125f.

(68) aao.

(69) F. Overbeck, *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik. Eine kirchenhistorische Vorlesung aus dem Nachlaß, hg. von C. A. Bernoulli*, Basel, 1917, 33ff. これは Bernoulli の編集による講義録であるが、講義の断片としてのこの議論を引用することは何の問題もないと考えている。

(70) Vgl. WN Bd.6/1, 108

(71) WN bd. 6/1, 41

(72) aao.

- (73) WN Bd.1, 194ff.
- (74) WN Bd. 6/1, 96f., 106f.
- (75) WN Bd. 1, 195
- (76) N. Peters, aao. 191ff.
- (77) Franz Overbeck Werke und Nachlaß, Bd. 4, Kirchenlexicon Texte Ausgewählte Artikel, 1995, 155f. (以下 WN Bd.4より略す)
- (78) WN Bd.6/1, 111より『Martin Rese, Fruchtbare Missverständnisse. Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft, in: Brande/Stegemann (Hrsg.), 1988, aao., P. W. Schmidt, De Wette-Overbecks Werk zur Apostelgeschichte und dessen jüngste Bestreitung, in: Festschrift zur Feier des 450 jährigen Bestehens der Universität Basel, 1910; Johann-Christoph Emmelius, Tendenzkritik und Formengeschichte. Der Beitrag F. Overbecks zur Auslegung der Apostelgeschichte im 19. Jahrhundert, Göttingen, 1975』を参照す。
- (79) Vgl. Helmut Polcher, Adolf Hilgenfeld und das Ende der Tübingen Schule. Untersuchungen zur Geschichte der Religionswissenschafts im 10. Jhr., Diss. Erlangen, 1961, 44ff. ナターリウ・ペン・ネッ派・オー・ハー・ズ・ミンの使徒行伝理解の變遷を明らかにする『ペン・ネッ・ハー・ズ・ミンの使徒行伝研究』, 1967年。この第一章の研究史の部分に参照す。
- (80) WN Bd. 6/1, 115ff.
- (81) Martin D. Henry, Religion in the Thought of Franz Overbeck, Oxford 1982, 347ff. 『Martin D. Henry, Religion in the Thought of Franz Overbeck, Oxford 1982, 347ff.』を参照す。
- (82) F. Overbeck, Zur Geschichte des Kanons. Zwei Abendungen, 1. Die Tradition der alten Kirche über den Hebräerbrief, 2. Der neutestamentliche Kanon und das Muratorische Fragment, 1880 (= Franz Overbeck Werke und Nachlaß, Bd. 2, Schriften bis 1800), 1994, 383
- (83) WN Bd.1, 180
- (84) aao.

- (86) aaO. 179
- (87) オーフエーベックによれば近代世界における最後の真のキリスト者はパスカルということになる。WN Bd. 6/1, 161
- (88) WN Bd. 1, 191
- (89) Martin Henry, Franz Overbeck: Theologian? Religion and History in the Thought of Franz Overbeck, 1995 (これは一九八二年にオックスフォード大学に提出された博士論文の改訂版である)の立場や、柏原啓一氏はオーファーベックを「批判神学」の系譜に入れている(『ニーチェ事典』一九九五年 弘文堂 五二五頁)。
- (90) W. Kähler, Christentum und Geschichte bei Franz Overbeck. Diss. Erlangen, 1950 の中でそのような見方を提示するが、それは明らかに誤解であろう。
- (91) John Elbert Wilson, Gott Mensch und Welt bei Franz Overbeck, Bern 1977, 81ff. における両者のシェトラウス観の分析を参照のこと。
- (92) aaO. 88
- (93) F. Nietzsche, Erste Unzeitgemasse Betrachtung: David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller, 1873 (= Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, III/1), (『反時代的考察』小倉志祥訳、岩波書店芸文庫版ニーチェ全集 4 三三二頁以下) WN Bd. 1, 217ff.
- (94) F. ニーチェ、前掲書 三三三頁 WN Bd. 1, 219 以下及び以下 M. Henry, aaO. 30f. を参照のこと。
- (95) David Friedrich Strauss, Der alte und neue Glaube, Stuttgart, 1872 (Separatdruck aus D. F. Strauss, Gesammelte Schriften). 上の点については F. W. グラールの詳細な研究、とりわけシェトラウスの体系家としての性格に注目した分析を参照のこと。Friedrich W. Graf, Kritik und Pseudospekulation. David Friedrich Strauss als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit, München 1982, 112ff.
- (96) 以下及び以下 D. F. Strauss, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Bd. 2, Tübingen, 1840 を参照のこと。以下及び以下シェトラウスの見解とオーファーベックの議論について整理した以下の以下 Karl Pestalozzi, Overbecks Schriften "Erste Unzeitgemasse Betrachtung: David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller", in: Brondle/Stegemann (Hg.), 1980, aaO. を参照のこと。

- (97) たゞ^{ただ} WN Bd.1, 219, Vgl., K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 1949 (= Karl Löwith Samtliche Schriften Bd. 4, 1988, 475) を参照のこゝ。
- (98) WN. Bd.1, 231
- (99) aao.
- (100) aao. 231, 219, 221, usw.
- (101) aao. 232
- (102) aao. 224, 230
- (103) Vgl. K. Pestalozzi, aao.
- (104) M. Henry, aao. 260ff, 292ff.
- (105) WN Bd.6/1, 183ff. この部分については別の編集も存在している。 Franz Overbeck, Bismarck und das Christentum, in: Die Tat. Weg zu freiem Menschentum I, 1909, 188-198
- (106) aao. 184
- (107) この点については「ニーチェとオーファアベックのビスマルク論」という設定で「宗教としてのビスマルク体制」について別に論じるべきであろう。ニーチェのビスマルクについての見解は初期の書簡などに見られるものと、いわゆる『反時代的考察』のそれとでは、異なっているが、一貫して両義的な感情をいだいていたことは確かである。その点については Th. Schieder, Nietzsche und Bismarck, 1963 またはオーファアベックとビスマルクについて「近代」という視点から論じているが P. Niklaus, aao. にも「とりわけ『序論』の部分である。」
- (108) WN Bd.6/1, 318
- (109) aao.
- (110) aao. 184
- (111) aao.
- (112) aao. Vgl. N. Peter, aao. 33
- (113) aao. 330

- (114) aaO. 318
- (115) aaO. 330
- (116) なおキェルケゴールについては拙論「Varen Christen — セーレン・キェルケゴールのキリスト教理解について」、『アポロゲティークと終末論——近代におけるキリスト教批判の系譜とその諸問題』（北樹出版）を参照のこと。
- (117) WN Bd.6/1, 319
- (118) aaO. 102
- (119) aaO. 328, Vgl. Jorg Weber, *Zur Theologie Franz Overbecks*, 1985, 57f.
- (120) aaO. 194ff. また新しい著作集の解説 WN Bd. 6/2 も参照のこと。
- (121) たこえち^ち aaO. 196, 198
- (122) C・A・ヘルムラーによる編者解説、WN Bd. 6/1, 3-31 をも参照のこと。
- (123) この問題については拙著『アポロゲティークと終末論——近代におけるキリスト教批判の系譜とその諸問題』（北樹出版）を参照のこと。また Manuel Zelter, *Modernisierte Gemeindefologie*, in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*. Bd. 2/1, Kaiserreich hsg. Von Friedrich Wilhelm Graf, 1992, 182ff. も適切な記述がある。
- (124) Albrecht Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung III*, Berlin 1896 (3. Aufl.), 27, 189
- (125) Vgl. M. Zelter, aaO. 189
- (126) WN Bd. 6/1, 320
- (127) この点については F. W. Graf, *Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die brügerischen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus*, 1978, 57 に興味深い解説がある。
- (128) オーフアーベックは決して自ら神学者であることを否定していたわけではない。彼は神学のキリスト教性を批判し、自らは神学者ではないと言ったこともあるが、そのような仕方では神学部で奉職することが、もつとも神学的、キリスト教的であると考えたのである。 Vgl. Franz Overbeck, *Selbstbekenntnis*, hg. mit einer Einleitung von Jacob Taubes, 1996
- (129) WN Bd.6/1, 318
- (130) aaO.

- (131) aaO.
- (132) aaO. 319
- (133) aaO. 97
- (134) aaO.
- (135) aaO. 96
- (136) Vgl. Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd.1, Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, 1997, 818ff. 禁じ
- (137) Die Urchristlichkeit der Theologie und Moderne Kultur und urchristliche Askese 参照せよ。
- (138) WN Bd. 6/1, 52ff.
- (139) Vgl. J. Rohls, aaO. 819
- (140) この禁じは多くの誤解を生じうる。たゞ、Hermann-Peter Eberlein, *Theologie als Scheitern? Franz Overbecks Geschichte mit der Geschichte*, 1989 なる例がある。
- (141) への禁じは最終的批判なので、D. Schellong, *Noch einmal. Franz Overbeck Unerleidigte Aufgangen an die Theologie*, in: R. Brande und E. W. Srengemann, hsg. *Franz Overbecks unerleidigte Aufgangen an das Christentum*, 1988
- (142) WN Bd. 6/1, 53f.
- (143) aaO.
- (144) aaO. 97
- (145) aaO. 54
- (146) Vgl. J. Weber, aaO. 63-69
- (147) WN Bd. 6/1, 360
- (148) aaO.
- (149) aaO. 96
- (150) J. Rohls, aaO. 819 が同じ見解である。しかしヤン・ロールスもまたオーバーベックを批判神学の系譜にいられている点では、本論と視点を異にしている。

- (150) WN Bd. 6/1, 42
- (151) aaO. 318
- (152) これがオーファアーベックの基本的な視点であろう。この点でオーファアーベックは自分はキエルケゴールと異なっていると考えたのであろう。
- (153) WN Bd. 6/1, 328
- (154) Vgl. Karl Löwith *Samtliche Schriften* Bd. 2, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, 1983 (= *Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die Tehologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 1949/53), 205ff.
- (155) WN Bd. 6/1, 62で次のように述べている。「このような生活態度はそれがキリスト教の再臨待望に基礎付けられており、それ故に世界を崩壊の時期にさしかかったものと見なし、信仰を持つ者を世界から逃避させ、切迫したキリストの出現を待望させるという点で、原始キリスト教の再臨信仰のひとつの変化した形態なのである。つまりキリストの再臨待望の信仰はそのままでは支持できないものとなったのである」。
- (156) aaO.
- (157) aaO. 62f. *et est Martyrium quotidianum* のことである。
- (158) aaO. の点に注目したのがヤン・ロールズである。Jan Rohls, aaO.
- (159) WN Bd. 6/1, aaO.
- (160) aaO. 153ff.
- (161) K. Barth, *Die Theologie und Kirche. Gesammelte Vorträge II*, München, 1928, 8
- (162) 本論はカール・バルトとオーファアーベックとの思想の比較ではないので、ここでも詳しい議論を展開することはできないが、この点についてはN. Peters, aaO. の立場をわれわれの立場としておきたいと思う。
- (163) Vgl. Franz Overbeck, *Selbstbekenntnisse*, hg. mit einer Einleitung von Jacob Taubes, 1966, 5f.
- (164) D. Schellong, *Noch einmal: Franz Overbecks unerledigte Anfänge an das Christentum*, 1988 *et est* W. Groll, aaO. 48f. *et est* 参照のこと。
- (165) Vgl. Walter Benjamin, *Deutsche Menschen*, 1962. とりわけベンヤミンによる手紙の解説を参照のこと。

(166)

しかしその場合終末論の全面化は、古代教会において、終末の遅延の後キリスト教神学がその意義を今一度認識するようになった受肉論の重要性を脇に追いやることになった。終末論は確かに現世を否定する。しかし原始キリスト教において重要な意味を持っていた受肉の教説は、神の子の受肉であり、人として生まれた神の子の問題であり、それはこの世に「来られた」神の子の問題なのであり、その点で、受肉論は、終末論とは違って、この世の意味を否定しないのである。それどころか神の子が来られた「この世」が問題になる。オーファーベックの思想にはこの受肉論の意義が欠落しているのではないだろうか。彼のKirchenlexiconの資料を見ても、そこには「受肉」の項目はない。その欠落が、それは彼の宗教的な態度とは別に、彼の原始キリスト教理解のバランスを崩すことになっている。その点で彼の原始キリスト教理解は一面的であるし、それに基づくキリスト教の性格の理解や、文化と結びついたキリスト教批判には、方寄りがあると言わざるを得ない。キリスト教には終末論と受肉論の線があるのである。

それ故にオーファーベックの言うような意味での「キリスト教の終焉」の宣言だけではなく、実は「キリスト教の形成」もまた意味を持つ理由がそこにあるということになるのである。

(167)

父デオドシウス・ハルナックについては以下の文献を参照のこと。Volker Drehsen, Konfessionalistische Kirchentheologie. Theodosius Harnack (1816-1889), in: Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd. 2, Kaiserreich Teil 1. (Hg.) F. W. Graf, Gutersloh 1992

(168)

Th. Harnack, Praktische Theologie. Bd. 1: Einleitung und Grundlegung der Praktischen Theologie. Theorie und Geschichte des Cultus; Bd. 2; Geschichte und Theorie der Predigten und der Seelsorge, Erlangen 1877/78

(169)

WN Bd. 6/1, 45

(170)

Th. Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seiner Versöhnungs- und Erlösungslehre. 1. Abt. Luthers theologische Grundanschauungen, Erlangen 1862; Neuausgabe: Amsterdam 1969; 2. Abt.: Luthers Lehre von dem Erlöser und der Erlösung, Erlangen 1886; Neuausgaben: Amsterdam 1969

(171)

このあたりの事情については、Jan Rohls, aao. 367ff. を参照のこと。

(172)

ハルナックの著作文献目録については、とりもたず、Friedrich Smend, Adolf von Harnack. Verzeichnis seiner Schriften bis 1930. Mit einem Geleitwort und bibliographischen Nachtragen bis 1985 von Jürgen Dummer, Leipzig 1990 を参照のこと。

- (173) Wolfhart Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 1988 Göttingen, 6
- (174) A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, 1887 2 Aufl. 20
- (175) aaO. 10
- (176) aaO.
- (177) aaO. 18
- (178) H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology*, 1949, 138
- (179) リッチュルの「価値判断の神学」は「宗教が要求する価値の実践的な不可避性だけを宗教において常に強調し、これらの価値が固着している対象の必然性を喪失し、願望の神学や幻想の神学という深淵に落ち込んでしまう (E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnis theorie in der Religionswissenschaft*, 1905, 18f.)」。
- (180) W. Pannenberg, *Die Krise des Ethischen und Theologie*, in: *Ethik und Ekklesiologie, Gesammelte Aufsätze*, 1977, 44
- (181) W. Hermann, *Die Religion im Verhältnis zum Weltkennen und zur Sittlichkeit*, 1879, 275
- (182) この点ではクルマンは基本的にはリッチュルが既に『義認と和解』で提示した線に立っているのである。
- (183) aaO. 365
- (184) aaO. 390
- (185) aaO. 387
- (186) それ故にヘルマンは「われわれの服従する神の啓示は、ただイエスがわれわれに直面する道徳的人格性以外の名にものである」(aaO. 400) し、ただイエスの道徳的な権威だけが「人間を真実なる共同体へと導き、同時に律法のくびきから解放し、それどころか法律のあらゆる深さを近いすること」を教え、その価値を認めることへと導く」と考えたのである。
- (187) aaO. 396
- (188) W. Hermann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1908 5. Aufl. 50
- (189) aaO. 82, 287
- (190) Albrecht Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung III/3*, 195
- (191) aaO. 189

- (192) aaO. 393
- (193) 「ミステ」の概念をめぐる論争、「使徒信条」をめぐる論争等については、ここではふれることができなかった。この点については Karl H. Neufeld, Adolf von Harnacks Konflikt mit der Kirche. Wegstationen zum Wesen des Christentums (= Innsbrucker Theologische Studien, Bd. 4), Innsbruck 1979 に詳しい。
- (194) Vgl. Thomas Hübnert, Adold von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtungen der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte. Frankfurt 1994
- (195) ハルナツクの『キリスト教の本質』も含め、「キリスト教本質論の根本問題」については、雑誌『形成』に連載中の拙論「キリスト教の本質」を参照していただきたい。
- (196) 以下の引用はレントルフ版からの引用である。R-WCと略す。
- (197) R-WC 59
- (198) R-WC 161
- (199) R-WC 157
- (200) R-WC 163
- (201) aaO.
- (202) R-WC 186
- (203) aaO.
- (204) R-WC 224
- (205) R-WC 226
- (206) Tillich, aaO. 85
- (207) Rendtorff, aaO. 28
- (208) Trillhaas, aaO. 13
- (209) ハルナツクと W. Hartkopf und G. Wangermann (Hsg.), Dokumente zur Geschichte der Berliner Akademie der Wissenschaften von 1700 bis 1990, Heidelberg, 1991 に詳述されている。

- (20) マックス・プランク研究所とヘルマン・ユルゲン・レン、ジュゼッペ・カスタグネッティ、シモーネ・リエーger、アドルフ・フォン・ハルナック und Max Planck. Berlin: Max-Planck-Institute für Wissenschaftsgeschichte 1999 (= Preprint Max-Planck-Institute für Wissenschaftsgeschichte 113) を参照のこと。
- (21) Trillhaas, aao. 14
- (22) ハンズ・リッセンの『詳細な資料的研究』(1974) Uwe Rieske-Braun (hsg.), *Moderne Theologie. Der Briefwechsel Adolf von Harnack* — Christoph Ernst Luthardt 1878-1897, Neukirchen-Vluyn: 1996 を参照のこと。
- (23) Harry Liebersohn, *Religion and Industrial Society: The Protestant Social Congress in Wilhelmine Germany*, Philadelphia 1986; Reinhart Staats, *Das Kaiserreich 1871-1918 und die Kirchengeschichtsschreibung. Versuch einer theologischen Auseinandersetzung mit Hans-Ulrich Wehlers problemorientierter historischer Strukturanalyse*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92 (1981), 69-96 を参照のこと。
- (24) ハンズ・リッセンの『拙著『マックス・プランクと終末論——近代におけるキリスト教批判の系譜』の諸問題』(北樹出版)に収録の諸論文を参照のこと。
- (25) Vgl. Joachim Ringleben (hsg.), *Gottes Reich und menschliche Freiheit. Ritschl-Kolloquium* (Göttingen 1989), Göttingen 1990; Dietrich Korsch, *Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein (= Beiträge zur historischen Theologie 76)*, Tübingen 1989
- (26) Karl H. Neufeld, *Adolf von Harnacks Konflikt mit der Kirche. Wegstationen zum Wesen des Christentums (= Innsbrucker Theologische Studien, Bd.4)*, Innsbruck 1979
- (27) ハンズ・リッセンの『拙著『マックス・プランクと終末論——近代におけるキリスト教批判の系譜』の諸問題』(北樹出版)に収録の諸論文を参照のこと。Fritz Schellack, Sedan- und Kaisergeburtstagsfeste, in: Dieter Diding/Peter Friedemann/Paul Münch (hg.): *Öffentlicher Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg*, Reinbek bei Hamburg 1988, 278-297; Erich Schaeder, *Die Kirche, die zentrale Geistesmacht auch im Kulturleben der Gegenwart*, in: *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* 41 (1908), 754-759, 778-781, 803-809 を参照のこと。