

Title	近代プロテスタンティズムにおけるキリスト像の変遷(1)
Author(s)	安酸, 敏眞
Citation	聖学院大学論叢, 11(1): 111-142
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=604
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

近代プロテスタンティズムにおけるキリスト像の変遷(1)

安 酸 敏 眞

Changing Pictures of Christ in Modern Protestantism (1)

Toshimasa YASUKATA

Christology is a sort of *basso ostinato* in modern Protestant theology. Though no such heated “christological controversies” have taken place in modern times as in antiquity, the christological problem has certainly been latent in modern theology for the past three centuries. If we take “Christology” as the doctrine that deals with “the person and work of Christ” or “the identity and significance of Jesus Christ,” then we can say that modern Protestant theology, without exception, has had to confront the christological problem said to be “the scandal of particularity.” The social and intellectual forces of modernity demand that matters of ultimate meaning, value, and truth must in at least some form be available to all, whereas the Christian faith ascribes ultimate and (at least in principle) universal significance to a particular historical person of Jesus Christ. The knowledge of the historical Jesus is, however, a contingent historical matter attaining to nothing more than probability; and it is therefore short of universal validity.

The christological dogma, however, affirms that Jesus Christ is the word of God made flesh for us all and for our salvation. This is why Lessing’s famous metaphor of “an ugly broad ditch” has become a tremendous burden for all modern Protestant theologians. As is well known, Lessing asserted that “accidental truths of history can never become the proof of necessary truths of reason” (*zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden*). What is meant by this thesis is that one cannot jump from historical truths to a quite different class of metaphysical truths. Even if such might be true, it is one thing that Jesus Christ raised the dead, that he himself rose from the dead, that he said that he himself was the Son of the same essence as the Father. Quite another is the christological affirmation that Jesus

Key words; Christology, Jesus Christ, Modern Theology, Protestant Thought, Scandal of Particularity

Christ is “of one substance with the Father” or is “at once complete in Godhead and complete in manhood, truly God and truly man.”

The purpose of this essay is to survey how modern eminent thinkers of the Protestant tradition have sought to grapple with the christological problem. It also aims at describing how the picture of Christ has changed from time to time over the past three centuries. The Introduction illustrates the importance of the christological problem for all of modern Protestantism by touching upon the controversy at issue between E. Troeltsch and K. Barth. In Chapter One, the critique by the Enlightenment of the classical doctrine of Christology is discussed, with concentration on such thinkers as H. S. Reimarus, G. E. Lessing, and I. Kant. Chapter Two analyzes the masterly attempts by F. D. E. Schleiermacher and G. W. F. Hegel to reformulate Christology in modern parlance. Chapter Three discusses the relation of “the person of Jesus” to “the principle of Christ,” with a focus on D. F. Strauss, F. C. Baur, A. E. Biedermann, and S. Kierkegaard. In Chapter Four, a variety of pictures of Christ in the mid-nineteenth century are sketched. Our description covers W. E. Channing, R. W. Emerson, H. Bushnell, F. D. Maurice, G. Thomasius, I. A. Dorner. Chapter Five deals with “liberal” pictures of Christ in the late nineteenth and early twentieth centuries. Here A. Ritschl, W. Hermann, A. v. Harnack, and W. Rauschenbusch are figures of our special concern. Chapter Six treats the relation of “the historical Jesus” to “the kerygmatic Christ” with special attention to J. Weiss, A. Schweitzer, M. Kähler, and E. Troeltsch. The concluding chapter examines the seminal attempts by twentieth-century theologians to retrieve the essential truth of Christology after the demise of its allegedly “modern aberrations.” Among many contemporary theologians, K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich, R. Niebuhr, and W. Pannenberg are taken up for the purpose of critical evaluation.

序 近代プロテスタンティズムにおけるキリスト論の問題

近代においては、古代におけるような大々的な「キリスト論争」は存在しないが、しかし過去三世紀間のプロテスタント神学の背後には、キリスト論の問題が最も根本的な問題として伏在している。「キリスト論」(Christology)ということを広義に捉えて、「イエス・キリストのアイデンティティーと意義」(the identity and significance of Jesus Christ)、ないし「キリストの人格と働き」(the person and work of Christ)に関わる教理として理解すれば、近・現代神学は「特殊性の蹟き」(the scandal of particularity)といわれるキリスト論の問題に、例外なくぶつからざるを得なかった。なぜなら、近代性の要請に従えば、普遍的な価値や真理は万人が近づき得るものでなければならないが、キリスト教信仰はその実像を客観的に確定し得ぬナザレのイエスという過去の

特殊的個人に、(少なくとも原理的に) 普遍的な意義を付与するからである⁽²⁾。ここに「偶然的な歴史の真理は必然的な理性の真理の証明とはなり得ない」(zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden)⁽³⁾というレッシングの有名な命題が、過去二世紀以上にわたってプロテスタント神学に重くのしかかってきた理由がある。それゆえ、キリスト論の問題は過去三世紀にわたる近・現代神学の底流を形づくる重要なテーマであり、丸山真男流に音楽用語を用いて言えば、それは近・現代神学の「バスソ・オスティナート」(basso ostinato: 執拗に繰り返される低音)である、と言っても過言ではない⁽⁴⁾。

この点を明確にするために、十九世紀神学と二十世紀神学の分水嶺ともいべきエルンスト・トレルチ(Ernst Troeltsch, 1865-1923)とカール・バルト(Karl Barth, 1886-1968)の本質的対立点について、ここで簡単に一瞥しておきたい。十九世紀神学と二十世紀神学との間の「狭い尾根」に立っているトレルチは、真の意味での「近代」は十八世紀の「啓蒙主義」に始まると説き、これを境としてそれ以前のものを「古プロテスタンティズム」(Altprotestantismus)、それ以後のものを「新プロテスタンティズム」(Neuprotestantismus)と名づけ、両者を峻別する必要があると力説した。トレルチのこのテーゼは、近代化という歴史的現実と正面から取り組むことのできる「新しいキリスト教」の形成を要請した。トレルチは、キリスト教の将来を待ち受けている深刻な危機を回避するためには、近代世界に即応した「真に近代的なキリスト教」の形成こそが至上課題である、と考えたのである。なるほど、シュライエルマッハー(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834)以後の近代神学は、例外なく「近代的なキリスト教」ということを標榜し、おしなべて、「キリスト教信仰 vs. 近代的文化」という図式で問題を設定してきた。近代神学者たちは、その偉大な創始者に倣って、キリスト教信仰と近代的文化との間に「永遠の契約」(der ewige Vertrag)⁽⁵⁾を打ち立てることを、神学の主要課題と見なしてきた。そのかぎりではトレルチも、シュライエルマッハーからリッチェル(Albrecht Ritschl, 1822-1889)へと発展してきた自由主義路線の延長線上に立っていることは否定できない。しかし、彼がそれ以前の自由主義神学者たちと違うのは、キリスト教信仰と近代的文化との間の原理的対立を調停することは、実に容易ならざるものであることを十分自覚していたことである。それにもかかわらず、彼はその困難な課題に敢えて取り組んだ。そこにトレルチの偉大性と悲劇性とがある！トレルチが自分自身を破滅に追い込むような難題を引き受けたのは、近代化のプロセスはもはや押しとどめようがなく、しかも啓蒙主義に由来する近代世界が二元論的世界観、超自然主義、他律性などから完全に脱却しようと欲している以上、キリスト教と近代世界との間の「世界観戦争」を姑息な手段を用いて回避することはもはやできない、と判断したからに他ならない。つまり、キリスト教の神学者としては、近代世界が突きつける重大な「^{チャレンジ}挑戦」に対して、身を賭して「^{レスポンス}応戦」しないわけにはゆかないと考えたのである⁽⁶⁾。

しかし、もしキリスト教信仰と近代世界との間に、トレルチが見抜いたような原理的対立が存在していたとすれば、近代的キリスト教としての自己規定をもつ「新プロテスタンティズム」は、最

初から自らの内部に克服しがたい矛盾を孕んでいたことになる。そしてその矛盾は、キリスト教信仰と近代性との間の《異質性》が最も際立ってくる一点、すなわち《キリスト論》の問題において露呈してくるようになる。二十世紀神学の創始者バルトは、シュライエルマッハーからリッチュルを経てトレルチへといたる近代自由主義神学の流れを「文化プロテスタンティズム」(Kulturprotestantismus)として断罪するが、彼によれば、近代自由主義神学の基本構造は、「一つの中心点をもった円」ではなく、「二つの焦点をもった楕円」として理解されるべきであるという⁽⁷⁾。二つの焦点は、「近代ヨーロッパの文化意識」と「福音主義的な敬虔な自己意識」であったり、倫理的な「神の国」と「イエスによる罪の赦し」であったり、あるいは「近代的な歴史的理性」と「キリスト教の本質」であったり、ひとによってその表現はまちまちであるが、要するに《人間的な焦点》と《神的な焦点》の並存である。しかし、バルトが透徹した眼で洞察したところによれば、神学の課題を神と人間という二つの焦点の楕円の図式で捉えたと、《神の焦点》が《人間の焦点》の中にいつの間にか吸収されてしまい、不可避免的に神学の人間学化(Anthropologisierung)に到着するということである。シュライエルマッハーからトレルチへといたる「文化プロテスタンティズム」において生じているのは、まさにこうした事態だということ。そこからバルトは次のような結論を導き出す。神学が真に神学であるためには、神学は二つの焦点をもった楕円構造であってはならず、ただ一つの中心をもった円構造でなければならない。ところで、そのような中心は「聖書に証言され、教会において主と告白されているイエス・キリスト」において他にあり得ないと。かくして、『教会教義学』において前面に打ち出される彼の「キリスト論的集中」(christologische Konzentration)ということは、近代自由主義神学との全面的対決、その完全否定という意味をもっていることがわかる。

トレルチとバルトは、近代性の問題をめぐってこのように対極的な立場に立っているが、そこには「対立における連続性」(Kontinuität im Widerspruch)がある。われわれの見方では、意外に思われるかもしれないが、バルトは近代性についてはトレルチと共通した歴史認識をもっていた。だが、その問題解決の方向性はまさに正反対であった。トレルチ的なやり方では難破するしかない判断したバルトは、近代の荒海を漂流しているキリスト教神学を安全な港に曳航するためには、近代性という甘美な誘惑に決然と背を向けて、「真ノ神ニシテ真ノ人」に立ち返る以外にはないと考えた。もし以上のような解釈が正しいとすれば、《キリスト論》の問題は単にトレルチとバルトの間の焦眉の問題であるだけでなく、トレルチにおいて袋小路に陥る十九世紀の自由主義神学全体の根底に潜んでおり、その営みを根本的に問い返さずにはおかぬ問題だということになる。

このように、《キリスト論》の問題は十九世紀神学と二十世紀神学を分断する根本問題であるが、それはまたバルト以後の二十世紀神学の根幹に関わる問題でもある。弁証法神学の初期の段階でバルトと共同戦線を張っていたゴーガルテン(Friedrich Gogarten, 1887-1967)、ブルンナー(Emil Brunner, 1889-1966)、ブルトマン(Rudolf Bultmann, 1884-1976)などのかつての同志が、三十年

代以降次々とバルトと決裂していった原因が、バルトの「キリスト論的集中」にあることは周知の通りである。バルト以後の神学の旗頭として登場してくるパネンベルク (Wolfhart Pannenberg, 1928-) が、「歴史としての啓示」を標榜し、「下からのキリスト論」を積極的に展開したことや、より近時は多元論者のヒック (John Harwood Hick, 1922-) が、「神学のコペルニクス的転回」を唱えて、従来の《キリスト》中心的な神学のあり方から《神の実在》中心的な神学のあり方への転換を推奨していることなどを見ても、《キリスト論》の問題は、たとえ二十世紀神学のメイン・テーマではないにしても、少なくとも最も論争的なテーマであることは否定できないであろう。

以上のような視点から、われわれは過去三世紀にわたるプロテスタント・キリスト教における《キリスト論》の問題を論述してみたいと思う。その際われわれは、単に狭義の神学的な「キリスト論」を考察するだけでなく、「キリスト論」ということをできるだけ広い意味に理解して、近代プロテスタント思想史にあらわれる特徴的なキリスト理解ないしキリスト像をもそこに含め、それらを取り合わせながら叙述しようと思う。

1. 啓蒙主義による伝統的キリスト論の批判

(1) 啓蒙主義

近代世界の成立はキリスト教神学に大きな影響を与えずにはおかなかったが、近代的なキリスト論の成立はその重要な一局面である。ところで、そのような真に近代的なキリスト論は、十九世紀のドイツにおいて展開されたキリスト教的真理の復権の試みの中で成立した。だが、この消息を正しく理解するためには、その前提となる十七・十八世紀のヨーロッパの思想動向と、特にドイツ啓蒙主義の成果をしっかりと把握しておく必要がある。

「啓蒙の世紀」といわれる十八世紀は、「理性の時代」とも「批判の時代」とも称されるが、この輝かしい時代を先導したのは十七世紀のイギリスであった。イギリスは二度にわたる市民革命をなし遂げ、いち早く近代化の道を邁進していたが、この世紀のあまたのイギリス人思想家たちのなかでも、特にジョン・ロック (John Locke, 1632-1704) の思想は十八世紀の「啓蒙思想」のいわば原典として、フランスはじめヨーロッパ全土に大きな影響を及ぼした。「理性こそあらゆることにおける最後の審判者であり、導き手でなければならない」という『人間悟性論』 *Essays concerning Human Understanding* (1690) の言葉が示しているように、ロックは典型的な近代的理性主義者であったが、しかし伝統的キリスト教を受け容れる余地をまだ残していた。彼は理性の至上性を主張しながらも、(1)「理性に従って」(according to reason) いる事物、(2)「理性を超えて」(above reason) いる事物、(3)「理性に反して」(contrary to reason) いる事物を区別し、理性を超えた啓示の真理をまだ容認している⁽⁸⁾。しかし、ロックと相前後して優勢になってくる「理神論」(Deism) においては、一切のことがらは自然理性的に捉えられ、自然的理性によって確認で

きないことがら、例えば歴史における神の超自然的啓示とか奇跡といったものは、原則的に否定される。神は創造者として認められていても、世界はひとたび創造された後はそれ自身の法則によって動くと思なされた。ロックの『キリスト教の合理性』*The Reasonableness of Christianity* (1695) も多分に理神論的傾向を示しているが、生粋の理神論としては、ジョン・トーランド (John Toland, 1670-1722) の『神秘的ならざるキリスト教』*Christianity not mysterious* (1696) やマシュー・ティンダル (Matthew Tindal, 1656-1733) の『創造と同じほど古いキリスト教』*Christianity as Old as the Creation* (1730) などが挙げられる。これらの書名が示しているように、理神論においては、キリスト教は神秘的であってはならず、啓示も合理的でなければならないとされた。古典的なキリスト論の教理は否定され、キリスト教は理性宗教ないし自然宗教に還元され、それと完全に同一視されるにいたった。

ところで、この時代のドイツはどうであったかといえ、宗教改革以後、各宗派がはげしく凌ぎをけずり合う宗派対立の^{るつぽ}増塙と化し、悲惨をきわめた三十年戦争 (1618-1648) による経済的・社会的・文化的疲弊は甚大であった。かくしてドイツは、十八世紀のヨーロッパにおける完全な後進国になり下がってしまった。しかし、十七世紀のドイツにおいても、思想史的に意義深い二つの出来事が生起している。一つはこの世紀の後半にシュベナー (Philipp Jakob Spener, 1635-1705) によって創始され、フランケ (August Hermann Francke, 1663-1727) によって一層の展開をみた「敬虔主義」(Pietismus) の運動である。形骸化し硬直化した正統主義 (プロテスタント・スコラ主義) の弊害を正すべく、ルター派教会内に産声を上げたこの改革運動は、(1) 内面的な宗教体験(「回心」の体験)の尊重、(2) 敬虔な生活の実践、(3) 反世俗的・禁欲的な生活、(4) 聖書の重視、(5) 再生者による自発的な信仰団体(「教会内の小教会」(ecclesiola in ecclesia)の形成、などをその特徴としている。敬虔主義の運動は十七世紀中に終息してしまわず、例えばベンゲル (Johann Albrecht Bengel, 1687-1752) とエティンガー (Friedrich Christopf Oetinger, 1702-1782) に指導されたヴェルテンベルクの敬虔主義や、ツィンツェンドルフ伯爵 (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, 1700-1760) が設立したヘルンフート兄弟団(別名「モラヴィア派兄弟団」)などは、むしろ十八世紀になってから産声を上げている(ヘルンフート兄弟団の敬虔主義が若きシュライエルマッハーに大きな影響を及ぼしたことは、よく知られているところである)⁽⁹⁾。

敬虔主義の運動はまた、ウェスレー兄弟 (John Wesley, 1703-1791; Charles Wesley, 1707-1788) やホイットフィールド (G. Whitefield, 1714-1770) に率いられたイギリスの「メソジズム運動」にも大きな影響を与えた。十七世紀の敬虔主義は領邦絶対主義と結託した正統主義に対立することによって、間接的に啓蒙主義への橋渡しをしたが、これに対して十八世紀の敬虔主義は理性一辺倒の啓蒙主義とは明確に対立関係に立っていた。いずれにせよ、敬虔主義は内面的宗教性の涵養に貢献し、ドイツの「内面性」(Innerlichkeit)といわれるあの「最も美しいドイツ人の特性」⁽¹⁰⁾を生み出す一番の要因となった。もともとのルターの内面性につけ加えて、敬虔主義の深い信仰的

な伝統に培われたお蔭で、ドイツ人の心胸奥深くには甘美なまでのキリスト像が定着した。しかし、ドイツの敬虔主義にかぎらず、一般的に敬虔主義的な雰囲気支配的なところでは、救い主に全面的に帰依する傾向が濃厚で、H・リチャード・ニーバー (Helmut Richard Niebuhr, 1894-1962) が「三一論の第二の位格のユニテリアニズム」(a unitarianism of the Second Person of the Trinity) と呼ぶような極端な形態も生まれやすいということは、ここで指摘しておかなければならない¹¹⁾。

第二の重要な出来事としては、ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) のような傑出した思想家がプロテスタンティズムの中から現われ出たことである。哲学者、科学者、外交官、実務家としてのライプニッツの多面的な活動は、現実的再建に先立つドイツの精神的再建の第一歩であり、「モナド論」(Monadenlehre; monadology) として彼が打ち立てた独創的な哲学は、近代ヨーロッパの原理的課題を深く洞察し、これに統一的な観点から解答を与えるだけでなく、より具体的には、ドイツの宗教的対立の調停に確固たる理論の根拠を与えようとしたものであった。ライプニッツの哲学はドイツ・プロテスタンティズムの醇乎たる思想的表現として、やがて成立する偉大なドイツ観念論哲学のまさに出発点を形づくるものである¹²⁾。ライプニッツによって据えられたこの哲学的基礎なくしては、カントやヘーゲルの哲学は成立しなかったかもしれない、といっても過言でないほどである。

(2) H・S・ライマールス (Hermann Samuel Reimarus, 1694-1768)

十八世紀のドイツにおける正統主義から合理主義への移行は、大きく三つの段階を通して成し遂げられる。第一段階としての「理性的ないし合理的正統主義」(vernünftige oder rationale Orthodoxie) は、クリスチャン・ヴォルフ (Christian Wolff, 1679-1754) によって創始された「ヴォルフ主義」(Wolffianismus) の立場であるが、K・アーネルの有名な定式化に従えば、これはV (Vernunft: 理性) + O (Offenbarung: 啓示) として言い表わされる (先に挙げたロックの立場も基本的にはここに属するであろう)。第二段階はいわゆる「ネオロギー」(Neologie) の立場であり、イエルーザレム (J. W. F. Jerusalem, 1709-89), シュバルディンク (J. J. Spalding, 1714-1804), ゼムラー (J. S. Semler, 1725-91), エルネスティー (J. A. Ernesti, 1708-81), ミヒャエーリス (J. D. Michaelis, 1717-91) などがこれに該当する。ここではまだ啓示の概念はかろうじて保持されているものの、その内実はすでに失われてしまっている。アーネルはこれを $V + O^{\text{Begriff}} - O^{\text{Inhalt}}$ として定式化している。第三段階は、そのようなネオロギーのもつ中途半端さを突破して、超自然主義的要素を清算しきった徹底的な合理主義 (Rationalismus) の立場である。ライマールスがこの段階を代表しているが、ここにいたると名実ともに啓示は否定されて、純然たる理性宗教のみが承認される。アーネルによれば、これは $V = O^{\text{Inhalt}} - O^{\text{Begriff}}$ として表示されるという¹³⁾。

そこでヘルマン・ザームエル・ライマールス (Hermann Samuel Reimarus, 1694-1768) である

が、ハンプルクのギムナジウムのヘブライ語および諸東洋語教授をしていた彼は、存命中、優れた著作と温厚な人柄ゆえに同時代人の尊敬をあつめ、その立場は、正統主義ではないにしても、少なくともキリスト教を擁護する側に立つ人と目されていた。しかし彼は、自分の胸の奥深くには、固陋な正統主義者のみならず一般の同時代人をも震撼させるような、過激な合理主義的思想をいだいていた。けれども自分の思想に殉死しなかった彼は、その急進的な理神論的思想を書き記した草稿『理性的神崇拜者の弁明あるいは擁護書』*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*を、数人の友人と二人の子どもに見せただけで（妻にも見せなかった!）、世間に公表することを取敢てしなかった。ところがその遺稿をレッシング（Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781）が『無名氏の断片』*Fragment eines Ungenannten*という表題のもとに刊行したことから、近代屈指の熾烈な神学論争である「断片論争」（Fragmentenstreit）が起こってきた⁽¹⁴⁾。

レッシングがそのごく一部を『無名氏の断片』として刊行したライマールスの遺稿は、組版にして千五百頁をゆうに超える大著で、そのあまりにの分厚さゆえに出版の引き受け手がなく、その完全な批評版が出たのはようやく一九七二年になってからのことであつた⁽¹⁵⁾。レッシングはそのような膨大な遺稿のなかから任意に編集して、まず一七七四年に「理神論者の容認について」を、一七七七年には「説教壇で理性を誹謗することについて」、「すべての人が根拠ある仕方信仰し得る啓示の不可能性」、「イスラエル人たちの紅海徒渉」、「旧約聖書の諸書は宗教を啓示するために書かれたのではないということ」、「復活物語について」の五篇を、そして翌年その最も過激な部分を「イエスと彼の弟子たちの目的について」と題して刊行した。キリスト論的に重要なのは第六篇と第七篇、なかんずく最後の長編の断片であるが、そこにおけるライマールスは、イギリスの理神論者も顔負けの激烈な口調で、イエス・キリストについての正統的教理をこっぱみじんに粉碎する。ライマールスによれば、イエスは「壊敗したユダヤ教を改善する」ことと、「モーセの律法」を「ひとつの理性宗教に導くこと」しか意図しなかったのであり、その教えに秘義は存しない。つまり、彼が目指したのはいわゆる「政治的メシアニズム」である。しかしイエスの高貴な野望は、彼の十字架の死によってあえなく水泡に帰してしまった。もし彼の弟子たちが、途方もないインチキを捏造しなかったとしたら、およそキリスト教という宗教は存在しなかったであろう。だが失意の弟子たちは、あくまでも自分たちの野望を達成するために、イエスの憤死という歴史的事実を歪曲し、彼を復活し再臨するキリストに仕立て上げた。このように、キリストの復活物語は、弟子たちがでっち上げた嘘っぱちであり、三位一体の神とか神人たるキリストによる救済といった考えも、すべて彼らによって案出された虚偽である、というのである。

ライマールスが聖書の歴史的研究に基づいて導き出した結論は、明らかに間違いであるが、しかしそこには近代的キリスト論と不可分の関係にある「史的イエス」の探求の重要な発端が存している。いまや古典的となった『イエス伝研究史』において、アルバート・シュヴァイツァー（Albert Schweitzer, 1875-1965）は、「ライマールス以前には、イエス伝を史的に把握しようと試みた人は

なかった」として、彼に近代イエス伝研究の創始者の地位を与えている。シュヴァイツァーによれば、その問題解決には致命的な間違いがあるにもかかわらず、「ライマールスのおこなった基礎的認識に比べて、ヨハネス・ヴァイスにいたるまでの全神学は後退である」¹⁶⁾という。すなわち、「ライマールスは、十八世紀以後で、終末論とは何かという問題に、ふたたび注意を向けた最初の人であった。その後神学は終末論を見失い、百年以上もたってはじめて、史的に規定しうるかぎりの真の姿で認識することができたのであって、このことは、神学がライマールスのおかした唯一の誤り、つまり終末論は政治的＝この世的制約を受けているとの推測を、ほとんど最近にいたるまでそのあらゆる史的研究においていっしょにひきずってきた後に、はじめておこなわれたのである。……ライマールスの問題解決は間違っているにしても、彼の出発点となった諸考察は、たしかに正しい。というのは、彼の根本考察はまさに史的であったからである。」¹⁷⁾

(3) G・E・レッシング (Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781)

レッシングの神学的・宗教哲学的立場については、従来、調停しがたい矛盾対立した解釈が存在しており、それを正確に規定するのは至難の業であるが、彼の立場は啓蒙主義的な「理性」を内在的に超越した「高次の理性」の立場であり、それは「知恵としての理性」(Vernunft als Weisheit)の立場である、と言ってよいであろう¹⁸⁾。最晩年の二つの著作『賢者ナタン』*Nathan der Weise* (1778) と『人類の教育』*Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) が、このようなレッシングの成熟した宗教哲学的立場をよく示している。しかし、そこへといたる道のりは決して平坦なものではなく、むしろ紆余曲折にみちた試行錯誤の連続である。しかも、彼の宗教哲学的マニフェストと見なされている『人類の教育』においてすら、レッシングの言述は「断片的、反定立的、仮説的、戦略的、そしてとりわけ教育的」¹⁹⁾である。

彼のキリスト論についても、これと同様のことが言える。最初期の断片『ヘルンフト派についての所見』*Gedanken über die Herrnhuter* (1750) においては、キリストは「神によって啓発された教師」(ein von Gott erleuchteter Lehrer)²⁰⁾であるとされ、彼の活動の目的は「宗教をその明瞭な姿に回復すること」²¹⁾であったと言われている。かかる理神論的ないし道徳主義的なキリスト観は、『人類の教育』の中にも見出される。まず第五三節で「より優れた教師」(ein beßrer Pädagog)²²⁾として紹介されたキリストは、第五八―六〇節では「靈魂の不死性について教示する最初の信頼すべき教師」(der erste zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele)²³⁾としてより明確に規定されている。しかし他方では、レッシングは同一の書物の第七三節で、「神の自己二重化」(die Selbstverdoppelung Gottes) という考え方を導入して、三一論についての彼なりの思弁的解釈をも披露している。「もしこの教理が人間悟性を右往左往はてしなく迷わせた後、遂には、神は有限な事物が一であるという意味では一であり得ず、また神の単一性もある種の数多性を排除しないような超越論的な単一性でなければならない、ということを認識する道へと導いてゆくもの

であるとしたら、どうであろうか？——少なくとも神が御自身についての最も完全な表象をもって
おられてはいけないのか？すなわち御自身のうちに存在する一切のものがそこにあるような表象を
である。・・・勿論、鏡に映ったわたしの像は、光線がその表面にあたった限りでのわたしの像に
すぎないのであるから、それはわたしについての空虚な像に他ならない。しかし、かりにいまこの
像がわたし自身がもっている一切のもの、例外なく一切のものをもっているとすれば、その場合で
もそれは依然として空虚な表象であろうか？それとも、むしろわたしの自我の真の二重化であらう
か？——もしわたしが類似の二重化を神のうちに認識できると信ずるとすれば、恐らくわたしが間
違っているというよりは、むしろ言葉がわたしの概念を言い表わすのに不十分なのである。そして
その限りでは、三位一体の理念を一般うけするものにしようとした人々が、神が永遠から産出され
た御子という名称による以外には、恐らくより平明かつ的確に表現するのが無理だったということ
は、依然として否定し難いことである。」²⁴

ところで、三一論についてのこのような思弁的な再解釈の試みは、最初期の断片『理性のキリス
ト教』*Das Christentum der Vernunft* (1751/52) の中にすでにその原型を有している。その断片は
全体としては、ピエール・ペールのキリスト教批判を対立軸に据え、ライプニッツ＝ヴォルフ的
な哲学に依拠しながら、「キリスト教の合理性」(*Vernunftgemäßheit des Christentums*)を証明し、
かかる仕方で信仰と知識の乖離を理性の側から架橋しようとしたものであるが、その最初の十二の
命題において、レッシングは神の三一性についての理性的証明を試みる。レッシングによれば、最
も完全な存在者である神は、永遠の昔から最も完全なものを思惟することだけに関わってきた。そ
れゆえ、神は永遠の昔から自己自身のみを思惟することができた。この神においては、「表象する
こと、意志すること、創造することはひとつである」。それゆえ、「神が表象するすべてのものを、
神はまた創造する」のである。その際、「神はただ二つの仕方でのみ自らを思惟することができる」。
すなわち、「神はあらゆる自らの完全性を一度に思惟し、そして自らをその完全性の総体として思
惟するか、あるいは神は自らの完全性を分割して思惟し、ある完全性を他の完全性から分離し、そ
して各々の完全性を程度に応じて自ら自身から切り離して思惟するか」である。神が前者の仕方で
自己自身を思惟し創造したのが、「彼自身が所有するいかなる完全性をも欠いていない存在者」で
あり、これは聖書が「神の子」ないし「子なる神」と呼んでいるものに他ならない。この存在者は
神自身と同一であり、「神の似姿」と呼ばれ得る。神とこの存在者との間には調和がなければなら
ない。聖書は両者間にあるこの調和を「父と子のもとからきた聖霊」と呼んでいる。父のうちにあ
るすべてのもの、したがってまた子のうちにあるすべてのものは、この調和のうちにある。それゆ
え、この調和は神である。そして父と子と調和の「三つはすべて一つ」である。²⁵

このように、レッシングにおいては、道德主義的なキリスト理解と並んで、内在的三一論に基づ
くキリスト論の試みも存在している。しかし、近代神学との関わりで重要なのは、彼自身のキリス
ト論ではなく、むしろ「厭わしい広い壕」(*der garstige breite Graben*)²⁶という不朽の隠喩的心象

であろう。レッシングがつくり出したこの心象は、近代プロテスタント神学においては、一般に《啓示》と《理性》の乖離、より特殊的には《信仰》と《歴史》の分裂という、「現代的生の真に深刻かつ困難な問題」を意味する「一種の暗号ないし略号」の役割を果たしてきている。

レッシングによれば、「偶然的な歴史の真理」と「必然的な理性の真理」との間に横たわっている「厭わしい広い壕」は、「どれほど何度も真剣に跳躍を試みても越えることができない」ものであるという。キリストが死人を甦らせたということが歴史的事実であるとしても、また、キリスト自身の復活が歴史的事実であるとしても、だからといって、神が御自身と同じ本質の御子をもつとか、死人のうちから復活したキリストが神の御子であるというような永遠的真理を、そこからいかにして導き出すことができるのか。前段の歴史的事実から後段の永遠的真理を導き出すこと、つまり「かの一つの歴史的真理でもって、全く異なる部類の諸真理へと跳躍すること」は、そして「形而上学のおよび道徳的概念すべてをそれに従って作り変えるように要求すること」は、「異ナル類へノ移行〔論点変更ノ虚偽〕(μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)」²⁷⁾に他ならない。蓋然性の域を脱却し得ない歴史的真理を永遠的真理であると見なすことは、「他ならぬ永遠性全体を蜘蛛の糸に掛けようと欲する」²⁸⁾ような愚行である。レッシング以後のプロテスタント神学は、キリスト論の問題に直面する度に、「レッシングの命題」を思い起こし、「厭わしい広い壕」を跳び越えることの困難さを痛感してきた。ここに近代神学の根本問題を剔抉した彼の先駆的偉大さがある。

(4) I・カント (Immanuel Kant, 1724-1804)

レッシングと並んでドイツ啓蒙主義の頂点に立ち、かつまたそれを克服したのが哲学者のイマヌエル・カント (Immanuel Kant, 1724-1804) である。彼は他のいかなる思想家にもまして十九世紀神学の上に大きな影を落としているが、彼の偉大さは人間理性に対して絶大の信頼をもちながらも、それを自己批判的に徹底的に吟味したところにある。彼は『純粹理性批判』 *Kritik der reinen Vernunft* (1781) 第一版の序文に、「現代は、まことに批判の時代であり、一切のものが批判を受けねばならぬ」²⁹⁾と記しているが、形而上学や宗教もその例外ではなかった。人間の理論的認識が及ぶ範囲を見きわめるために、カントは『純粹理性批判』において徹底的な理性批判を遂行したが、その結果彼は、われわれ人間が先験的原理によって理論的に認識できるのは現象界のことがらに限られており、叡知界のことがら (ものそれ自体) については、われわれはこれを知り得ない、との結論に導かれた。つまり、神、自由、靈魂の不死という、これまで理性宗教の本質的内容と見なされてきたものは、われわれの理論的認識の対象ではあり得ないというのである。しかし、この一見否定的に見える結論は、カント批判哲学の半面でしかなかった。「わたしは信仰を容れる場所を得るために知識を除かねばならなかった」³⁰⁾という言葉が示しているように、カントは思弁的理性の越権を弾劾し、伝統的形而上学の不可能性を宣告した後、『実践理性批判』 *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) において、新しい形而上学の基礎づけに着手した。彼は人間の普遍的な道徳意識に

着目し、道徳法則が成り立つためには、神、自由、靈魂の不死は不可欠の前提であると説き、これら三つのものを「純粹実践理性の要請」(die Postulate der reinen praktischen Vernunft)として復権せしめた。カントの道徳意識の強さは、「それを考えることしばしばにして、かつ長ければ長いほどますます新たにして、かつ増大してくる感嘆と崇敬とをもって心をみだすものが二つある。それはわが上なる星の輝く空とわが内なる道徳的法則とである」⁶³⁾という『実践理性批判』の結びの言葉によく示されているが、いずれにせよ彼は、このような人間の道徳性を挺子にして、いまや『単なる理性の限界内における宗教』*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793)において自らの宗教論を大胆に展開する。

その書名が端的に示すごとく、カントの立場は徹底的に理性主義的であり、また道徳主義的である。彼の言葉を引用すれば、「宗教は(主観的に見れば)われわれの一切の義務を神的命令として認識することである」(*Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote*)⁶²⁾。そして、「道徳的信仰のみがあらゆる教会信仰のうちで本来の宗教をなすところのものを形成する」⁶³⁾のであって、「宗教はそれが普遍的であるためにはつねにたんなる理性に基づいていなければならない」⁶⁴⁾。つまり、「真なる唯一の宗教は、法則以外に、つまりわれわれがその無条件的必然性を意識することができ、したがってわれわれが純粹理性によって(経験的にではなく)啓示されたと認めるところの実践的原理以外に、何も含んでいない」⁶⁵⁾。

カントのキリスト論(はたしてキリスト論と呼べるかどうかは別問題だが)は、このような彼の基本的立場に呼応している。カントはその書においてイエスという語は一度も用いていないが、「神の使者」、「教会の創設者」、「福音の教師」、「模倣の原型」、「神の子」などという表現を用いて、少なくとも暗示的に彼のキリスト理解について述べている。一言でいえば、彼はイエス・キリストを道徳的完全性の理想にして道徳的共同体の創設者と見なしている。彼自身の用語で正確に述べれば、イエス・キリストは「善の原理の人格化された理念」(*Personifizierte Idee des guten Princips*)⁶⁶⁾の実例なのである。カントのキリスト理解を考察する上で興味深いのは、彼の以下のような言述である。

「世界を神意の対象となし創造の目的となすことができる唯一のものは、まったく道徳的完全性をそなえた人間性(理性的世界存在者一般)であって、幸福とはこの完全性を最高の条件とし、そこから最高存在者の意志のままに直接結果する。——このひとり神の意に適う人間は、『永遠の昔から神のうちにある』。この人間の理念は神の本質から発する。その限りでこのものはなんら被造物ではなく、神のひとり子であって、『すべて他の事物がそれによりてあり、つくられたものがそれなしには一つとして存在しないところの言(然あれ!)]である……。——『彼は神の栄光の輝きである。』——『彼において神は世界を愛し給うた』のであり、ただ彼において、そして彼の心術を採用することによってのみ、われわれは『神の子となること』等々を望むことができるのである。

ところで、道徳的完全性のこの理想まで、言いかえれば、道徳的心術のまったき純粹性の原型にまでわれわれを高めるというのは、人間の普遍的義務であって、われわれが努力して得べき目標として理性によって提示されるこの理念そのものがまた、われわれにこの義務へとむかう力を与えるのである・・・。」³⁷⁾

一見したところ、これは新約聖書のキリスト像を道徳哲学的に言い換えただけのように思われる。しかし問題は、それに引き続き次のように言われていることである。「それゆえ、道徳的に神意に適った人間の理念をわれわれの模範とするには、なんら経験の実例を必要としない。この理念は、そうした模範としてすでにわれわれの理性のうちに存するのである。」³⁸⁾この言葉から読み取れるように、畢竟、カントにとってはナザレのイエスという歴史的人物が重要なのではなく、彼が一つの「実例」(Beispiel)として具現化している「理念」(Idee)こそが重要なのである。つまり、「歴史的なものは説明に役立つだけで、証明には役立たない」(Das Historische dient nur zur Illustration; nicht zur Demonstration)³⁹⁾という彼の有名な言葉通りなのである。

それはともあれ、カントの哲学はシュライエルマッハーや G. W. F. ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) たちの思想に大きな感化を及ぼし、ドイツ・イデアリスムスの成立に決定的な貢献をした。それはまた十九世紀後半に、リッチェルとその学派を通して、ドイツ神学界に大きな影響力を振るうことになる。

2. 近代的キリスト論の二つの源泉

(1) F. D. E. シュライエルマッハー (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834)

シュライエルマッハーは「近代神学の父」と呼ばれているが、それは彼が啓蒙主義によるキリスト教批判をはじめて内在的に克服して、真に近代的な「学問的神学」を確立したからに他ならない。十九世紀神学全体に及ぼした彼の影響は決定的であり、二十世紀神学でさえも根本的にその魔力から自由になっているとはいいがたいほどである。

シュライエルマッハーはカントから多くを学びながらも、宗教を道徳的経験の上に基礎づける彼のやり方を拒んだ。一七九九年に出版された『宗教論——宗教蔑視者のうちで教養ある者への講話』*Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) は、十八世紀の啓蒙主義的宗教観に完全に訣別し、自然理性にも道徳性にも還元できない宗教の独自性を弁証した記念碑的作品である。その書においてシュライエルマッハーは、いまやあまりにも有名な宗教の定義を提示する。「宗教の本質は、思惟でも行為でもなく、直観 (Anschauung) と感情 (Gefühl) である」⁴⁰⁾。「宗教は宇宙に対する感能と趣味である」⁴¹⁾。宗教は宇宙を直観しようとし、宇宙自身の表現と行為とのなかにあって、敬虔の念をもって宇宙に耳を傾けようとするものである。それはさながら小児のような純真さで、宇宙の直接の影響によって捉えられ、充たされようとするものである。

宗教は、人間ならびにあらゆる他の有限的個物において、「無限者の印刻と表現」⁴²⁾を見ようとする。宗教は形而上学や道徳よりもいっそう深い人間の実存領域にその座を占めている。それゆえ、「宗教なくして思索と実践とを所有しようとするのは、大胆なる傲慢である。」⁴³⁾宗教は絶え間なく活動しており、あらゆる瞬間に自己を啓示している。宗教において生命あるあらゆるものが誕生する瞬間は、直観と感情がいまだ相分離せず、感能とその対象とが一つに融合している神秘の瞬間である。「その瞬間は、朝露が目覚めたる花に吹きかける最初の香気のように疾く、かつ透明に、処女の接吻のように恥ずかしげにかつ柔らかに、花嫁の抱擁のように聖にしてかつ豊かに、否かくの如くにはなくして、すべてがそれ自身である。一つの現象、一つの事件が迅速に魔術のように発展して、宇宙のすがたとなる。」⁴⁴⁾

それでは、このようなロマン主義的な宗教観において、はたしてキリストはどのように描かれているであろうか。シュライエルマッハーは有限と無限との「仲保」(Vermittlung)という役割にキリストの特別な使命を見る。「しかし真に神的な要素は、彼がそれを示すために来た偉大な観念、すなわち一切の有限なものは神と結びつくためにより高い仲保を必要とするという観念が、彼の心において輝くばかり明らかに展開したことである。」⁴⁵⁾重要なことは、シュライエルマッハーがそこからキリストの「神人性」を導き出すことである。彼の言葉を正確に引用すれば、「一切の有限者が次第に宇宙から遠ざかり、虚無の中に散乱しないために、また宇宙との結合を保ち、この結合を意識するために、より高い仲保を必要とするとすれば、この仲保者自身はもはや仲保を必要とすべきものでないから、単に有限であることはできない。それは双方に、すなわち有限者に参与していると同時に、また同じ意味において神的本性にも参与しているに相違ない。」⁴⁶⁾ここにキリストの宗教の無比性があり、またこのような神的な自己意識を伝達して信者のうちに信仰を覚醒させるキリストの仲保者としての根源的な力が存している。しかし、シュライエルマッハーはキリストが絶対的に唯一無二であるとは主張していないので、このようにロマン主義的に把握されたキリストの無比性は、古典的キリスト論の原理的な無比性とは明確に区別されるべきものである。

さて、神学者としてのシュライエルマッハーの真の偉大さは、『宗教論』で打ち出した新しい普遍的宗教理解に基づいて、伝統的なキリスト教神学を再解釈し斬新な仕方ですそれを再構築しようとしたことである。その見事な成果が、大著『福音主義教会の原則に基づいて組織的に叙述されたキリスト教信仰』(通称『信仰論』) *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821; 2. Aufl., 1830/31) である。この書においてはシュライエルマッハーは、前著の根本的立場をよりいっそう深めて、宗教を「敬虔」(Frömmigkeit) ないし「直接的自己意識」(unmittelbares Selbstbewußtsein) として規定する。「敬虔——それはすべての教会の共同体の基礎をなすものであるが——とは、純粹にそれだけを考察すれば、知識でも行為でもなくて、感情の、すなわち直接的自己意識の一樣態である」⁴⁷⁾。そして彼は、「敬虔の多様な表現にもかかわらず、それらすべてに共通な要素」を「絶対依存の感情」(ein schlechthiniges

Abhängigkeitsgefühl) と名づける。「敬虔のつねに変わらない本質は、われわれがわれわれ自身を絶対的に依存するものとして、いいかえれば神と関係するものとして意識することである」⁴⁸。

シュライエルマッハーによれば、キリスト教神学はキリスト教の敬虔な心情状態に含まれている信仰内容を、学問的な手続きを踏んで叙述することを任務としている。「キリスト教の諸信仰命題とは、キリスト教の敬虔な心情状態の理解を言語で表現したもののことである」⁴⁹。教義学は「キリスト教の教会において、ある与えられた時代に妥当する教理の組織に関する学問」⁵⁰であり、それらの信仰的諸命題を最高度の明晰さで規定しようとする。それゆえ、「教義学的諸命題は、教會的と学問的との二重の価値を有する。そしてそれらの命題の完全度はこの両価値および両価値の相互関係によって決定される」⁵¹。このように、シュライエルマッハーにとっては、神学は教會的関心の事柄であるとともに、学問的精神の営みであった。シュライエルマッハーが『神学通論』*Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1810; 2. Aufl., 1830) において、「最高度の宗教的関心と学問的精神とが、しかもできるかぎり平衡を保って、理論と実践のために一致している状態」を「教会指導者の理念」⁵²としていることは周知の通りである。いずれにせよ、「生き生きとしたキリスト教信仰と、あらゆる面で解放され独立独歩に作業する学問的研究との間に、永遠の契約を打ち立てること」⁵³が彼の目指すところであった。

ところで、シュライエルマッハーの神学は、「絶対依存の感情」ないし「敬虔なキリスト教的自己意識」を分析・叙述する「意識神学」(Bewußtseinstheologie) という性格を有しているが、ここで問題となっている意識は単に主観的なものではなく、すぐれて教會的・共同体的な自己意識である。なぜなら、「敬虔なキリスト教的自己意識」は、歴史的なキリスト教の教会によって伝達・媒介されて、はじめて現在の個々の信者のキリスト教的自己意識となっているからである。ところで、そのような教會的な宗教的自己意識の中心をなすものは、歴史のなかでイエス・キリストによってなし遂げられた贖罪の業である。そこから、シュライエルマッハーの神学は「キリスト中心的」(christozentrisch) な性格を有することになる。それを最も端的に示しているのが、キリスト教についての次のような有名な定義である。「キリスト教は、敬虔の目的論的方向に属する唯一神教的信仰方法であって、さらにこの信仰方法においては、いっさいがナザレのイエスによって成就された贖罪に関係づけられているという点で、他の唯一神教的信仰方法とは本質的に区別される」⁵⁴。シュライエルマッハーの神学がこのように「キリスト中心的」であることは、大いに強調されなければならない。

実際、シュライエルマッハーは、「いっさいがナザレのイエスによって成就された贖罪に関係づけられている」というキリスト教信仰の根本性格に忠実たらんとして、創造論を後回しにして贖罪論から教義学を始めることまで考えたと言われている。しかし、最終的にはそこまで徹底的な変革は断念して、第一部で「キリスト教の敬虔な自己意識の中につねに前提され、つねにその中に含まれている敬虔な自己意識」を扱い、第二部で「罪の意識と恩寵の意識との対立によって規定された、

キリスト教の敬虔な自己意識の諸事実」を論じるというやり方を採用した。その際彼は、信仰論の諸命題を「人間の生の状態」、「神の属性および行為様式」、「世界の状態」の三種類に大別し、上記の「キリスト教の敬虔な自己意識の中に前提されている敬虔な自己意識」、「罪の意識」、「恩寵の意識」という三種類の意識とを交錯させて、教義学的命題を体系的に整理している。われわれにとって興味深いことは、三一論が教義学の「結論」として、いわば教義学的体系の外に置かれていることと、「キリストの人格と業」が取り扱われる部門、つまりキリスト論の体系上の位置である。具体的にいえば、キリスト論は三一論から完全に切り離され、しかも「人間の生の状態」を叙述する信仰命題の項に含められていることである。シュライエルマッハーは、「歴史における贖罪者の出現は、神の啓示として、絶対に超自然的なことでもなくまた絶対に超理性的なことでもない」⁵⁹と言う。彼によれば、「贖罪（救済）」（Erlösung）という言表は、「単に比喩的なもの」であって、「一般に拘束状態（Gebundensein）として考えられるある悪しき状態からよりよき状態への移行（Übergang）」⁶⁰を意味している。悪しき状態とは、「単に高次の自己意識の活発性が妨害されたり阻止されたりすることであり、その結果、高次の自己意識と感覚的自己意識の種々の様態との一致が、それゆえに敬虔な生の瞬間がほとんど現われないか、あるいは全然現われなくなること」⁶¹である。シュライエルマッハーは神意識が阻害されているこの状態を、「神の喪失」（Gottvergessenheit）ないし「神の忘却」（Gottlosigkeit）⁶²という言表によって示している。

ここには罪についてのシュライエルマッハーの捉え方の特徴がよく示されているが、いずれにせよ、彼のキリスト論はかかる贖罪（救済）理解の中にすでに含意されている。すなわち、「神意識が完全な程度にまで達した」キリストという考え方である。キリストはそのような存在として、「罪なき完全性」をわれわれに伝達し、その強力な神意識によってわれわれの神意識を「強化」する。ここに救済者としてのキリストの意義が存する。キリストは新しい全体的生の出発点——すなわち根源的事実——として歴史的存在であるとともに、人類の「原型」ないし「原像」（Urbild）である。「新しい共同生活の自己活動が、贖罪者にその根源をもち、彼からのみ発するものとすれば、歴史的個人としての贖罪者は、同時に^{ウァビルトリツヒ}原型^{タイプ}的であつたに相違ない。すなわち、原型^{タイプ}的なものが彼において完全に歴史的となり、そして、彼のいかなる歴史的瞬間も、同時に原型^{タイプ}的なものを含んでいたはずである」⁶³。その場合、「贖罪者の原型性」（die Urbildlichkeit der Erlöser）は、「あらゆる人生の瞬間に、衝撃を与え、またそれらを決定するための神意識の強力さ」⁶⁴にのみ求められるべきであって、それ以上に拡大して考えられるべきではない。だが、「およそ生産性とは、ただ原型（das Urbild）の概念のうちにのみ存在しており、模範（das Vorbild）の概念のうちに存在しない」のであり、「原型性だけが、キリストの人格にのみそなわる尊厳に対する適切な言表である」⁶⁵。

かくして、キリストは「人間的本性の同一性によって、すべての人間に等しい」にもかかわらず、彼の「神意識が不断に強力であるということ」によって、すべての人間から区別されていると宣言

される⁶²。しかし、シュライエルマッハーによれば、キリストを他のすべての人々から区別するこの特質こそ、まさに「彼のうちにおける神の本来的な存在」に他ならない。彼の言葉を正確に引用すれば、「このようなキリスト独自の尊厳に対しては、われわれが、キリストの人格の原型性を、すでに、自己意識において同時に指定された神意識というこの霊的機能に帰してきたという意味において、次の命題の言表が唯一の適切なものとされるのである。すなわち、キリストに絶対に強力な神意識を帰することと、キリストに彼のうちなる神の存在を付与することは、まったく同一事態をさすということである」⁶³。

贖罪者としてのキリストの業は、これと対応した仕方では理解されている。「贖罪者は信者を自らの神意識の強力性のうちへと受け容れる。そしてこれこそ彼の贖罪者としての活動である」⁶⁴。より具体的には、キリストの業は「救済の業」(die erlösende Tätigkeit)と「和解の業」(die versöhnende Tätigkeit)に大別されるが、前者はキリストがわれわれを彼との生の交わりの中に引き入れ、その強力な神意識に与らせることを意味しており、後者は救済の業の結果として、キリストがわれわれを純粋な祝福の交わりへと受け容れることを意味している。

シュライエルマッハーのキリスト論は、概ね以上のような内容となっている。これは近代的な思潮に原則的に立ちながら、伝統的キリスト論がもっていた本質的意味を咀嚼し直して捉えた、最初の「近代的キリスト論」として高く評価されるべきである。しかし、それはまたいくつかの致命的な欠陥をも有しており、近代においてキリスト論を論ずることの困難さを例証している。一言でいえば、史的イエスと信仰対象としてのキリストとの関係の問題である。シュライエルマッハーが彼の『信仰論』の中核に据えるイエス・キリストが、いかに歴史のイエスと不釣り合いな関係に立っているかは、いち早く D. F. シュトラウス (David Friedrich Strauss, 1808-1874) によって厳しく批判された⁶⁵。シュヴァイツァーも、「まったく彼のイエス史に関する取り扱い方ほど、この偉大な弁証家が非歴史的頭脳の持主であったことを、あきらかにするものはないだろう」⁶⁶と述べて、シュライエルマッハーのキリスト論が歴史的イエス像と齟齬をきたしていることを指摘している。

(2) G. W. F. ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)

十九世紀神学全体への影響という点で、シュライエルマッハーに優るとも劣らないのが哲学者のヘーゲルである。もとは神学徒であった彼にとって (哲学者のシェリングと詩人のヘルダーリンも神学部の同級生であった)、キリスト教は終生の根本課題であった。彼は「キリスト教哲学者」を自認しており、啓蒙主義の神学は言うに及ばず、シュライエルマッハーでさえも学問的に弁証し得なかった古代のキリスト教教義 (とりわけ三一論と受肉の教義) を真剣に再検討し、そこに含まれている宗教的真理に哲学的な解明を与えるべく苦心した。彼は、シュライエルマッハーが甘んじたような単なる共存ないし相互依存には満足せず、キリスト教と学問、神学と哲学との間に完全な宥和ないし和解をなし遂げようと欲した。彼の哲学体系全体はキリスト教的真理の哲学的再解釈と見

なしうる側面をもっている。その意味で彼を「精神の神学者」(Theologian of the Spirit)⁶⁷⁾と呼ぶことも不可能ではないであろう。

実際、ヘーゲルの初期の神学的著作を読んでみると、若きヘーゲルがいかにキリスト教の意味に深い関心を寄せていたかがよくわかる。それだけでなく、彼の後年の哲学思想がキリスト教の意味に関するそうした探求のなかから芽ばえたものであり、彼の全哲学体系がキリスト教に立脚した普遍的な宗教哲学という側面をもっていることが明らかになる。彼の初期の神学的著作においては二つの大きな主題が際立っている。一つは「キリスト教の実定性」の問題であり、もう一つは宗教における「和解の現実性としての愛」である。特に『キリスト教の精神とその運命』*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*において獲得された洞察、すなわち「愛において人間は他者の中に自分自身を再発見する。愛は生命の合一であり、それは分離、すなわち生命の発展、形成された多面性を前提する」⁶⁸⁾という洞察は、イエス・キリストの教説と運命を深く掘り下げて考察した結果である。普遍は特殊を通して現実性となるとか、精神は歴史の内部で矛盾対立を克服しつつ理念を実現するとか、対立せるものは愛において宥和されるといった、ヘーゲルの後代の弁証法的な思想は、すべてキリスト教から来ていることは明白で、したがって彼の哲学を解く鍵は宗教、特にキリスト教に存しているといっても過言ではない⁶⁹⁾。

ベルリン大学時代のヘーゲルは、神学部のシュライエルマッハーの向こうを張って、哲学部において一八二一年、一八二四年、一八二七年、一八三一年の四度にわたって「宗教哲学」の講義を行っているが⁷⁰⁾、それは「絶対的観念論」によるキリスト教の見事な再解釈であり、シュライエルマッハーの『信仰論』と比較しても遜色がない。ヘーゲルの体系のなかで、宗教は精神の展開における最高の段階、つまり「絶対精神」と呼ばれる最終的な発展段階に位置している。ここにおいて主観的精神と客観的精神は、精神の自覚的な自己把握のうちに乗り越えられ受け容れられる。絶対者が真の姿を自覚するにいたる絶対精神の段階に属するものとして、ヘーゲルは芸術と宗教と哲学の三つを挙げている。ヘーゲルによれば、絶対者は芸術においては直観的に、宗教においては表象的に、哲学にいたってはじめて真に概念的に捉えられるという。宗教と哲学はその扱う内容は同一であるが、その表現様式が異なっている。宗教は人間の神意識を問題とするが、これは人間においてなされる神の自己意識に他ならない。つまり宗教は有限精神を媒介にした絶対精神の自覚なのである。宗教はこれを「表象」(Vorstellung)という形式を用いて表現するが、そこには感覚的要素ないし直観的要素がまだ残っている。哲学は宗教において直観され表象された真理内容を、純粹に理性的な「概念」(Begriff)のレベルにまで高めなければならない。かくして信仰から理性へ、表象から概念へ、主観的・直接的な知としての神学から純粹に理性的な認識としての哲学へと移行すべきことが主張される。

ヘーゲルは世界史の中に現われた諸々の宗教を「規定宗教」(die bestimmte Religion)と呼び、それらを「自然宗教」と「精神的個性の宗教」に大きく二分し、後者をさらに「崇高の宗教」、「美

の宗教」,「合目的性の宗教」に分類している。そしてそれぞれにユダヤの宗教,ギリシアの宗教,ローマの宗教を割り振っているが,キリスト教はこれらとは本質的に区別されて,すべての宗教史発展の頂点に位置する「完成された宗教」(die vollendete Religion)に振り当てられている。つまり「啓示宗教」(die offenbare Religion)としてのキリスト教は,人類の宗教史を完成する「絶対宗教」だというのである。ヘーゲルがこのように主張する根拠は,キリスト教においてはじめて神的本性と人間の本性との統一性が意識されるにいたったばかりか,キリストの生と死と復活においてはじめてそれが現実性となったからである。「神が人間となり,したがって有限精神が有限なもの自身のうちに神の意識をもつということは,宗教における最も困難な契機である」⁷¹⁾が,キリスト教はキリストの「受肉」(Inkarnation)においてそれが現実のものとなったと説き,「神人」(Gottmensch)の思想のなかにそれを表現している。神の「歴史的顕現」としてのキリストは,「ただ真理のために,真理の告知のためにのみ生き,彼の活動はただ人間の高次の意識を充足すること」⁷²⁾のみを目指していた。キリストにおいては「人間の新しい意識」が問題であり,それは「絶対的宥和の意識」(das Bewußtsein der absoluten Versöhnung)に他ならない。そしてかかる「人間と神との宥和の意識」が状態として言い表わされたのが「神の国」である⁷³⁾。

「神の国」の理念は,はじめは「なお表象された,一般的な理念」であったが,それは「神的理念を自らの生涯および運命に即して叙述する」ところの一個人によって「現実性」となった⁷⁴⁾。そのただひとりの個人がイエス・キリストであった。かくして「神の国」の理想は,ただキリストによってのみ実現されるのであり,これがキリストの人間の顕現の主要目的である。キリストは自らの活動と教えとを通して,われわれに神的本性と人間的本性との本源的統一を指し示し,神と和解して神的生命との交わりに入るようわれわれを招いたが,人々は彼を信じず十字架につけてしまった。キリストの非業の死は,人間の眼には一巻の終わりであるかのように思われたが,実際にはキリストの死とともに意識の転換が始まったのである。つまりキリストの死は事態の転回の枢軸であった。真理の精神たる聖霊の視点からなされるより高次の考察によれば,まさにキリストの死において神的本性が啓示されたのである。キリストの死によって神が死んだのであり,これによって「否定そのものが神のうちに存する」という「最も恐るべき思想」⁷⁵⁾が頭わになった。だが事態はここでとどまらず,むしろいまやその逆転が現われてくる。すなわち,神はこの過程において自己を保持するのであり,したがってこの過程はただ「死の死」(Tod des Todes)である。つまり,「神は再び甦り,復活する。かくして事態は反転する」⁷⁶⁾のである。

ヘーゲルによれば,「復活」(Auferstehung)は本質的に信仰に属する事柄であるが,この復活を信ずる信仰の視点から捉え直せば,キリストを取り巻く事態はまったく一変する。キリストはあらゆる形式における人間の有限性を受け取ったが,神はこれを自らの死によって否定すべく受け取ったのである。それ自身神的生命における契機であった人間性は,いまや神に無縁なものとして,神の属さないものとして否認される。ところが,その不名誉きわまる死は,「絶対的な極端の法外

な統一」(die ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme)として、同時に「無限の愛」(die unendliche Liebe)なのである⁷⁷⁾。神が自己に無縁なものを殺すために、それを自己と同一化したということは無限の愛なのである。これがキリストの死の意義である。キリストは世界の罪を引き受けたとか、神を宥和したと言われる所以である。「神は或る他者によって満足させられることはできず、むしろただ自己自身によってのみ満足させられ得る」⁷⁸⁾からである。それゆえキリストの死は愛そのものであり、それは神の一契機として表現される。そして、この死によって神と人間との和解が成就する。かくしてキリストの死のうちには絶対的な愛が看取される。それは「神的なものと人間的なものとの同一」(die Identität des Göttlichen und Menschlichen)⁷⁹⁾を決定的に証明した歴史的出来事である。

キリストの出来事が例証したように、「神は有限なものにおいて自己自身に在住し、またこの有限なものは死それ自身において神の規定なのである。神は死によって世界を宥和し、また世界を永遠に自己と宥和する。疎外からのこの帰来は神の自己自身への還帰であり、またこれによって神は精神である」⁸⁰⁾ことが示される。キリストの復活はそのことを表わしており、かくして「否定の否定」(die Negation der Negation)が神的本性の契機となる。キリストの死と復活によって開示された、「神的本性と人間的本性との統一ならびに合一の直観・意識・確実性」は、キリスト教会の出発点をなすものであり、またそれこそが「教会のよって立つ基礎たる真理」を形づくるのである⁸¹⁾。

以上がヘーゲルのキリスト論の中心的思想であるが、要するにヘーゲルによれば、キリストは「神的本性と人間的本性との統一ならびに合一」(die Einheit und Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur)という思想を明瞭に開示し、自らの死と復活によって「即且対自的に存在する絶対精神の理念」(die an und für sich seiende Idee des absoluten Geistes)を具体的に実現するところの「神人」(Gottmensch)⁸²⁾に他ならない。そのようなものとして、キリストは絶対精神の歴史的顕現なのである。これがヘーゲルのキリスト論の枢要である。彼の哲学全般についての賛否は分かれるとしても、少なくともキリスト論に関する限り、彼の解釈は古典的キリスト論の本質的契機を見事に剔抉していると言わざるを得ない。しかしヘーゲル自身において、イエス・キリストは世界過程全体のなかに具現化される和解のパターンの単なる象徴にすぎないのか、それともキリストの歴史的顕現が唯一無二の必然的な出来事であると考えられているのかは見きわめ難く、この点に後のヘーゲル学派分裂の一番の原因がある。

3. 「イエスの人格」と「キリストの原理」

(1) D. F. シュトラウス (David Friedrich Strauss, 1808-1874)

一八三五年、一冊の書物の出現がヨーロッパの神学界を震撼させた。それがD. F. シュトラウス

の『イエスの生涯』*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (Bd. 1, 1835; Bd. 2, 1836) である。シュライエルマッハーとヘーゲルはすでにこの世を去っていたが、当時の神学界はまだこの二人の巨人思想家の圧倒的な影響下にあった。しかし、この書物はこの二人によって代表された観念論の体系化の時代の終焉を宣言し、新しい歴史的・批判的神学の時代の到来を告知させた。

シュトラウスは自ら計画していた教義学的著作の予備的研究として、福音書記事についての徹底的な歴史的・批判的研究を行なう必要があると痛感した。なぜなら、彼の神学研究の出発点でもあり、また当時の決定的に重要な神学的問題でもあったところのものは、まさしくキリストの理念と歴史的イエスとの関係に関する問いだったからである。それゆえ、シュトラウスの関心の中心はまさにキリスト論の問題であったが、この問題に関するかぎり、彼はシュライエルマッハーに対してもヘーゲルに対しても、大きな不満を感じていた。この点での従来の神学の不備を是正するためには、神学研究に歴史的・批判的方法を徹底的に適用することが必要であると感じたシュトラウスは、福音書の「神話的解释方法」なるものを提唱した。福音書はイエスによって行なわれたとされるさまざまな奇跡について述べているが、かかる福音書の奇跡に関しては、従来、それらをそのまま事実であると見なす超自然的解釈と、それらを合理的に説明可能と見なす合理主義的解釈とがあった。これに対してシュトラウスは、福音書は歴史ではなく神話物語であり、したがって福音書を歴史的・批判的に取り扱う場合、その神話的要素を削除してかからなければならないと説いた。

シュトラウスによれば、「神話」(Mythus)とは意識的な作為に基づく虚構というのではなく、むしろ無意図的に形成される集合的無意識の産物である。それは歴史的記事の形式において述べられた「理念」(Idee)の表現であり、したがって宗教的表象の一形式にはかならない。ある偉大な個人が甚大な影響を人々に及ぼしたとき、その個人を栄光化する伝説や逸話がしばしば形成されるように、イエスが鮮烈な印象を残してこの世を去ったとき、残された教団はイエスを栄光化するあまり、記憶の中の歴史的人格を次第に伝説的ヴェールで覆い、かくして神話的衣装を纏った福音書のイエス像を生み出したというのである。このように神話形成のメカニズムを説明し、キリスト神話を生み出した教団信仰の重要な関与を指摘するシュトラウスは、自らが提唱する神話的解释によって、福音書のイエス像から神話的覆いを剥ぎ取ろうと企てた。しかし彼の意図は、彼の批判者たちが誤解したような、キリスト教真理の破壊的批判ということではなく、むしろ「否定されたものを教義学的に再建する」⁸³のが彼の本来の意図であった。もちろん、彼は伝統的な教会的信仰には批判的であったが、しかし彼の信念に従えば、キリスト教固有の真理は彼が提唱する歴史的・批判的な神話的解释に十分堪え得るものである。「著者は、キリスト教信仰の内的核心はその批判的研究からは完全に独立していることを知っている。キリストの超自然的誕生、その奇跡、その復活と昇天は、たとい歴史的事実としてその現実性が疑われるとしても、やはり永遠の真理である」⁸⁴。彼がこのように言える背景は、言うまでもなくヘーゲルの宗教哲学である。それは哲学と宗教は同じ真理を異なった形式で表現するが、しかし宗教の形式である表象は哲学の形式である概念よりも

一段階低次である、と教えるものである。それゆえシュトラウスは、神話的解釈によって物語の歴史的現実性がたとえ否定される場合でも、そこに含まれている永遠の真理は概念的に剔抉され得ると考えた。そこで、彼は福音書の記事に歴史学的正確さが帰されるかどうか、また信仰の基礎はそれらのうちに求められるべきかどうか、という深刻な問題を提起したのである。

シュトラウスにとっての中心問題は、「神的本性と人間的本性との統一」の理念は、イエス・キリストという個人にのみ当てはまるものであるかどうか、という問題であった。ヘーゲル宗教哲学の肯綮に当たるこの問いに対して、シュトラウスははっきり否定的であった。彼の考えはといえば、神と人間との一致の理想はキリストにおいてはじめて地上で実現されるものではなく、全人類の中に実現されるべきものである、というものであった。『イエスの生涯』におけるシュトラウスの結論は、以下のようなものである。

「もし神性と人性との統一の理念に、實在性が帰せられるなら、このことは、理念がひとたび、以前も以後も決してないような一個人において現実となったに違いないという、それだけのことを意味しているのではなからうか。一つの範例に理念の全内容を注ぎ込み、あらゆる他のものに対して吝嗇であるということ、あの一者において自己を完全に表現し、他のあらゆるものにおいてはつねに不完全にしか自己を表現しないということ、それは理念が実現される仕方ではない。むしろ理念は相互に補い合う範例の多様性の中に、自己を定立するとともに再びまた止揚する個体の交替の中に、その豊かさを広げることを好む。それはまた理念の真の実現ではないであろうか。神性と人性の統一の理念は、個々の人間を選ぶ場合よりも人類全体をその現実化として捉えるときの方が、むしろ無限により高次の意味において実在的な理念ではないであろうか。永遠の昔から神が人間となるということの方が、時間の完結した点において人間となることよりも、より真なるものではなからうか。」⁸⁹

要するに、キリスト論の問題に関するシュトラウスの解決法は、「神性と人性の統一」という理念の具現化を、イエス・キリストという個人においてではなく、人類において見ようというものである。「教会がキリストに与えた述語の主語として、個人の代わりに理念が、しかしカント的に非現実的な理念ではなく、実在的な理念が措定されているということが、全キリスト論を解く鍵である。ある個人において、すなわち、一人の神人において考えるなら、教会の教義がキリストに帰する特性と役割は矛盾し合う。類の理念という点では、それらは一致し合う。人類は両性の結合であり、人間となった神、有限性にまで外化した無限の神と、自己の無限性を想起する有限な精神である。人類は可視的な母と不可視的な父との子であり、精神と自然との子である。」⁹⁰

かくして、シュライエルマッハーにおいてもヘーゲルにおいても保たれていた、キリストの人格とキリスト教の理念との関係は、シュトラウスによって完全に分離されるにいたる。シュトラウスのこの結論は、A. E. ビーダーマン (Alois Emanuel Biedermann, 1819-1885) によって批判的に継承され、より積極的な方向に展開されることになる。

(2) F. C. バウル (Ferdinand Christian Baur, 1792-1860)

十九世紀の神学史にとって決定的な歴史学的問題を提起したのはシュトラウスであったが、近代的・学問的な「歴史的神学」を確立したのは彼ではなく、彼の先生の F. C. バウル (Ferdinand Christian Baur, 1792-1860) であった⁸⁷⁾。

バウルによれば、キリスト教には歴史家によって知られ得る歴史的基礎がなければならず、キリストの理念とイエス・キリストの歴史的形姿との関係は必然的なものである。なるほど、理念的なものは個人によって余すところなく実現されることができないが (バウルはこの点ではシュトラウスと同意見であった)、しかし理念的なものと歴史的なものは、同一視されることも分離されることもできない。絶対精神と有限的精神との和解、ないし神的本性と人間的本性との統一という理念は、たしかに歴史的に現実的なものとならなければならない。つまり、その理念は特定の一点において歴史の中に入って来なければならない。しかし、いかなる仕方でこれが生起するかは、ただ歴史研究のみが答えるところである。これがバウルの確信であった。

バウルの見るところでは、歴史研究が明らかにすることは、単なる神話や奇跡といったことではなく、むしろ教会の信仰にとっての歴史的基礎が存在するということである。歴史学的に把握されたイエス像は、キリスト教共同体の唯一無二の創設者であり、他のあらゆる人たちとは区別された人間である。バウルはヘーゲルの用語を用いて三一論と受肉論を説明しているが、それによればイエスは、およそ個体的人間に可能なかぎりでの最高の強度において、神人の観念によって貫通されており、したがって彼は、神と人間との統一の理念がそれを通して歴史的現実性へと入ってきたところの、まさにそのような人間なのである。そしてこのことがキリスト教に絶対的宗教としての性格を与えるのである。しかし、イエスについてのこのような主張は、彼によれば、またしても歴史学的にのみ基礎づけることができる。つまり、それは福音書についての学問的研究によって知られるイエスの人間的特徴と容貌においてのみ基礎づけられるものである。かくして、キリスト論は厳密に「下から」(von unten) 展開されなければならない。つまり、イエスの神性が見られるのは彼の人間性においてである、ということになる。

神学と哲学、神と世界との関係に關するかぎり、バウルは基本的にヘーゲルの考え方を踏襲している。宗教的信仰は本質的に歴史的現象であり、その内容は歴史的形態と不可分に結びついている。これに対して哲学的知識は抽象的かつ普遍的である。にもかかわらず、両者の内容は究極的には同一である。つまり、三一神ないし絶対的精神が神学と哲学に共通の内容であり、神学の課題は信仰と知識、宗教と哲学とを媒介することである。バウルによれば、キリスト教は永遠に神の内部に存在している救贖の秘義を啓示すると同時に、それを外的に実現する宗教である。この点を鋭く剔抉したところに、シュライエルマッハー神学を凌ぐヘーゲル宗教哲学の偉大さがある。しかし、ヘーゲル宗教哲学の難点はそのキリスト論において際立ってくる。すなわち、ヘーゲルにおいては、歴史的イエスと神人の観念との間の関係は偶然的なものであり、両者の間に本質的・必然的な結びつ

きが存していることが十分に説かれていない。それゆえ、ヘーゲル宗教哲学においては、歴史的なものは最終的には抽象的思考の弁証法の中に吞み込まれる結果となっている。この点では、シュトラウスのヘーゲル批判にはそれなりの正当性が帰されるべきである。

しかし、バウルの見るところでは、シュトラウスのキリスト論は歴史神学的には不適切である。バウルが模索するのは、そこにおいて理念的なものと歴史的なものが同一視されず、しかも両者が必然的に関係し合っているようなキリスト論である。彼の確信するところでは、理念的なものと歴史的なものとの関係の形式が、学問的な歴史的探究に開かれているようなキリスト論が存在しなければならず、そのようなキリスト論にあっては、歴史的プロセスの全体は抽象的思弁に吞み込まれることを免れているはずである。かかる信念をいだくバウルは、かくしてヘーゲル以上に首尾一貫した仕方では神の自己媒介が歴史的であることを主張する。

バウルの神学的貢献は、その教義学的内容ではなく教理史研究に存しているので、彼のキリスト論を主題的に論ずることはそれほど重要ではないが、しかし彼がキリストについてどのように述べているかを一瞥しておくことは、決して無益なことではないであろう。一例を挙げれば、バウルは『イエス・キリストの使徒たるパウロ』において次のように述べているが、これは彼のキリスト論の本質的特質を暗示的に物語っている。「ロマ書第九章五節で、キリストが神とは呼ばれていないことについては、これまでに解釈者たちの間でほとんど疑問の余地がないはずである。神の観念が使徒 [パウロ] にとっていかに絶対的であるか、神の絶対性がいかに強力に彼の心を捉えていたか、そして彼がキリストの神に対する関係を従属の関係としていかに明確かつ一貫して示しているかを考えると、われわれはこの箇所では彼がキリストを万物の上にいます絶対的な神として描こうとしたとは信じがたい。・・・このようにキリストは本質的に人間である。つまり、人間性の高次の原理がそこにおいて現われるところの原型的な人間である。彼はナザレのイエスという人格において人間的個人として生まれたとき、はじめてそのようなものとして存在し始めたのであろうか。使徒がコリント前書第十五章四十六節で述べているように、最初にあったのは、霊のものではなく肉のものであって、その後には霊のものが来るのである。しかしながら同時に、この両者は統一せるものの両契機であり、統一性のうちに含まれているものである。・・・使徒は神の御子を神から分離している障壁を無視したことはない。むしろ反対に、彼はキリストは本質的かつ実質的に人間であるとの立場を死守している。だが同時に、キリストは《霊》であり、罪によって汚されていない霊的な人間である。かくして彼は理想的かつ原型的な人間であり、そしてこの意味で《栄光の主》なのである。」⁶⁸

(3) A. E. ビーダーマン (Alois Emanuel Biedermann, 1819-1885)

シュトラウスは「否定されたものを教義学的に再建する」という意図をもっていたが、結果的には伝統的教義の解消に向かわざるを得なかった。これに対して、シュトラウスの歴史学的・批判的

研究の成果を十分に踏まえつつ、福音書の神話的表象や教会の伝統的教義の中に含まれている宗教的真理を積極的に再構成するという課題に取り組んだのが、スイス人神学者の A. E. ビーダーマン (Alois Emanuel Biedermann, 1819-1885) である。彼はシュトラウスの急進的歴史批判とヘーゲルの形而上学的思弁とを結び合わせ、それを独自の教義学的体系へと纏め上げた。彼の主著『キリスト教教義学』(*Christliche Dogmatik*, 1868; 2. Aufl., 1884/85) は、そのような彼の思弁神学を最もよく示す作品である。

ビーダーマンによれば、シュトラウスは『イエスの生涯』において根本的な歴史的問いを提起し、教会的神学が陥っていた理論的窮境を白日の下に晒した。だがビーダーマンにとって、シュトラウスはヘーゲルに対する単なるアンチテーゼではなく、むしろヘーゲルへといたる架け橋であった。彼によれば、キリスト教原理はイエスという歴史的個人とは同一視できないと主張した点で、シュトラウスはたしかに正しかった。われわれがすでに見たように、シュトラウスは神的本性と人間的本性との統一という理念を、イエスという単独の人間ではなく全人類において実現されるべきものであると考えたが、しかしそのように考えたとしても、イエスは依然としてキリスト教原理にとって単に偶然的な存在にとどまっており、したがってシュトラウスもヘーゲルのキリスト論の難点を真の意味で克服しているとはいいがたい。実際、シュトラウスは『イエスの生涯』においては、「否定されたものを教義学的に再建する」にはいたらなかったし、また『キリスト教信仰論』(*Die Christliche Glaubenslehre*, 1840/41) においても、キリスト教真理を思弁的に再構成するという所期の目的を達成しなかった。

一方、ビーダーマンの見るところでは、ヘーゲルは真理を純粹に概念的に表現しようとした点で正しかった。神学の課題は、ビーダーマンにとっても、理性的思想の諸要求に合致した仕方での宗教的表現形式を純化することであった。但し、ビーダーマンがヘーゲルと違っている点は、彼が宗教を単なる理論的問題としてではなく、神と人間との間の全人格的な関係の問題として捉えていることである。彼にとって宗教は、哲学の中へと超越されるべきものではなく、人間にとっての最高の実在性であった。彼の定式化に従えば、「宗教は人間の自我が神へと人格的に高められること」⁸⁹であり、「有限的精神としての人間が、否定的なものとして感得された自らの生の諸制約から無限的精神によって解放されて、自由の境地へと高められること」⁹⁰である。

それでは、ビーダーマンが主唱する「思弁的キリスト論」(*eine spekulative Christologie*) とは一体どのようなものであろうか。彼によれば、「キリスト教はイエスの人格のうちにその歴史的根拠と源泉とをもつ」⁹¹のであり、キリスト教原理とは「イエスという宗教的人格の事実として人類史の中に入ってきた新しい宗教的原理」⁹²にはかならない。それは一言でいえば、「われわれ人間はすべて神の子であるという原理」(*das Princip der Gotteskindschaft*) であるが、イエスの宗教的自己意識の内実を形づくるこの原理は、「イエスの宗教的人格とこの人格に対する信仰において実際に人類史の中に入ってきた」のである。それゆえ、イエスの宗教的人格とともに、人類史におい

て新しいものが開始したのであるが、しかしこの新しいものはイエスの人格と同一視されてはならない。ところが、伝統的な教会の神学は、キリスト教原理を「人格化し、すなわち啓示の担い手の人格と直接的に同一視し、神人 (Gottmensch) として記述してきた」⁹³⁾。これに対してピーダーマンは、その原理を人格化せず、むしろそれを「神人性」(Gottmenschheit) という普遍的概念で捉えるべきであるという。ところで、「絶対的精神と有限的精神との間の宗教的プロセスは、一般に有限的精神の人格的存在形式において生起する」が、それと同じように「神人性は人間の精神的生が神の子たる身分を獲得するような仕方で自己を実現する」⁹⁴⁾。それゆえ、この神人性は「精神の絶対性についての有限的精神の自己意識」⁹⁵⁾として、つまりは「絶対的宗教的自己意識」として実現されるべきものである。

このように、ピーダーマンはイエスの「人格」とキリスト教「原理」とを明確に分離しながら、しかも同時にイエスの「人格」にも相対的かつ本質的な意義を認めるべく努力している。彼によれば、「イエスの歴史的な人格と、彼とともに歴史の中に入って来、彼から歴史的に出発するキリスト教原理の作用との関係は、したがってまたキリスト教全体に対するイエスの意義は、決して外面的かつ偶然的なものではなく、内的かつ恒常的なものである。もしあの原理が単にイエスによって新しく説かれた教えに存していたり、あるいはあの原理の出現がイエスの人格から間接的にのみ刺激を受けるにすぎないとしたら、それは外面的かつ偶然的なものであるだろう。だが、イエスの人格的宗教的生は、あの原理の世界史的人格性への最初の自己実現であった。そしてこの事実こそ、歴史におけるこの原理の作用の源泉なのである。すなわち、イエスは救済原理の歴史的啓示として歴史的救済者なのである」⁹⁶⁾。したがって、「キリスト教信仰意識の歴史的発展のあらゆる変化を通じて、自己同一的なキリスト教信仰の本質を構成するのは、この歴史的に偶然的なものではなく、その中に原初的に啓示されている、われわれは神の子であるという原理なのである」⁹⁷⁾。

(4) S. キルケゴール (Søren Kierkegaard, 1813-1855)

二十世紀の弁証法神学に対して絶大な影響を及ぼしたキルケゴールは、十九世紀においてはほとんど知られざる存在であった。しかし、今日われわれが彼の膨大な著作から知ることができるように、彼は十九世紀における最も特異かつ独創的なキリスト教的思想家といっても過言ではない。彼の生涯の課題は、全国民がキリスト者であるようなキリスト教世界のなかにあって、「キリスト者になること」にはかならなかった。彼によれば、「キリスト者となることは、主体的には次のように規定される」。すなわち、「決断は、主体の内にあり、わがものとする^{テイルエグネルセ}ことは、他のあらゆる内面性と特殊に区別される逆説的内面性である。キリスト者であることは、キリスト教の内容が何であるかを問うことによってきまるのではなく、キリスト者がいかなる仕方で生きるかによって決定される。この《いかなる仕方で》は、ただひとつのこと、すなわち絶対的逆説にだけ、適合しうる。」⁹⁸⁾

キルケゴールにとってキリスト教信仰の要諦は、時空を超越した永遠的・絶対的な神が時間と空間に制約された人間的世界の中に突入してきて、歴史のある一点において個体的人間となったという根源的事実に存している。つまりキリスト教信仰は、個体的人間が神であること、永遠の時における現成、ロゴスの受肉という逆説を信ずる信仰である。イエス・キリストを「信ずるということは、キリストのなかに神と人間との二つの異質な立場が一つに出会って結び合ったという逆説を信ずることにほかならない。・・・なぜなら、キリストの生は、まさしく信仰によってしか受けとめられない⁹⁹神¹⁰⁰的にして人間的なる消息であるからだ。」

キルケゴールのキリスト論は、以上のようなキリスト教信仰の捉え方のなかに暗示されている。キルケゴールのキリスト論は、一言でいえば、「逆説的キリスト論」(Paradox-Christology)と名づけられるべきものである。キルケゴールは『キリスト教の修練』において、「キリストについて歴史からなにかを学ぶことができるか?」という問いを提起し、それに対して自ら次のように答えている。「答えは否である。なぜできないのか。それは、ひとは《キリスト》についてはおよそ何も《知る》ことができないからである。彼は^{パラドクス}背理であり、信仰の対象である。彼はもっぱら信仰に対してのみ存在したもう。ところがすべての歴史的伝達は《知識》の伝達であるゆえに、歴史からは、キリストについて何も知り得ないのである」⁽¹⁰⁰⁾と。しかし、なぜわれわれはキリストについて何も《知る》ことができないのであろうか。それは、キリストにおいては神性が被覆されており、その^{インコグニート}匿名性が徹底的だからである。したがって、たとえわれわれが地上におけるイエスの外貌に肉眼をもって接しても、何の役にも立たないばかりか、むしろ躓きとさえなるのである。

このように、神人としてのキリストは^{パラドクス}背理であり、絶対的に^{パラドクス}背理である。それゆえ、理性はそれにつかって停止せざるを得ない。「あるひとりの人間が神であること、すなわち自分が神であると言うことは、まさに躓きそのものである。しかし躓きとは何であろうか。何が躓きを躓きたらしめるのであろうか。あらゆる(人間の)理性に抗争するものこそ躓きなのである。」⁽¹⁰¹⁾ロゴスが肉を纏い、神が人間の姿で現われ、永遠が時間のうちで現成するということは、理性にとっては躓きである。したがって、「躓きは、神と人間が一体として結合した存在、すなわち神人に対して、本質的にかかわるものである。・・・神人とは、神とひとりの人間とが一体となりたもうた存在である。人類が神と血縁関係にある、またあるべきだというのは、古代の異教である。それに対して、ひとりの人間が神であるというのが、キリスト教である。そしてこのひとりの人間が神人である。天にも、地にも、地の下にも、またこのうえなくばかげた空想の逸脱のなかにも、(人間的に言えば)これ以上に気ちがいじみた結合を生み出す可能性は見いだされないのである。」⁽¹⁰²⁾

しかし、理性にとっての躓きであるこの神人を受け入れ、彼と絶対的に関係することが信仰である。キルケゴールはそれをキリストとの「同時性」(Gleichzeitigkeit)という意味深長な概念で表現している。キリストとの同時性といっても、もちろんそれは彼と直接的な意味で同時代的に生きることを意味するものではない。キルケゴールは『哲学的断片』において、「同時性」について次

のように述べている。「真に同時的な者は、直接的な同時代性によってではなく、何か他のものによって真に同時的になったのではなからうか。つまり、同時的な者はその同時代性にもかかわらず、非同時的な者でありうる。また真に同時的な者も、直接的な同時代性によってそうであるのではない。したがって、非同時代者（直接的な意味での）も、同時代者がそれによって真の同時的な者となるところのあの《何か他のもの》によって、同時的な者たり得るのである。ところで、この非同時代者（直接的な意味での）とはいうまでもなく後代の者のことである。それだから、後代の者も真に同時的な者たり得るのでなければならない。」⁽¹⁰³⁾

「真に同時的な者は、直接的な同時代性によってではなく、何か他のものによって真に同時になる」というのは、要するに、信仰によってキリストと同時的になるということに他ならない。それゆえ、直接的な意味でのキリストとの同時代者も、信仰を欠くかぎり、真にキリストと同時であることはできない。直接的な同時代性は、せいぜい真実な同時性のための機縁となり得るだけのことであり、むしろそれは多くの同時代人たちを躓かせる要因を孕んでいる。同時性の状況において示される神人の姿が、このようなものであるとすれば、「この同時性の状況から始める以外には、神人に対していかなる関係をもつことも不可能である。」かくして、「神人は信仰を要求しなければならぬ。そして信仰を要求するためには、直接的伝達を拒否しなければならぬ。彼はある意味でそうすることをしかなしえたまわず、またそうすることを欲したもうたのである。神人として彼はすべての人間とは質的に異なっており、それゆえ直接的伝達を拒否したまわねばならぬ。信仰を要求し、また彼自らが信仰の対象とされることを要求したまわねばならぬ。・・・もしも神人が躓きの可能性でなかったならば、またけっして信仰の対象でもありえなかつたろうと言ってよいほどに、躓きの可能性と信仰とは密接不可分である。躓きの可能性はそうにして信仰のなかにとり入れられ、信仰と同化されて、神人の否定的な表徴となっている。なぜなら、もし躓きの可能性が存在していなければ、直接的識別可能という状態が必然的に現われ、そして神人は偶像にされてしまうのである。直接的に識別可能であるということは、異教であることと同義である。」⁽¹⁰⁴⁾

以上の引用に明らかなように、キルケゴールにとっては、歴史学の地平で問題となるような史的イエスはキリスト教信仰の埒外にある。彼にとって関心があるのは、「ただ信仰にとってだけ対象となりうるような、一人の者から他の者へと伝えることができないような歴史的なもの」だけである。彼によれば、「神が人間の姿をして現われたというこの歴史的な事柄だけが主要事項であって、あとの歴史的なこまごました事柄は、なんら重要ではない。」⁽¹⁰⁵⁾そして、信仰にとっての対象としての神人は、それへの実存的関心と態度決定を離れた神学的思弁を許さぬものなのである。このように、キルケゴールのキリスト論は、教理内容的には正統的でありながら、きわめて実存在的な性格をもった逆説的キリスト論であり、二十世紀初頭の弁証法神学に大きな影響を与えることになる。

(次号に続く)

注

- (1) 本稿は、日本基督教団出版局から出版される予定の『キリスト論論争史』のために執筆した、拙論「キリスト論論争史——近代（プロテスタント）——」の前半部分に若干の改訂を加え、それに新たに詳細な注を施したものである。
- (2) *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* edited by Alister E. McGrath, s.v. "Christology," by Bruce D. Marshall.
- (3) Gotthold Ephraim Lessing, *Werke*, herausgegeben von Herbert G. Göpfert, Bd. 8 (München: Carl Hanser Verlag, 1979), S. 12.
- (4) 丸山真男「原型・古層・執拗低音——日本思想史方法論についての私の歩み——」, 武田清子編『日本文化のかくれた形』(岩波書店, 1992年), 91-158頁参照。
- (5) F.D.E. Schleiermacher, *Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, herausgegeben vom Hermann Mulert (Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1908), S. 40.
- (6) トレルチは「神学の課題」を次のように受けとめていた。「わたしはそれを伝統の継承とか弁証論といった単純な課題として理解したことは一度もなく、むしろつねにそれを現代の精神的・宗教的生への定位の課題 (Aufgabe der Orientierung im geistigen und religiösen Leben der Gegenwart) として理解してきた。そこから宗教的思想とその諸制度との新形成 (Neugestaltung) ということが必然的に生じてこざるを得ないのである。」Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 2. Aufl. (Aalen: Scientia Verlag, 1962), S. 227.
- (7) 例えば以下の箇所を参照されたい。Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 5. Aufl. (Zürich: Theologischer Verlag, 1981), S. 415ff.
- (8) John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Book 4, Chap. 17, § 23. なお、ここでは“reason”を「理性」と訳したが、厳密に言えば、ロックのいう“reason”はドイツ語の“Vernunft”つまり「理性」とは区別されるべきものであり、それゆえ、それはしばしば「理知」と訳されている。ジョン・ロック, 大槻春彦訳『人間知性論』(岩波文庫, 1972-1977年), 第四巻, 297頁参照。
- (9) 「敬虔主義」については、マルティン・シュミット, 小林謙一訳『ドイツ敬虔主義』(教文館, 1992年) が客観的で信頼のできる概観を提供してくれる。
- (10) Thomas Mann, *Sorge um Deutschland: Sechs Essays* (Hamburg: S. Fischer Verlag, 1957), S. S. 88.
- (11) See H. Richard Niebuhr, "The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church," *Theology Today* 3 (1946): 371-384.
- (12) Ernst Troeltsch, "Leibniz und die Anfänge des Pietismus," *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, herausgegeben von Hans Baron, N.D. (Aalen: Scientia Verlag, 1966), S. 488-531; esp., S. 503, 508.
- (13) Karl Aner, *Die Theologie der Lessingzeit* (Halle: Max Niemeyer, 1929; Nachdruck, Hildesheim: Georg Olms, 1964), S. 4.
- (14) 「断片論争」に関しては、拙著『レッシングとドイツ啓蒙』(創文社, 1998年) の第一章第二節と第三章を参照されたい。
- (15) Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 2. Bde. (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1972).
- (16) Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Bd. 1 (Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1972), S. 65. (アルバート・シュヴァイツァー, 遠藤彰・森田雄三郎訳『イエス伝研究史(上)』シュヴァイツァー著作集第十七巻, 白水社, 1975年, 77頁。)
- (17) Ibid., S. 65-66. (同77-78頁。)
- (18) この点に関しては、拙著『レッシングとドイツ啓蒙』を参照されたい。
- (19) Martin Haug, *Entwicklung und Offenbarung bei Lessing* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1928), S. 32.
- (20) Lessing, *Werke*, Bd. 3, S. 686.

- (21) Ibid.
- (22) Lessing, *Werke*, Bd. 8, S. 501.
- (23) Ibid., S. 502.
- (24) Ibid., S. 505–506.
- (25) Lessing, *Werke*, Bd. 7, S. 278–279.
- (26) Lessing, *Werke*, Bd. 8, S. 13.
- (27) Ibid.
- (28) Ibid., S. 41.
- (29) Immanuel Kant, *Kants Werke* (Akademie Textausgabe), Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781), *Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, & *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), S. 9.
- (30) Kant, *Kants Werke*, Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage 1787, S. 19.
- (31) Kant, *Kants Werke*, Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft & Kritik der Urteilkraft*, S. 161.
- (32) Kant, *Kants Werke*, Bd. 6: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft & Die Metaphysik der Sitten*, S. 153.
- (33) Ibid., S. 112.
- (34) Ibid.
- (35) Ibid., S. 167–168.
- (36) Ibid., S. 60.
- (37) Ibid., S. 61.
- (38) Ibid., S. 62.
- (39) 「偶然的な歴史の真理は必然的な理性の真理の証明とはなり得ない」というレッシングの有名な命題と合致するカントのこの言葉は、ルドルフ・ライケが出版した『カントの遺稿断片集』第三卷六十六頁に見いだされるものであるという。Cf. Ernst Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* (Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1904), S. 131.
- (40) Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, herausgegeben von Hans-Joachim Rothert (Hamberg: Felix Meiner Verlag, 1958), S. 29.
- (41) Ibid., S. 30.
- (42) Ibid., S. 29.
- (43) Ibid., S. 30.
- (44) Ibid., S. 41.
- (45) Ibid., S. 167.
- (46) Ibid., S. 168.
- (47) Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, herausgegeben von Martin Redeker (Berlin: Walter de Gruyter, 1960), Bd. 1, S. 14 (§ 3).
- (48) Ibid., S. 23 (§ 4).
- (49) Ibid., S. 105 (§ 15).
- (50) Ibid., S. 119 (§ 19).
- (51) Ibid., S. 112 (§ 17).
- (52) Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, herausgegeben von Heinrich Scholz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), S. 3–4 (§ 9).
- (53) Friedrich Schleiermacher, *Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, S. 40.
- (54) Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 1, S. 74 (§ 11).
- (55) Ibid., S. 86 (§ 13).
- (56) Ibid., S. 76 (§ 11, 2).

- (57) Ibid., S. 77 (§ 11, 2).
- (58) Ibid.
- (59) Ibid., Bd. 2, S. 34 (§ 93).
- (60) Ibid., S. 34–35 (§ 93, 2).
- (61) Ibid., S. 36 (§ 93, 2).
- (62) Ibid., S. 43 (§ 94).
- (63) Ibid., S. 45 (§ 94, 2).
- (64) Ibid., S. 90 (§ 100).
- (65) David Friedrich Strauss, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte: Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu* (Berlin: Franz Duncker, 1865; Nachdruck, Gütersloh: Gerd Mohn, 1971).
- (66) Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Bd. 1, S. 100. (『イエス伝研究史 (上)』, 138頁。)
- (67) Cf. Peter C. Hodgson (Ed.), *G.W.F. Hegel: Theologian of the Spirit*, The Making of Modern Theology Series, no. 9 (Minneapolis: Fortress Press, 1997).
- (68) Herman Nohl (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin* (Tübingen, 1907; Nachdruck, Frankfurt am Main: Minerva GmbH, 1966), S. 322.
- (69) See Richard Kroner, “Introduction” to *Early Theological Writings*, by G.W.F. Hegel, translated by T.M. Knox (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977), pp. 1–66.
- (70) ヘーゲルがベルリン大学で行なったこの四回の「宗教哲学講義」は、近時ヴァルター・イエシュケによって新たに編集し直され、三巻本の立派な書物として出版されている。これは従来最も標準的と見なされてきたラッソン版の不備や欠点を補い、ヘーゲルの四回の講義の相互の異同や変化を明確化した点で、画期的な批判的校訂本であるといえる。Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bde. 3–5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, herausgegeben von Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983–1985).
- (71) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bde. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982), S. 276.
- (72) Ibid., S. 279.
- (73) Ibid., S. 280.
- (74) Ibid., S. 285.
- (75) Ibid., S. 291.
- (76) Ibid.
- (77) Ibid., S. 292.
- (78) Ibid., S. 295.
- (79) Ibid.
- (80) Ibid.
- (81) Ibid., S. 298.
- (82) Ibid., S. 277.
- (83) David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 2, 4. Aufl. (Tübingen, 1840), § 144.
- (84) Ibid., Vorwort zur ersten Auflage.
- (85) Ibid., § 151.
- (86) Ibid.
- (87) See Peter C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur* (New York: Harper & Row, 1966).
- (88) Ferdinand Christian Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ, His Life and Work, His Epistles and His Doctrine. A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity*, translated by A. Menzies, Vol. 2 (London & Edinburgh: Williams and Norgate, 1875), pp. 240–241, 247, 253.

- (89) Alois Emanuel Biedermann, *Christliche Dogmatik*, 2. Aufl. (Berlin: Georg Reimer, 1884), S. 193 (§ 69).
- (90) Ibid., S. 560 (§ 737).
- (91) Ibid., S. 331 (§ 158).
- (92) Ibid., S. 403 (§ 592).
- (93) Ibid., S. 583 (§ 795).
- (94) Ibid., S. 583–584 (§ 796).
- (95) Ibid., S. 585 (§ 799).
- (96) Ibid., S. 592 (§ 815).
- (97) Ibid., S. 593 (§ 817).
- (98) Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Emanuel Kirsch, Hazo Gerdes und Hans Martin Junghans, 30 Abteilungen., 16. Abteilung: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Zweiter Teil (Gütersloh: Gerd Mohn, 1982), S. 324–325.
- (99) Ibid., 21., 22. & 23. Abteilung: *Kleine Schriften 1848/49*, S. 90.
- (100) Ibid., 26. Abteilung: *Einübung im Christentum*, S. 31.
- (101) Ibid.
- (102) Ibid., S. 85.
- (103) Ibid., 10. Abteilung: *Philosophische Brocken*, S. 64.
- (104) Ibid., 26. Abteilung: *Einübung im Christentum*, S. 146–147.
- (105) Ibid., 10. Abteilung: *Philosophische Brocken*, S. 100.

参考文献

- Creed, John Martin. *The Divinity of Jesus Christ: A Study in the History of Christian Doctrine since Kant*. London and Glasgow: Collins, 1964.
- Brown, Colin. *Jesus in European Protestant Thought 1778–1860*. Grand Rapid. Michigan: Baker Book House, 1988.
- Dembowski, Hermann. *Einführung in die Christologie*. Mit einem Beitrag von Wilhelm Breuning. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.
- McGrath, Alister E. *The Making of Modern German Christology 1750–1990*. Grand Rapid, Michigan: Zondervan Publishing House, 1994.
- Welch, Claude, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*. Vol. 1: 1799–1870. New Haven and London: Yale University Press, 1972.
- 佐藤敏夫『近代の神学』新教出版社, 1964年。