

| | |
|------------------|---|
| Title | 十九世紀のキリスト像 : 十九世紀中葉から二十世紀初頭にかけて |
| Author(s) | 安酸, 俊眞 |
| Citation | 聖学院大学論叢, 11(3): 193-217 |
| URL | http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=579 |
| Rights | |

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

十九世紀のキリスト像

——十九世紀中葉から二十世紀初頭にかけて——

安 酸 敏 眞

The Pictures of Christ in the Nineteenth Century

——From the Mid-Nineteenth to the Early Twentieth Centuries——

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 such 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, 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 authentically ‘modern’ Christology took its rise in the nineteenth-century Germany. But its foundation had been laid in the eighteenth century by Enlightenment thinkers such as H. S. Reimarus, G. E. Lessing, and I. Kant. Through their respective critical works, they rendered a great contribution to Protestant thought in the succeeding centuries. In the early nineteenth century, two outstanding thinkers of German Idealism, F. D. E. Schleiermacher and G. W. F. Hegel, produced two masterly models of modern Christology. Then D. F. Strauss, F. C. Baur, and A. E. Biedermann developed their own versions of Christology by critically following their mentors in one way or another, while S. Kierkegaard vehemently reacted to Hegel’s philosophical system, thus producing an utterly new Christological thinking of his own.

Key words; Christology, Jesus Christ, Modern Theology, Nineteenth-Century Thought, and Protestantism

Since the attitudes of these thinkers toward the Christological problem have been discussed in the previous issue of this journal, in this essay the intent is to describe the further development of the problem from the mid-nineteenth to the early twentieth centuries. The purpose of this essay is, therefore, to examine how and from what point of view Protestant theologians in this period have tackled the Christological problem. In Chapter 1, 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, and I. A. Dorner. Chapter 2 deals with “liberal” pictures of Christ in the late nineteenth and early twentieth centuries. Here A. Ritschl, W. Herrmann, A. v. Harnack, and W. Rauschenbusch are seminal figures of our special concern. Chapter 3 treats the relation of “the historical Jesus” to “the kerygmatic Christ,” with special attention to J. Weiss, A. Schweitzer, M. Kähler, and E. Troeltsch. Our consideration will show that the Christological problem is one of the most difficult and most controversial issues in modern Protestant theology.

十八世紀のライマールス、レッシング、カントなどによって、その基礎を批判的な仕方ですえられたドイツの近代キリスト教思想は、やがて十九世紀になってからシュライエルマッハーとヘーゲルによって、壮大なる体系化の道を歩むことになるが、そのなかで真に《近代的》な「キリスト論」も生み出されることになる。この二人の巨匠とその影響下にある数人の神学者・哲学者については、本誌の前号において論じたので⁽¹⁾、本稿においては十九世紀中葉から二十世紀初頭にかけてのプロテスタント思想におけるキリスト像について考察してみたい。その際、単にドイツにおける動向だけでなく、必要な範囲で英米における動向にも若干の注意を払っておきたいと思う（なお、本来ならば当然フォーサイスを考察の一部に加えるべきであったが、必要な資料が入手できなかったために、今回の考察からは除外せざるを得なかった。この点に関して、あらかじめ読者のご寛恕を願いたい）。

1. 十九世紀中葉におけるキリスト像の諸相

(1) W. E. チャニング

十九世紀前半のアメリカの神学界においては、N. W. テイラー (Nathaniel William Taylor, 1786-1858) と W. E. チャニング (William Ellery Channing, 1780-1842) の二人が際立った存在である。テイラーはいわゆる「ニューヘブーン神学」(New Haven Theology) を形成し、間接的に H. ブッシュネル (Horace Bushnell, 1802-1876) の批判的正統主義に道を開くが、これに対してチャニングはアメリカにおける「ユニテリアニズム」(unitarianism) のシンボリック的存在となり、R.

W. エマーソン (Ralph Waldo Emerson, 1803-1882) の「超越主義」(transcendentalism) への橋渡しの役を果たした⁽²⁾。

ジョナサン・エドワーズ (Jonathan Edwards, 1703-1758) の衣鉢を継ぐ最後の人物と見なされたテイラーに対して、チャニングはいっそう「リベラルなキリスト教」を、そしてより「啓蒙された宗教的信仰」を体現した「ユニテリアニズム」(unitarianism) の代表的神学者である。ユニテリアニズムは、その名称からすれば、伝統的な三一神論への反対をその本質としているかのように思われがちであるが、しかし神の「単一性」の主張は決してユニテリアニズムの中心ではない。その一番の関心は、人間の全的墮落の教理に反対して人間の善性を主張することである。チャニングは、一八一九年ボルティモアで、「ユニテリアン・キリスト教」(Unitarian Christianity)⁽³⁾について有名な説教を行なったが、その説教の中にユニテリアニズムの根本特徴を読みとることができる。

チャニングによれば、(1) 神は三つのペルソナと一つの本質をもった三一神ではなく、その存在、人格、精神、完全性において単一である。(2) キリストは「われわれがほんとうに一つであるのと同じほど、一つの精神、一つの魂、一つの存在であり、そして一なる神からはひとしく区別されている」⁽⁴⁾。(3) 神は道徳的に完全であり、かぎりなく義であり、善であり、慈悲深いので、原罪の教理や選びの教理は断固斥けられるべきである。(4) キリストによる取りなしは、神のうちに変化を引き起こさない。むしろキリストの意義は、教訓や実例を示すことで、われわれの道徳的ないし靈的な解放をもたらすところにある。(5) キリスト教的美德は、神、キリスト、人間に対する愛をその本質としているが、それは人間の道徳的本性に基づくもので、神の恵みとか注入された慈愛に基づくものではない。

要するに、チャニングの神学においては、イエスの無^{ユニークネス}比性は強調されているが、その無比性は彼の教えや癒しの行為のうちに存しており、それは人間的卓越性にとっての規範の役割を果たしているにすぎない。それは完全な人間にして同時に完全な神である、という逆説的要求を必要としない。そこにはキリストの代贖 (the satisfaction or vicarious atonement of Christ) の教理を受け容れる余地は存在しない。キリストの使命は「人間を美德ないし聖性へと回復すること」(the recovery of men to virtue or holiness)⁽⁵⁾である。「われわれが彼を救い主と見なすのは、主として彼が暗く、病んだ、彷徨^{さまよ}える精神の光であり、医者であり、導き手だからである」⁽⁶⁾。このように、チャニングが代表するユニテリアニズムにおいては、伝統的キリスト論からの離脱の傾向がかなり顕著に見られる。しかし、キリスト論の問題がより表面化してくるのは、ユニテリアニズムをさらに先鋭化する次代のエマーソンの「超越主義」においてであろう。

(2) R. W. エマーソン (Ralph Waldo Emerson, 1803-1882)

ロマンティズムの精神を神学に最もよく反映させたのは、言うまでもなく『宗教論』*Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) を執筆した若きシュライエルマッハ

ー (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834) であったが、イギリスの作家のなかでドイツ・ロマンティズムの影響を受けた最も深遠な思想家は、サミュエル・テイラー・コウルリッジ (Samuel Taylor Coleridge, 1772-1834) である。一方アメリカにおけるロマンティズムの代表者と言えば、この二人よりはちょうど一世代後の R. W. エマーソンである。彼はこの世界を超越するほどに「広大にして無限なるもの」を熱望したがゆえに、その立場は一般に「超越主義」と呼ばれている。彼によればキリストは、「人間の心のなかに宿る永遠の啓示」(the eternal revelation in the heart) ないし「われわれに内在する法則」(the law in us) こそが神であると宣言した「本当の人間」(a true man) であり、かかる意味において「人間の価値を正当に評価した史上ただひとりの人」(the only soul in history who has appreciated the worth of man) である⁽⁷⁾。エマーソンは一八三八年、ハーヴァード大学神学部の最上級生に対して行なった有名な「神学部講演」において、以下のように述べている(ちなみに、この講演はニュー・イングランドのユニテリアンの聖職者たちを震撼させ、それがためにその後三十年近くも、彼はハーヴァード大学で講演することを禁じられた)。

エマーソンによれば、人間の魂のうちには本来的に「神的な法則」(divine laws) が宿っている。そしてかかる「魂の法則の完璧さ」を洞察することが、すなわち「道徳的情感を直観すること」である⁽⁸⁾。ところで、万有全体がひとつの意志、ひとつの精神の所産であり、神的な霊と法則によって支配されているということを認識すれば、われわれの精神の内部に崇高な情感が目覚める。それがわれわれに最高の幸福を与えてくれる「宗教的情感」(a religious sentiment) に他ならない。それゆえ、われわれの心に萌す道徳的情感の曙光は、法則こそがあらゆる自然を支配する君主であるという保証を与えてくれるし、それ自体が保証でもある。このように、道徳的情感はみずから「神聖」(devine) であり、またひとを「神聖にする」(deifying) ものである⁽⁹⁾。それは人間の至福であり、人間を「限りなきもの」(illimitable) にする。そしてこの情感を通して、魂ははじめておのれ自身を認識するのである。

イエスはかかる「人間の神性」(the divinity of man) を正当に評価した唯一の人であった。「イエス・キリストは予言者たちの本当の種族に属していた。彼は目を見開いて魂の神秘を見た。その厳密な調和に心をひかれ、その美しさに恍惚となって、彼は魂の神秘の世界に生き、その世界の中で生涯を送った。あらゆる歴史を通じて、ただ彼のみが人間の偉大さ (the greatness of man) を評価した。あなた方やわたしのうちに潜んでいるものに真実だったのは、彼ひとりだけである。彼は神が自らを人間のなかに受肉させ、自らの世界を所有するために、絶えず新しい出発をし続けていくことを理解した。崇高な激情が歓喜となって高まるなかで、彼はこう言った。『わたしは神聖である。わたしを通して神が行為し、わたしを通して神が語る。もしも神を見たければ、わたしを見ればいい。あるいは、わたしがいま考えているようにあなたも考えるなら、あなたを見ればいい』と。』⁽¹⁰⁾

イエス・キリストについてこのように述べた後、エマーソンはさらに「教会」を「魂」と対比させ、救いは前者ではなく後者にこそ求められなければならない、と力説する。彼によれば、「人間こそが宗教的」であり、「人間は奇蹟をつくり出す者」である。「神は現に存在しているのであり、決して過去の存在ではないということ、神は現に語っているのであり、決してすでに語り終えたのではないということ、このことをわたしたちに教えてくれるのが、真の教師の職務というものである。真のキリスト教——キリストがかつて懐いていたような人間の無限性に対する信仰 (a faith like Christ's in the infinitude of men) ——は、いまでは失われている。人間の魂を信じるひとは誰もいない・・・」⁽¹¹⁾。エマーソンはそこからさらに、「何よりもまず、わたしがあなた方におすすめしたいのは、ひとり立ちすること、立派な模範を、たとひ人びとの想像力のなかで神聖視されている模範であっても、断固として拒絶し、仲介者もなくヴェールもつけずに、敢然として神を愛してほしいということである」⁽¹²⁾、と未来の聖職者たちに呼びかける。

そしてエマーソンは、「それら光り輝く法則のあとに従って奥深く入り込んで、その見事な完結ぶりをまのあたりにし、具足した完全な美しさを、世界が魂の鏡であることを、重力の法則が心の純潔とひとつであることを見てとり、なすべきことが、あの義務が、科学と、美と、喜びとひとつのものであることを教えてくれる新しい教師の出現を、わたしは待望しています」⁽¹³⁾、という言葉で彼の「神学部講演」を結んでいる。

(3) H. ブッシュネル (Horace Bushnell, 1802-1876)

H. ブッシュネルは、「進歩的正統主義」(progressive orthodoxy)⁽¹⁴⁾とか「批判的正統主義」(critical orthodoxy)⁽¹⁵⁾の神学者と呼ばれているが、彼はシュライエルマッハーやコウルリッジやエマーソンによって告げられた新しい時代の知的雰囲気の中で、ピューリタンの遺産を保持しキリスト教教理の本質部分を擁護しようと懸命の努力をした。彼は神学における「経験的」要素を重視し、宗教的言語の問題についても深い思索を展開した。その意味では、彼を「アメリカのシュライエルマッハー」とか「アメリカ自由主義神学の父」と呼ぶのもあながち間違いではないであろう⁽¹⁶⁾。それはともあれ、彼は受肉と贖罪の教理の近代的再評価という点でも、実に大きな神学的貢献をしている。

キリスト論の問題は、ブッシュネルにとって終生の中心的課題であったが、しかし彼の場合には、シュトラウスやバウルのように歴史学的問題が焦点となっているのではなく、ユニテリアニズムと正統主義と超越主義の三つ巴の論争が、その設問の枠組みを規定している。にもかかわらず、彼の場合もシュトラウスやバウルと同様、永遠のロゴスがいかにして真の人間であることができるかではなく、実際人間がいかにして神と呼ばれ得るかという関心が支配的である。すなわち、彼はキリストにおいて神が純粹に現臨したもうことを主張するのであるが、その力点は神がまさにイエスという成長し服従し苦悩する人間の人格のなかに臨在しておられるという点に置かれている。その

かぎりでは、彼のキリスト論は「正統的」でありながらも、「下から上へのキリスト論」(a Christology von unten nach oben) という動きを示している。その際彼は、一方ではキリストの人格の神秘を神的実体と人間的実体、ペルソナ、靈魂、本性などといった範疇を用いて探究しようとする伝統的神学の試みを不毛なものとして斥けつつ、他方ではキリストにおいて神が完全に自己を開示され顕現されたことを言おうとしている¹⁷⁾。

しかし、ブッシュネルの関心は受肉論や三一論を近代的な用語で言い直すことではなく、むしろ彼のキリスト論の中心は贖罪の観念にある。ブッシュネルによれば、罪なきキリストが罪人に代わって苦しみを受け、神がキリストの代贖の死によって人類の罪を赦すという正統派の考えは、われわれの神聖なる道徳的情感に抵触する以外の何物でもない。この点では、彼はユニテリアニズムと軌を一にしていると言えなくもない。しかし、彼はユニテリアンの神学者たちのように、正統派の考えを単純に放棄してしまうのではなく、むしろ正統派の贖罪論の中に含まれている本質的な真理契機を、道徳的異議を被らないような形態において、「再主張」し「回復」しなければならないと考える¹⁸⁾。ここで彼の贖罪論についての議論を展開する余裕はないが、キリスト論との関わりで重要と思われるのは、『自然と超自然的なもの』における以下のような議論である。ブッシュネルによれば、人間はキリストの贖罪の業の道徳的影響力なしには新生を体験できないが、この世における贖罪の働きは、他のすべての精神的・創造的な働きがそうであるように、自然的因果関係の機械的連鎖の外にあるので超自然的である。したがって、「自然的なもの」と「超自然的なもの」とは共存するものであり、両者相俟って一つの神のシステムを形づくるものである¹⁹⁾。キリストの二つの本性についても同様であって、神性と人性はキリストの人格において統一をなしている。なぜなら、すべての人にとって自然的なものと超自然的なもの、人間的なものと神的なものは共存しているからである。いずれにせよ、キリストが神であり人間であるという教理は説明しきれないものを含むとしても、少なくともわれわれ人間にとって「手段的」な価値を有するものである。

(4) F. D. モーリス (Frederick Denison Maurice, 1805-1872)

英国の F. D. モーリス (Frederick Denison Maurice, 1805-1872) は、(J. H. ニューマン [John Henry Newman, 1801-1890] を別にすれば) 間違いなく「十九世紀中葉のイギリスにおける最も大きな影響力をもつ神学的頭脳」であった。彼は権威や聖書の問題に関しては「批判的」態度を保ち続けたが、その「キリスト中心主義」(Christocentrism) においては高度に「正統的」であった。そこからしばしば彼の立場は、前述のブッシュネル同様、「批判的正統主義」(critical orthodoxy) と名づけられるが、この名辞はモーリスの全般的な神学的スタンスを的確に捉えている²⁰⁾。

モーリスは「キリスト教社会主義」(Christian socialism) の創始者でもあったが、彼の思索と活動のすべては「実生活の中に神の力と臨在を感得する深い感受性」にその源泉を有していた。

H. リチャード・ニーバーは、『キリストと文化』において、モーリスを彼の類型化における第五類

型、すなわち「文化の変革者キリスト」(Christ The Transformer of Culture)を標榜する「回心主義者」(conversionist)の代表として論じている。ニーバーによれば、「モーリスを回心主義者の中でも最も首尾一貫した人物たらしめたものは、キリストは王であり、それゆえ人々は自分の罪ではなく、ただキリストのみを考慮に入れるように要求されているという原理を、彼がしっかりと保持していたという事実であった」²¹⁾。実際、モーリスにとって、罪に染まった人間の視点は神学的省察の出発点ないし基礎とはなりえなかった。そうではなく、「恵みと力における神」、「キリストにおいて創造され贖われた人間」のみが、彼の神学的思索の出発点であり基礎であった。モーリスによれば、たとわれわれが彼を拒むときですら、キリストはわれわれの主である。神はキリストにおいて人類を見たものであり、人類はキリストを通じて神の養子なのである。イエス・キリストの歴史的出来事は、永遠の昔から真実であったこと、そして将来にわたってつねに真実であることを開示するものである。

このように、モーリスは「キリストの王権」(the kingship of Christ)を力説しているが、「キリストは人類の主である」(Christ is the Lord of mankind)、「キリストは人類の実際のかしらである」(Christ is the actual Head of man)²²⁾というこの主張こそ、彼の最も独創的で最も影響力をもった思想である。彼は同時代のドルナーやトマジウスやブッシュネルなどと違って、あらたまった仕方で受肉論や贖罪論を展開しなかったが、彼の思想の背後にはヨハネ的伝統に立脚した醇乎たるキリスト論が潜んでいる。彼の主著の表題『キリストの王国』*The Kingdom of Christ* (1838)は、モーリスがキリストをどのように捉えているかを暗示している。「神はキリストにおいて一切のものを創造された。キリストはすべての人のかしらである (Christ is the Head of every man)。このことを信じる人もいれば信じない人もいる。・・・真実のところは、すべての人はキリストのうちにある (The truth is that every man is in Christ)。・・・キリストと一つに結び合わせられなければ、ひとは一時といえども、考え、呼吸し、生きることはできないであろう (except he were joined to Christ, he could not think, breathe, live a single hour)」²³⁾というのは、彼の終生の確信であった。

モーリスの父はユニテリアンの牧師であったが、彼自身は正統的な三一神信仰を有していた。だが力点は三一論における一ということに置かれており、彼の関心は人類の統一と和解を三つの位格の統一性に基礎づけることであった。「わたしは三一性において一性を信じているだけではなく、そこにわたしのすべての信仰の中心を見いだす」²⁴⁾。このようにモーリスにとって三一論は主に統一性の教理であったが、この場合でも肝心な点は統一性の教理ではなく、父と子の間に永遠の交わりがあり、完全な愛が存在しているという統一の現実を表示することであった。しかも重要なことは、モーリスが神の三つの位格の統一性ということを神の社会的本性として捉え、そこに人間の社会的本性を基礎づけていることである。神の王国における人類の和解は、かくして三一性の内部にその根拠をもっているとされる。そして教会は、人類が真にキリストのうちにあることを絶えず証

するものであり、したがって神への復帰と和解の場所であり、かくして神の国を待望する場所である。

以上のようなモーリスの思想は、三一論ならびにキリスト論の近代的な応用的展開として、現代においても人々を惹きつける魅力を有しているといえるであろう²⁸⁾。

(5) G. トマジウス (Gottfried Thomasius, 1802-1875)

十九世紀中葉から後半かけてのドイツの神学としては、J. C. K. ホーフマン (Johannes C. K. Hofmann, 1810-1877), G. トマジウス (Gottfried Thomasius, 1802-1875), F. H. R. フランク (Franz Hermann Reinhold von Frank, 1827-1894) などによって代表される「エアランゲン学派」が特筆に値するが、目下のわれわれの関心にとって最も重要なことは、ルターの「属性の交流」(communicatio idiomatum) の教理の応用的展開として、「ケノーシス説」なるキリスト論的教説がこの学派によって提唱されたことである。われわれはここでは特にトマジウスに的を絞って、彼の「ケノーシス的キリスト論」(a kenotic Christology) を考察してみようと思う。

「ケノーシス」(kenosis) というのは、もともとフィリピ書第二章六―八節に聖書の根拠をもつ考えであるが、エアランゲン学派はシュトラウスやバウルによって突きつけられた聖書的・歴史的問題に直面して、それに否定的に対峙するためにこの観念に訴えた。なぜなら、ケノーシスの観念は古典的な「両性論的キリスト論」の基本的関心を保持しながら、しかも伝統的定式とは違った仕方、ナザレのイエスのなかに純粹に人間的な姿を認識する方法を提供してくれるように思われたからである。十九世紀になってから多くのルター派神学者たちがケノーシス説を唱えたが、この観念を神学的論争の中心へと持ち出し、またそれに最も優れた表現を与えたのは、トマジウスであった。彼は『教会的キリスト論論集』*Beiträge zur kirchlichen Christologie* (1845) において、ケノーシス的キリスト論の最初の体系的論述を試みたが、その後激しい批判を正面から受けとめそれに答えるために、『キリストの人格と業』*Christi Person und Werk* (1853-61)²⁹⁾ を執筆し、そこにおいてこのキリスト論的教説に古典的表現を与えた。

トマジウスによれば、シュトラウスやバウルによる教会的キリスト教論の批判はそれなりの妥当性を有しているが、しかし彼らの異議申し立ては、キリストという一個の人格が同時に真の神であり真の人間であるという、キリスト論の基本的内容にまで及ぶものではない。にもかかわらず、古代的信条の定式化の仕方や、ヒュポスタシスやペルソナという基礎概念を用いた実体的結合という観念をもってしては、キリスト論の一番の眼目を近代人に説得的に語るができない。つまり、そのような古代的な概念装置をもってしては、キリストの人間性は近代的意味では完全には主張できない。まさにこの点において、トマジウスはルターの「属性の交流」という教理に着目し、そのキリスト論的含蓄を高く評価する。その教理に従えば、神性と人性は単に一つのヒュポスタシスないしペルソナにおいて一つに結合しているだけでなく、それらはまた他方を侵害することなく相互

に浸透し合っている。ルター派のキリスト論においては、一般的にルターのこの教理がその基礎をなしているが、トマジウスはルター的キリスト論の内的傾向に従いつつ、ケノーシスの概念を受容してそれをさらに深化させる方向を模索する。

トマジウスの「ケノーシスのキリスト論」の一番の特徴は、ケノーシスを受肉したものの人間的行為についてではなく、受肉という行為そのものに関係させて捉えることである。彼はケノーシスを「自己空化」(Selbst-Entleerung)としてではなく「自己讓度」(Selbst-Entäusserung)として捉えているが、いずれにせよそれはイエスの地上生活期間中における、一定の神的属性の完全な自己放棄を意味するものである。トマジウスによれば、受肉はそれ自身神的ロゴスの自己制限の行為であり、神的ロゴスは受肉の行為において、人間的存在形態と両立しないような神性のある属性を放棄したもうた。「彼、すなわち神の永遠の御子、神性の第二の位格は、人間的限界という形式へ、したがって空間的・時間的な存在の諸制約へ、人間的発展の諸々の条件下へ、歴史的現実存在の限界内へとおのれ自身を引き渡されたが、それはそのことのゆえに神であることをやめることなく、われわれの本性において、人類の生を言葉の完全な意味においてともに生き抜くためであった」²⁷⁾。かかる主張を貫徹するために、彼は「神に内在的な永遠の属性」と「世界と相関的な関係にある神の属性」とを区別し、後者すなわち全能、遍在、全知といったような属性は、受肉の際に放棄され、「潜勢態」(Potenz)へと後退してしまっているが、これに対して聖性、真理、愛、絶対的権能といった前者の属性は受肉においても不変的である、と主張する。

このように、トマジウスはケノーシスという観念を用いて、キリストにおける人間性と神性との両立を説いたが、そこに問題がなくはなかった。この点を鋭く突いたのが、次に見るドルナーである。

(6) I. A. ドルナー (Isaak August Dorner, 1809-1884)

近代的学問意識とキリスト教理念の真の調停を図ろうとしたのが、いわゆる「調停神学」(Vermittlungstheologie)であるが、その立場に立った神学者たちの中で最も重要な人物がI. A. ドルナー (Isaak August Dorner, 1809-1884)である。彼はシュライエルマッハーの「教会指導者の理念」(die Idee eines Kirchenfürsten)²⁸⁾を自らの神学理想とし、最高度の宗教的関心と学問的精神とが可能なかぎりの平衡を保って統合されている状態を目指して努力した。彼はシュライエルマッハーからもヘーゲルからも多くのものを学びながら、しかも単なる彼らのエピゴーネンとなるのではなく、独自の仕方近代的・学問的精神と教会的・宗教的関心とを調停しようとしているが、そのことは彼のキリスト論においてもよく示されている。

ドルナーの著書は晩年の『キリスト教信仰論の体系』*System der christlichen Glaubenslehre* (1879)であるが、しかし彼は若い頃に『キリストの人格に関する教義の発展史』*Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi* (1838/39; 2. Aufl. 1845/53) という有名な書物も書いているし、

「神の不可変性という教義学的概念の正しい把握について」(1856-58) という重要な論文³⁰⁾も見逃すことができない。彼のキリスト論の根底にあるのは、「神の不可変性」(Unveränderlichkeit Gottes) についての特有の教説と、「生成する受肉」(eine werdende Inkarnation) という考え方である。ケノーシスのキリスト論が次第に普及するにつれて、ドルナーは「神の不可変性」という観念を真剣に見直す必要を覚える。というのは、彼自身もケノーシス説に惹きつけられた時期があったが、しかしやがて彼は、その教説が神の存在自体の内部に許し難い変化を持ち込むことになるのではないかと、と危惧するようになったからである。そして「神の不可変性」の観念を神学史的に検証した結果、彼はケノーシス説が神論として大きな問題を孕んでいるだけでなく、キリスト論的問題の解決にもならないと考えるにいたる³¹⁾。

ドルナーはケノーシスのキリスト論の一つの誤りを、それが受肉をキリストの生涯の始めからすでに完成したものと見なす点にあると考えた。そこでかかる欠点を克服する方途として彼が提唱したのが、「生成する受肉」という観念である。すなわち、彼は受肉を人間イエスとロゴスとの間の生成発展する関係として捉え直す。彼によれば、神は最初から人性の圏内にご自身に対する「普遍的ないし中心的な受容性」を準備されたのであり、発展こそは「神人が実現されてゆく本質的形式」である。神と人間の結合としての受肉は、イエスの誕生の最初の瞬間から始まるが、その出発点においても生涯の途中においても、被造物の人間存在が奇跡的な仕方でも中断されて神的存在となるといった類の魔術的な出来事は生起しない。受肉はある瞬間に完結したものと考えられるべきではなく、継続するものとして、さらには成長するものとして考えられるべきである。なぜなら、神的ロゴスは真の人間の展開からつくり出される新しい局面を絶えず捉えては自らのものとし、逆に人性に備わっている成長しつつある現実的受容性は、ロゴスのつねに新しい局面と自覚的・自発的に結合するからである³¹⁾。

このようにドルナーにおいては、受肉はキリストの人性が永遠のロゴスを漸次わがものとしてゆくと同時に、永遠のロゴスが人間キリストを漸次掌握し自らのものとしてゆく過程として考えられる。そしてキリストは、神性と人性の完全な統一を目指して生成してゆくこの生成過程の完成者として、人類を代表する「中心的個人」(Zentralindividuum) であると宣言される³²⁾。

2. リッチェル学派による新しい調停の道

(1) A. リッチェル (Albrecht Benjamin Ritschl, 1822-1889)

十九世紀後半のドイツ神学界を支配したのは、いわゆる「リッチェル学派」の神学者たちであるが、その創始者アルブレヒト・リッチェル (Albrecht Benjamin Ritschl, 1822-1889) は三巻からなる大著『義認と和解』*Rechtfertigung und Versöhnung* (1870/74; 3. Aufl. 1888/89) によって、近代プロテスタント神学史に一時代を築いた。

リッチェル神学の特徴は、消極面と積極面の両方からあげることができる。消極面としては、神学からの形而上学の排除、神秘主義の否定、教会の伝統的教義への批判的態度などがあげられるし、積極面としては「価値判断」(Werturteil) 説、歴史的キリストにおける啓示の強調、キリスト教の倫理主義的再解釈、神の国の理念の強調などがあげられる。大局的に見た場合、リッチェル神学の立場は、シュライエルマッハー的路線を一面で継承しながらも、哲学的には圧倒的にカント主義(ヘルマン・ロツツェ的方向において受容されたカント主義)に依拠している。いずれにしても、ヘーゲル的な形而上学的思弁は厳しく戒められ、それに代わって信仰的な価値判断説が前面に出てくる。

リッチェルのキリスト論は、このような全体的特徴をよく反映したものとなっている。キリスト論からは思弁の要素が極力排除され、歴史的キリストに圧倒的な比重が置かれる。古代教会によって確定された古典的キリスト論は、それ自体彼にとってはすでにギリシア哲学によって歪曲された形而上学的思弁であり(この点を押し進めて教義史的に定式化したのが、ハルナックの有名な「ギリシア化」のテーゼである)、したがってシュライエルマッハーやヘーゲルが行なったような、伝統的キリスト論の観念論のない思弁的再解釈は彼のとる道ではない。しかし、だからといって彼は、「史的イエス」に肉薄してその宗教を再構成しようとする当時のイエス伝研究にも与しない。リッチェルの出発点は「イエスの宗教」ではなく、原始教団の使徒的信仰にあるからである。彼はイエスへの歴史的接近と倫理的評価(価値判断)という二つの視点を巧みに結合させ、近代的歴史的意識と倫理的自律性に目覚めた近代人に魅力的な仕方で、「歴史的キリスト」の像を強く打ち出す。価値判断説に立脚した彼の斬新な視点(それは実際には、近代的歴史学とカント的倫理とを不当に結合させたものであった)からみると、イエスは神の支配の宣教者であり、普遍の人類愛の共同体としての神の国の建設者である。その宣教活動におけるイエス・キリストの意図は、人類に対する神の愛の意図と完全に合致するものであり、このように神とキリストとの意志が全く一致しているところからして、彼はあたかも神と呼ぶに相応しい価値としてわれわれに意識される。かくして、われわれは歴史的キリストを神であると判断することができる。

このようにリッチェルにとって、キリストの神性は主観的な価値判断の対象であって、客観的な理論的判断のそれではない。つまり、キリストの神性はキリストの存在に関わるのではなく、むしろわれわれの意識に関わることとなり、キリスト論の重点がいわば客観から主観の側に移ることになる。それと同時に注目すべき点は、リッチェルがキリストの人格は彼の業からはじめて明らかになると主張することである。彼によれば、キリストの人格は彼の業を通じてのみ明らかになるのであり、それゆえキリストの人格は彼の業から切り離して論ずることができない。したがって、キリストの人格についての叙述は彼の業についてのそれによって先行されなければならない。かくして、「キリストの神性問題の神学的解決は、それゆえ、キリストが人類の救済のために彼の教団の形態においてなした働きの分析に基礎をおかなければならない」⁸³と断言される。

このように、リッチェルは歴史的イエスの教団形成者としての働きに注目するが、翻ってそれは歴史的キリストを宣教するキリスト教会の重視ということに連動している。リッチェルにとっては、神秘主義におけるような信者と神との間の直接的・無媒介的な関係は成立しない。神とキリストはつねに信仰共同体としての教会に媒介されなければならない。それゆえ、神学も教会の宣教に媒介されていなければならない。「罪の赦し、義認、和解といった神学的教理の素材は、それらと関係しているキリストの言述の中に直接求められるべきではなく、むしろそれに対応している教団の原初的意識の表現の中に求められるべきである。教団は神との関係のうちに立っているが、この関係は罪の赦しによって本質的に条件づけられたものである、という教団の信仰こそ、神学的認識の直接的な対象なのである。しかしながら、この恩恵がキリストの人格的な働きと苦難に遡るものである以上、かかる〔教団の〕媒介は、あらかじめそれを目指していたキリストの真正な意図によって解明される。」³⁴⁾

いずれにせよ、リッチェルのキリスト論は上記のような前提に立っており、その内容は一言でいえば、以下のようなものである。

「キリストの生涯をみたます行為、説話、苦難の忍耐は、倫理的な神の支配を実行し神の国を実現すべき召命にもとづき、自らすすんで忍耐よく死の苦しみを耐え通して、この召命の完全な成就を証した。それゆえ、神の本質的意志に対するキリストの召命目的の位置づけから、次のことが結論される。すなわち、キリストは、王的預言者として神の完全な啓示であり、キリストを満した愛の動機により、また彼の自己判定と忍耐において発揮された世界支配力により、神とひとしい者であり、さらに、神の愛の永遠の対象であり、かかる者として神の国共同体の永遠の選びの根拠である。」³⁵⁾

そのキリスト論を含め、リッチェル神学は、キリスト教信仰の近代的再評価の試みとしてはかなり優れたものであり、それゆえまさに一世を風靡するにいたったが、そこに大きな問題点がないではなかった。リッチェルは歴史的イエスの教団形成者としての働きを強調したが、教団形成の拠点としてのキリストの復活と高挙については取り扱っていない。だが、復活を理解することなしには、キリスト教信仰の全体を正しく理解したことになる。しかし、まさに復活の問題こそ近代歴史学とキリスト教信仰とが真っ向から衝突し合う一点であり、この問題が回避されているところに、リッチェル神学の中心に立っている「歴史的キリスト」の問題性が、ひいては彼のキリスト論の問題性が暗示されている。それゆえ、「歴史と信仰」という問題をめぐってやがてリッチェル学派の内部で分裂が起こり、聖書学や歴史神学を専門とする若手の弟子たちは、「宗教史学派」と呼ばれるようなグループを結成して、リッチェルの高弟たちと対峙するようになるのである。

(2) W. ヘルマン (Wilhelm Herrmann, 1846-1922)

ヴィルヘルム・ヘルマン (Wilhelm Herrmann, 1846-1922) はリッチェルの方法を継承しつつ、

それを信仰的主体性においてより内面化した仕方で展開しようとする。彼もリッチェル同様、宗教的認識と学問的認識を区別し、前者は「体験可能な現実」に関わるのに対して、後者は「証明可能な現実」に関係すると考える。すなわち、宗教は「証明」の事柄ではなく「体験」の事柄である。このことは歴史的キリストの認識についてもあてはまる。キリスト教信仰の対象であり、したがってまた神学の主題でもある歴史的キリストは、「体験」されたキリストであり、キリストの人格的作用の体験を通じてのみ認識されるものである。したがって、それは歴史学が対象とする歴史的イエス、すなわちイエス伝研究者たちが躍起となって探究する「史的イエス」とは、はっきりと区別されなければならない。なぜヘルマンがこのように主張するかといえば、歴史学的研究は蓋然性の域を出ることができず、したがって信仰の根拠となり得ないと考えるからである。「それゆえ、宗教的確信を歴史学的判断に結びつけることは不可能である。この点でレッシングは正しい。それにもかかわらず、われわれキリスト者にとってイエスの人格はわれわれの信仰の根拠であり、われわれに現在せる神の啓示であり得るほどに確実であるとするならば、この確信は歴史学的判断によっては基礎づけられない。」⁶⁶

ヘルマンは、この「史的イエス」とは区別された「歴史的キリスト」、つまり信仰者によって体験されるキリストを言い表わすために、「イエスの内面的生」(das innere Leben Jesu)という表現を用いる。彼は「信仰の根拠」(der Grund des Glaubens)と「信仰の内容」(der Inhalt des Glaubens)ないし「信仰思想」(der Gedanke des Glaubens)を区別することによって、自己の主張を貫徹しようとする⁶⁷。「信仰の根拠」とは、文字通りわれわれに信仰を生ぜしめる根拠を意味しており、それは人間イエスとその強烈な人格的印象によって、神の現実と恩恵に対する確信をわれわれに与える過程に他ならない。われわれが信仰をもつにいたるこの過程は、人間イエスのわれわれへの働きかけという意味では、外からわれわれに与えられたものである。しかしそれはまた、われわれの倫理的要求に応え、人間のうちに人格的生命を惹起するという意味では、われわれの内側から信仰を引き出すものである。これに対して「信仰の内容」とは、教会の教義や信条などのように、すでに信仰をもった者がこれを表現しようとして記述したものである。それはいわば信仰の生み出した実であって、信仰そのものではない。聖書やその他の宗教的文書も「信仰の内容」に属するものであって、それ自体に価値があるのではない。それらがわれわれに意味をもちうるのは、われわれがその中で「信仰の根拠」たる「イエスの内生的生」に触れ、それを《体験》することができるからである。

「信仰の根拠」と「信仰の内容」のこの区別からすれば、伝統的なキリストの神性の教義としてのキリスト論は、当然のことながら「信仰の内容」に入ることになる。それにもかかわらず、ひとがキリストの神性について何事かを語り得るとすれば、それはただ歴史的イエスの人格的作用を神的なものとして体験することによってのみである。したがって、ヘルマンの場合もリッチェルと同様、キリストの神性はキリストの存在において客観的に示される類のものではなく、もっぱらわれ

われ意識に関わるものである。いずれにせよ、「われわれの信仰の根拠としての歴史的キリスト」(Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens)⁶⁸こそは、現在ここで体験されるキリストであり、現在のわれわれを精神的に圧倒する生ける力である。そのようなものとして、「イエスの人格」は信仰者にとって「神の啓示」なのである。

(3) A. v. ハルナック (Adolf von Harnack, 1851-1930)

ヘルマンと並んでリッチェル学派の中で目覚ましい活躍をしたのがアドルフ・フォン・ハルナック (Adolf von Harnack, 1851-1930) である。教義学者のヘルマンと違って、ハルナックは教義史家ないし歴史神学者であったので、リッチェル神学の後継者という意味ではヘルマンの蔭に隠れがちであるが、しかし彼に対するリッチェルの影響には目を瞞るべきものがある。彼の大作『教義史教本』*Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886-89; 4. Aufl. 1909) は十九世紀の学問的神学における金字塔であるが、その「精巧な構築物の足場はリッチェルによって建てられた」⁶⁹という見方も不可能ではない。彼は夥しい量の仕事を精力的にこなしたので、その思想の全貌を掴むのはなかなか容易ではないが、われわれの目的にとってはさしあたり『教義史教本』と『キリスト教の本質』*Das Wesen des Christentums* (1900) の二冊が重要である。

前著におけるハルナックの有名なテーゼは、「教義はその構想においてまたその仕上げにおいて、福音の地盤の上でなされたギリシア精神のわざである」(*Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums*)⁷⁰というものであり、これは一般的には「福音のギリシア化」(die Hellenisierung des Evangeliums) に関するテーゼとして知られている。果たしてハルナックがギリシア化を単なる福音の頹落と考えていたのか、それともそこに発展という積極的意味も認めていたのかは、それ自体究明されるべき問題であるが、少なくとも「教義的キリスト教」に対する否定的ニュアンスが込められていることは否めないであろう。それゆえ、このテーゼの中にリッチェル神学に特有の「反形而上学的偏向」⁷¹を読み取ることもできるかもしれないが、おそらくハルナックの意図はもっと深いところにあると見るべきであろう。彼はあるところで、「神学は今日、キリスト宗教を学問から解放する学問であらねばならない」⁷²と述べているが、その意味するところは「神学は福音を哲学から解放する学問であらねばならない」⁷³というのとほぼ同義である。これをキリスト論の問題に当てはめて言えば、キリスト論という教義は、たといそれが福音の中に基礎を有していたとしても、それが教義である以上はギリシア哲学の形而上学的思弁の産物である。歴史神学者としてのハルナックは、キリスト教教義の成立を歴史的に辿ることによって、教義成立の事情を学問的に究明し、そのことを通して逆に、歴史的・偶然的諸要因を超越する福音の永遠の本質を再発見しようとした、と考えることができる。

『キリスト教の本質』は、『教義史教本』において得られた教義史的成果を踏まえながら、一般聴衆に分かり易い平明な言葉で彼のキリスト教理解を披露したもので、この種の書物としては出色の

出来映えである。ハルナックは「史的イエス」の研究が陥りがちな歴史的懐疑主義には反対して、福音書資料は「イエスの説教を鮮やかな姿において示している」と主張する。彼によれば、イエスの宣教の主要思想は、(1)「神の国とその到来」、(2)「父なる神と人間靈魂の無限の価値」、(3)「より優れた義と愛の誠命」の三点に要約されるという⁴⁴⁾。ところがここでハルナックは、「イエスが宣教したような福音には、御子ではなくただ父のみが属している」⁴⁵⁾、という問題発言をする。この箇所は最もよく引用されてきたと同時に、また最も誤解されてきた箇所でもある。つまりしばしばこの発言は、イエスの福音はキリスト論を含まない、という意味に受け取られてきた。しかし、ハルナックの真意を捉えるためには、この箇所だけを前後の文脈から切り離して論ずるのではなく、その前後の文脈にも注意を払わなければならない。ハルナックはそれに続けて、イエスは「父に至る道であり、そして父から立てられた者として、彼はまた世の審判者である」⁴⁶⁾、「彼は福音の人格的実現とその力 (*die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums*) であつたし、そしてつねにかかるものとして感ぜられるであらう。火を燃やすのはただ火のみであり、人格的生命を燃やすのはただ人格的力のみである」⁴⁷⁾、と明確に述べている。したがって、ハルナックがキリスト論を否定していると考えるのは間違いである。

ハルナックにとって、イエスの福音そのものは御子に対する信仰、すなわちキリスト論を含んでいないが、しかしイエスは「福音の人格的実現とその力」なのであり、そこにキリスト論を生み出す萌芽と根拠がある。それゆえ、われわれは以下に引用する彼の言述を注意深く受けとめ、その真意を汲みとらなければならない。

『わたしは神の御子である』という句は、イエス自身によって彼の福音の中に入れられたのではない。そしてこの句を他の句と並べてその一つとして入れる人は、福音に或るものを付加することになる。しかし福音を受け入れて、それをもたらした人を認識しようと努める人は、ここに、神的なものが、地上で現われうるかぎりの純粹さをもって現われていることを確認し、イエス自身が弟子たちにとって福音の力であったことを感じるだろう。だが、弟子たちがイエスにおいて体験し認識したことを、彼らは宣べ伝えたのであった。そしてこの宣教は今もなお生きている」⁴⁸⁾。

(4) W. ラウシェンブッシュ (Walter Rauschenbusch, 1861-1918)

ウォルター・ラウシェンブッシュ (Walter Rauschenbusch, 1861-1918) をリッチェル学派の末席に加えることには、厳密にいえば若干の問題があるかもしれないが、しかし彼が展開した「社会的福音」(the social gospel) の運動は、リッチェル神学のアメリカにおける応用版という側面もっている。彼の代表作は『キリスト教と社会的危機』*Christianity and the Social Crisis* (1907) と『社会福音のための神学』*A Theology for the Social Gospel* (1917) であるが、この間の十年間がまさに彼の最盛期であった。彼は「宗教と倫理は不可分のものであり、倫理的行ないは最高かつ十分な宗教的行為」と主張したが、それは「キリスト教の本質的な目的は、あらゆる人間関係を再生さ

せ、それらを神の意志に従って再構成することによって、人間社会を神の国へと変革することである」⁴⁹という彼のキリスト教理解に支えられたものであった。そこにまた個人的福音ではなく社会的福音が主唱される所以がある。

ラウシェンブッシュによれば、現代における教会は社会的福音に釣り合うほど広角で、それに動機を与えるほど躍動的な神学を必要としている。社会的福音は旧約預言者の社会正義の要求やイエスの神の国の宣教に連なるものであり、単なる個人主義的再生を説く古いタイプの福音主義よりはイエスの精神に合致している。なるほどイエスは「近代的なタイプの社会的改革者ではなかった」⁵⁰が、彼は「預言者的な信仰と希望の流れを具現化した」⁵¹人物であった。彼は「人々に正しい社会秩序を受け入れる準備をさせるヘブライの預言者」⁵²であった。「イエスのあらゆる教えと彼の全思考は、神の国の希望に集中していた」⁵³。要するに、イエスの目的は神の国であった。しかし、「愛がキリストの最高の掟である以上、神の国は人間的業務における進展的な愛の支配を意味している」。かくのごとく、「イエスの倫理における根本的徳目は愛である。なぜなら、愛は社会形成の特質を有しているからである。人間生活は愛に始まる。人間の基本的機構たる家族を一つに保つのは愛である。あらゆる愛と友情の身体的表現は、一緒になりたい一緒にいたいという欲求である。愛は交わりを生み出す。・・・」⁵⁴

もしラウシェンブッシュがヴァイスやシュヴァイツァーの書物を読んでいたならば——というのは、彼らの終末論的解釈をはとっくに出ていたのであるから——おそらくかくも近代的な「神の国」の観念は打ち出せなかったであろうが、しかし彼はいまだリッチェル神学の呪縛から自由になってはいなかった。イエスの倫理、神の国の観念、罪の観念、人間本性の生得的価値、内在的神概念、これらすべての点において、ラウシェンブッシュは典型的な自由主義神学者であった。アメリカがこのようなラウシェンブッシュ的自由主義神学の問題点に気づくのは、ようやく一九三〇年代になってからのものであり、具体的にはラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr, 1892-1971) の『道徳的人間と非道徳的社会』 *Moral Man and Immoral Society* (1932) がその大役を果たすことになる。

3. 「史的イエス」と「ケーリュグマのキリスト」

(1) ヨハネス・ヴァイス (Johannes Weiss, 1863-1914)

リッチェルの死後三年経って、彼の娘婿で新約学者のヨハネス・ヴァイス (Johannes Weiss, 1863-1914) が『神の国についてのイエスの説教』 *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* (1892) という書物を出版した。たかだか六十七頁の小著ではあったが、それはリッチェル学派に内側から風穴をあけ、亡き義父の神学を根底から覆すのに十分な過激性を秘めていた。ヴァイスはその書において、聖書の神の国概念とリッチェルの神の国概念は根本的に異なったものであり、両者は似て非なるも

のであることを、新約学者の鋭敏さをもって指摘した。ヴァイスによれば、イエスの神の国概念は黙示文学的特徴をもっており、徹底的に終末論的であるのに対して、リッチェルのそれは世界内的な倫理的な理想で、本質的にカント主義的色彩を有している。ヴァイスによれば、「神の国を世界内的な倫理的な理想として解釈することは、カント的理念の名残であり、より厳密な歴史的精査には耐え得ないものである。・・・イエスが考えていたところの神の国は、決して主観的、内面的、精神的なものではなく、つねに客観的なメシア的な国であった。それは通常はひとが入る領土、ひとがそれに与る国、ないし天から下ってくる宝物として描かれている」⁵⁵。

新約学者ヴァイスにとって、イエスのいう神の国は間近な将来に神御自身によってもたらされるべきものであり、イエスが神の国を創始したと考えることはできない。イエスの説教は、間近に迫った神の国の到来に備えるための心構えに力点が置かれている。つまり、イエスにあっては神の国は倫理の動機づけであって、倫理を具現化したものではない。このような洞察から、ヴァイスは次のような結論へと導かれる。「イエスが考えていた神の国は、この世と真っ向から対立する徹底的に超世界的な実体である。つまりイエスの考えでは、神の国の世界内的な発展について語ることは全くもって不可能である。かかる考察に基づけば、次のような結論に導かれるように思われる。すなわち比較的近時の神学における、この観念の教義学的、宗教的・倫理的な応用の仕方（つまり、この観念がもともともっていた終末論的・黙示的意味を剥ぎ取ったような応用の仕方）は正当化されないということである」⁵⁶。

このように、ヴァイスはイエスの思想を決定的に性格づけているものが、後期ユダヤ教の黙示文学的な終末論的思想であり、それはリッチェル神学の理想主義的・人格主義的な近代的人間観・世界観とは全く異質のものであることを明らかにした。彼のかかる主張は、やがてシュヴァイツァーの『メシア性の秘密と受難の秘義』 *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis* (1901) によって、より急進的な方向へと展開されることになる。

(2) A. シュヴァイツァー (Albert Schweitzer, 1875-1965)

アルバート・シュヴァイツァーは『メシア性の秘密と受難の秘義』において、イエスの宣教活動とその思想の全体は彼の黙示文学的・終末論的な世界観によって徹底的に制約され規定されていると主張した。ヴァイスはイエスの教えのすべてではなく、その実質的部分が過激な終末論的待望に規定されていると見なしたのに対して、シュヴァイツァーは彼の教えと活動のあらゆる側面が終末論的展望によって決定されていると論じた。彼によれば、「イエスは終末論的な思想をもっていたか、非終末論的な思想をもっていたかのいずれかであって、同時に両方であったということはありません。また、終末論的なものが、非終末論的なものを補って、あとからつけ加わったというのでもなかったのである」⁵⁷。要するに、終末論が終始一貫してイエスの世界観の本質的かつ支配的な特徴だということである。かくして、シュヴァイツァーのこの立場は「徹底的終末論」(die konse-

quente Eschatologie) と呼ばれるようになる。

シュヴァイツァーによれば、イエスの思想、特にその受難思想において支配的であるのは、ひたすら神の国についての終末論的な考え方に他ならない。神の国の間近な到来を説くイエスの説教とその活動は、ひたすら終末論的なものに規定されており、倫理的なものがその本質をなしているのではない。「彼の倫理的告知といわれるものも、これをその本質よりみるならば、実は終末論的世界観の制約を受けている」⁵⁸。イエスの倫理はユダヤに発するものであり、預言者の倫理と直接の関係がある。それは徹頭徹尾、超自然的完成の期待に基づいており、近代の無制約的倫理とは異なっている。彼が宣教する神の国も、近代人が考えるような、歴史の中で発展的に実現されるべき倫理的理想といったものではない。それは善悪の倫理の限界の彼方にあり、悪を全面的に克服する宇宙的破局によってもたらされるものである。その意味では、「神の国は超倫理的次元の存在である」⁵⁹と言わなければならない。

しかしこのように、もしヴァイスやシュヴァイツァーのいうことが正しいとすれば、イエスは後期ユダヤ教の黙示文学的雰囲気の中で、ひたすら終末論的待望をもって生き、その期待に破れて亡くなった人物ということになる。つまり、イエスは一世紀のユダヤにあって、近代人とは全く異質な世界観を生き抜いた人物となる。だがその場合には、いみじくもリッチェル学派の重鎮ユリウス・カフタン (Julius Kaftan, 1848-1926) が述べたように教義学的に重要な変更が余儀なくされる。すなわち、もしイエスの説く神の国が黙示文学的な意味での終末論的なものであるとすれば、リッチェルのような仕方でそれを倫理的に捉え、教義学の中心的概念に据えることは不可能とならざるを得ない。

シュヴァイツァーはその後『イエス伝研究史』 *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) を書いて、ついには失敗に終わるライマールスからヴレーデにいたるまでの「史的イエス」探求の歴史を、感嘆すべき見事な筆致で詳細に綴ってみせた。彼によれば、過去百五十年間のイエス伝研究史において、三つの大きな《あれか・これか》という決断が迫られたという。第一のそれはシュトラウスの設定したもので、《純粋に歴史的かあるいは純粋に超歴史的か》ということであった。第二はテュービンゲン学派の人々とホルツマンによって想到された、《共観福音書のかヨハネによる福音書のか》であった。いまや第三のそれは、《終末論的か非終末論的か》である⁶⁰。かかる三つの大きな《あれか・これか》を前にして、シュヴァイツァー自身は《純歴史的》方法を用い、《共観福音書》を資料として「史的イエス」を探求し、イエスの根本思想を《終末論的》なものと確定するに至ったが、いずれにせよ彼が突きつけたこのような急進的な問題提起によって、近代自由主義神学における「史的イエス」の研究の不毛性と同時に、近代的キリスト論の問題があらためてクローズアップされることになった（だが、後者の問題が真の意味で自覚されるようになるのは、バルトの『ローマ書講解』の出版によってである）。

(3) M. ケーラー (Martin Kähler, 1835-1912)

ライマールス以降、歴史学的方法を応用して構成されてきたような「史的イエス」にキリスト教信仰の基礎を求めるのではなく、復活信仰を基礎としてキリスト論を再構成しようとしたのが、マルティン・ケーラー (Martin Kähler, 1835-1912) である。ケーラーは、ヘルマンのように地上のイエスの人格的感化から出発するのではなく、弟子たちの復活信仰から出発する。彼にとって、キリスト教信者を支え、動かし、歴史的な力たらしめるキリストは、使徒たちによって宣教されたキリスト、すなわち十字架につけられて死んで復活したキリストである。ケーラーはこれを「歴史的＝聖書的キリスト」(der geschichtliche, biblische Christus)⁶¹⁾と呼ぶ。彼によれば、新約聖書は復活信仰を与えられた使徒たちの復活者に対する証言・説教であり、ケーリユグマなのである。このケーリユグマにおけるキリスト像の作者は誰かといえ、それは復活のキリスト自身であり、そしてケーリユグマを介して生けるキリストに出会わしめるものは聖霊であるという。

ケーラーは歴史学的方法を全面的に否定するわけでは決してないが、使徒的信仰とケーリユグマの外で再構成されるような、いわゆる「史的イエス」は所詮は虚構であり、キリスト教信仰が信ずる主とは別物であるという。彼によれば、新約聖書は元来イエス伝研究家たちに資料を提供するような過去の記録ではなく、イエスを救い主として証言し宣教しようとする説教・ケーリユグマが編集されたものである。したがって、新約聖書の使信とその中心に立っているイエス・キリストは、十字架のイエスを復活のキリストとして信ずる信仰なしには理解され得ない。

ケーラーにとって真の意味の《歴史》とは、歴史家が過去の資料に基づいて類推的に再構成するような蓋然性の領域ではなく、人格としての人間が生ける人格的生の領域である。ところで、ケーラーにとって真の人格とは、キリストにおける神の啓示に照らされて《再生した》人間に他ならないが、人間を再生させるキリストのこの働きは、あらゆる時代を貫いて存続しており、それゆえこの働きは《歴史的》であると同時に《超歴史的》である。そこからケーラーは、キリスト者の信仰の体験をしばしば《超歴史的＝歴史的》体験とも呼んでいる。いずれにせよ、聖書を通して人格的に迫ってくるキリストは、信ずる者に超歴史的意義と感銘を与え、「イエスは主である」との信仰告白を迫ってくる。このように、キリスト教信者は聖書のキリストに迫られ、このキリストを歴史的に体験することによって、キリストへの信仰を告白するのである。したがって、キリスト教信仰の中心に立っているのは、《歴史的＝聖書的》なキリストである。ケーラーによれば、肉と血は《キリストは主である》という確かさには到達することができない。「しかし、この確かさが成立し働くところでは、聖書によれば、もう一つの確信、つまり、イエスは生ける者であり、十字架につけられて甦った者である、という確信と結びついていた」⁶²⁾。それゆえ、「甦りの主は福音書の背後の史的イエスではなく、使徒の説教したキリスト、新約聖書全体のキリストである」⁶³⁾。そして、この信ぜられ説教されたキリストこそ「現実のキリスト」(der wirkliche Christus)⁶⁴⁾、つまり現実活動するキリストなのである。

このようなケーラーの主張は、シュヴァイツァーをも含めた自由主義神学のイエス伝研究を真剣な疑義に晒すだけでなく、重要なキリスト論的命題をも含んでいる（ケーラーの命題はやがてブルトマンやティリッヒ [Paul Tillich, 1886-1965] によってさらに洗練化されて主張されることになる）。というのは、ケーラーが好んで用いる《超歴史的＝歴史的》、《歴史的＝聖書的》という表現の中には、伝統的キリスト論において問題とされてきた、キリストにおける神性と人性の関係が含意されているからである。実際、ケーラーは彼の考察の結論として、「聖書のキリスト、したがってまた歴史的キリストは、救いの業を働かせる啓示の神である」⁶⁵という命題をはっきりと打ち出している。しかし、《超歴史的なもの》と《歴史的なもの》がいかに結びつくことができるかは、それこそまさに近代プロテスタント神学におけるキリスト論の根本問題である。両者の関係の問題は、「信仰と歴史」の問題として言い表わすことができるが、ケーラーの場合には、歴史は結局信仰の中に吸収されてしまい、この問題の真の解決とはなっていない、との批判も成り立ち得る。これに対して、《信仰》と《歴史》の両契機にどこまでも忠実たらんとしたのがトレルチであり、そこに彼の神学が苦悩に満ちたものにならざるを得ない理由があったのである。

(4) E. トレルチ (Ernst Troeltsch, 1865-1923)

通俗的な見方によれば、エルンスト・トレルチは十九世紀神学の最終走者であると見なされている。その意味するところは、その「最後の偉大な体系的代表者」である彼において、新プロテスタンティズム (Neuprotestantismus) が全体として危機に突入し、行き止まりの袋小路に迷い込んだため、近代自由主義神学一般は「暗礁に乗り上げ、あるいは泥沼に陥る」ということである。トレルチに貼られた「挫折した神学者」(ein gescheiterter Theologe)⁶⁶というこのラベルは、彼の死後半世紀近くもその役割を果たしてきたが、今日ではかかる見方は不当なものであることが証明されている⁶⁷。むしろ現代キリスト教の根本問題を誰よりも深く洞察した点が見直され、その思想の現代的レリヴァンスが各方面で主張されている。ともあれ、トレルチは「生成の世紀」と「不安の時代」⁶⁸の狭間に身をおいて思索した神学者であり、彼の神学は十九世紀神学と二十世紀神学の交差点として、両方の神学を考察する上で意義深い。

トレルチは一般に「宗教史学派の神学者」と呼ばれているが、それは彼がアイヒホルン (Albert Eichhorn, 1856-1926)、グンケル (Hermann Gunkel, 1862-1932)、ヨハンネス・ヴァイス、ヴレーデ (William Wrede, 1859-1906)、プッセ (Wilhelm Bousset, 1865-1920)、ラールフス (Alfred Rahlfs, 1865-1935) などと一種のグループを形成し、その中の唯一の体系家として(彼以外はすべて旧約学者か新約学者であった)、宗教史学的方法の諸成果を反映させた「宗教史学的神学」の構築を目指したからに他ならない⁶⁹。トレルチのキリスト論もこうした彼の全体構想をよく反映したのものとなっていることは想像に難くない。彼のキリスト論を考察するための資料としては、『信仰にとってのイエスの歴史性の意義』*Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (1911),

一九一〇—一九一二年のハイデルベルク講義に基づく『信仰論』 *Glaubenslehre* (1925), 『社会教説』 *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) などのほか、ほぼ同時期に書かれた論文「キリスト教の将来的可能性」, 「宗教史学派の教義学」などが重要である。

トレルチのキリスト論は、宗教史学的神学の方法に立脚した「祭儀的キリスト論」(a cultic Christology) とでも言うべきものである。それは近代的歴史批判によってもたらされた「キリスト教的ドグマの決定的崩壊」⁷⁰⁾以後の時代にあつて、近代の歴史学的方法を用いて再構成されたキリスト論の試みであり、「人間とその文化や諸価値に関するあらゆるわれわれの思惟の根本的歴史化」⁷¹⁾という重い現実を踏まえたキリスト論という意味では、これを「歴史的キリスト論」として特徴づけることもできるであろう。近代の神学者やキリスト教的思想家たちは(キルケゴールを例外として)、正統主義と啓蒙主義に二極分化した状況の中で、キリスト教的伝統と近代の学問的精神とを調停・総合すべく苦心し、さまざまな形態のキリスト論ないしキリスト理解を生みだしてきたのであるが、しかしトレルチの見るところでは、そのなかでも特に以下の二つの発展の系譜が重要であるという。すなわち、一つはシュライエルマッハーからリッチェルを経てヘルマンへと至る流れであり、もう一つはヘーゲルからシュトラウスを経てビーダーマンへと展開される流れである。前者はキリスト教信仰にとってのイエスの人格の重要性を強調し、その救済論的な意味を積極的に語ろうとする立場であり、後者はキリストの原理をイエスの人格から分離して、普遍的理念としての「キリスト教原理」に力点を置く立場である。トレルチ自身の立場は、ある意味でこの両方の立場を媒介・結合しようとするものである。彼はキリスト教原理がイエスの歴史的人格に溯り、その人格の尊厳を確証するとともに、他方ではイエスの人格から発源する宗教的作用がキリスト教原理を確実にすると考える。つまり、彼は人格と原理との「循環」を主張するわけで、それゆえ彼の立場は「ビーダーマン的教説とヘルマン的教説が統合されている」⁷²⁾立場である、とすることができ

このように、イエスの人格とキリスト教原理との循環関係を見抜いたトレルチは、一方を他方に還元・吸収しないで、両者をはっきり区別するとともに連関させて捉える方向を模索する。彼は宗教史学派の組織神学者として、「あらゆる宗教における本質的なものは教義や理念ではなく、むしろ祭儀と共同体である」⁷³⁾ことを熟知していたが、いまやそうした宗教史的洞察をキリスト教に適用してキリスト論の問題を解決しようとする。彼はキリスト教共同体におけるキリスト祭儀に着目し、歴史的イエスの宗教的人格が祭儀的に中心化される過程を「社会心理学」の方法を用いて説明する。創始者の人格のまわりに祭儀的共同体が集結することは、あらゆる精神的宗教において見られる普遍的現象であり、そのことは社会心理学的な一般法則に属している。原始キリスト教の復活信仰は、はじめは教義も教説もたず、ただ「キリストにおける神礼拝」と、「聖餐におけるキリストとの生の合一」しかもたなかった。だが、時の経過とともにそれは共同体を必要とし祭儀を必要とするようになったが、彼らは神の啓示としてのキリストを賛美するために、キリストのまわ

りに集結する以外には、これといった方法をもたなかった。かくして成じた「キリスト祭儀」(Christuskult) からやがて「キリストの教義」(Christusdogma) が成立したことは、いわば自明の道理である。

トレルチによれば、「キリスト祭儀」の中心は、礼拝と聖餐とのうちに現在化されたイエス・キリストの人格との祭儀的合一であり、したがって彼が「教団の首との内的結合のキリスト神秘主義」(die Christusmystik einer inneren Verbundenheit mit dem Haupt der Gemeinde)⁷⁴と呼ぶところのものがその本質をなしている。そこから彼は、かかる「キリスト神秘主義」を本質とする「キリスト祭儀」が、「キリストの教義」としてのキリスト論を生みだす母胎となっていると考える。裏返して言えば、キリスト論の教義はキリスト祭儀にその源泉をもっている、と見なすのである。

このように、トレルチは「キリスト祭儀」によってイエスの人格とキリスト教原理を媒介させようとするが、いずれにせよ人格と原理を区別しながら連関づけるという彼の意図は、彼の教義学におけるキリスト論の扱い方にもよく反映されている。一方でキリスト教信仰にとってのイエスの歴史性的本質的意義を説き、他方でキリスト教的思想世界の普遍的価値を主張しようとするトレルチは、歴史的事象ならびに人物の宗教的意義に関する「歴史的・宗教的な命題」と、キリスト教の救済信仰の中に含まれている神、世界、魂などの思想に関わる「現在的・宗教的な命題」ないし「形而上学的・宗教的な命題」とを明確に区別する⁷⁵。『信仰論』においては、「歴史的・宗教的な命題」を扱う「第一部」(「信仰の対象としてのイエス・キリスト」)は、「現在的・宗教的な命題」を扱う「第二部」(「キリスト教の神概念」, 「キリスト教の世界概念」, 「キリスト教の魂概念」, 「キリスト教の救済概念」, 「キリスト教の宗教共同体論」, 「完成」)とは区別されて、いわば教義学の本論の外にその基礎として置かれている⁷⁶。このことが意味しているのは、トレルチの教義学体系においては、キリスト論は「狭義の本来的な教義学の課題」には含まれないということである。これを教義学からのキリスト論の除外と見るか、それともキリスト論の教義学的優先と捉えるかは微妙なところである。しかしいずれにせよ、それは「信仰と歴史」という問題に対するトレルチなりの解決の仕方を暗示している。

トレルチは「イエスの歴史的人格の意味」として、(1)「彼の個人的生の全体性において、キリスト教的生命世界が、根本的かつ原像的な仕方では啓示されていること」、(2)「魂がイエスにおいて啓示せられた神に帰依することによって、つまり信仰的・意志的な献身によって、キリスト教的な救いの可能性が開かれること」、(3)「頭かしら [なるイエス] のまわりに教団が結集ならびに集中し、教団がこの頭との内的な生命共同体ならびに連続性の関係に入ること」⁷⁷、の三点を挙げている。ここで彼の「祭儀的キリスト論」ないし「歴史的キリスト論」の具体的な内容を詳しく論ずる余裕はないが、われわれの見るところでは、トレルチは彼の「徹底的歴史性」⁷⁸の立場から、伝統的キリスト教の教義にできる限り肉薄する努力をしている。しかし問題は、彼の神学が立脚している歴史主義的な根本前提が、はたして神学的に適切であるかどうかということであり、それこそまさに

次代の弁証法神学が彼に突きつけた根本的な問いなのである。

注

- (1) 拙論「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)」『聖学院大学論叢』第11巻第1号(1998年9月), 111-142頁所収。そこではライマールス, レッシング, カント, シュライエルマッハー, ヘーゲル, シュトラウス, パウル, ビーダーマン, キルケゴールについて考察した。
- (2) See Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 2 vols. (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 1: 127-137.
- (3) William Ellery Channing, "Unitarian Christianity: Discourse at the Ordination of the Rev. Jared Sparks, Baltimore, 1819," in *Unitarian Christianity and Other Essays*, edited by Irving H. Barlett (New York: The Liberal Arts Press, 1957), pp. 3-38.
- (4) *Ibid.*, p. 16.
- (5) *Ibid.*, pp. 29-30.
- (6) *Ibid.*, p. 29.
- (7) Ralph Waldo Emerson, "An Address," in *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, edited by Brooks Atkins (New York: The Modern Library, 1950), pp. 72-73.
- (8) *Ibid.*, p. 68.
- (9) *Ibid.*, p. 70.
- (10) *Ibid.*, p. 72.
- (11) *Ibid.*, p. 80.
- (12) *Ibid.*, p. 81.
- (13) *Ibid.*, p. 84.
- (14) Sydney E. Ahlstrom, ed., *Theology in America: The Major Protestant Voices from Puritanism to Neo-Orthodoxy* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1967), p. 317.
- (15) Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 1: 258.
- (16) Sydney Ahlstrom, "Theology in America: A Historical Survey," in *Religion in American Life*, edited by James Ward Smith and A. Leland Jamison, vol. 1, *The Shaping of American Religion* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1961), p. 280.
- (17) See Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 1: 265-266.
- (18) Horace Bushnell, *God in Christ* (Hartford: Brown and Parsons, 1849), pp. 192-203.
- (19) Horace Bushnell, *Nature and the Supernatural, As Together Constituting the One System of God* (New York: Charles Scribner, 1858), esp. Chap. 2.
- (20) Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 1: 241-242.
- (21) H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1975), p. 224.
- (22) *The Life of F. D. Maurice, Chiefly Told in His Own Letters*, edited by Frederick Maurice, 2 vols., 3d ed. (1884), 2: 166.
- (23) *Ibid.*, 1: 155.
- (24) *Ibid.*, 1: 41.
- (25) モーリスのキリスト論については, Alec R. Vidler, *Witness to the Light: F. D. Maurice's Message for To-day* (New York: Charles Scribner's Sons, 1948), Chap. 2が要点を簡潔明瞭におさえている。
- (26) Gottfried Thomasius, *Christi Person und Werk: Darstellung der evangelische-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus*. 4 Bde., 2. Aufl. (Erlangen: Verlag von Theodor Bläsing, 1856-1863).
- (27) *Ibid.*, 2: 143.
- (28) Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorle-*

- sungen*, herausgegeben von Heinrich Scholz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), S. 4 (§ 9).
- (29) Isaak August Dorner, "Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältniss zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben," *Jahrbücher für deutsche Theologie* I/2 (1856) 361ff.; II/3 (1857) 440ff.; III/4 (1858) 479ff. なお、この論文は彼の論文集 *Gesammelte Schriften aus der systematischen Theologie* (Berlin: Verlag Wilhelm Hertz, 1883), S. 188-377 に採録されているそうであるが、残念ながらも初出論文も論文集も入手できなかったので、本稿の執筆に際しては英語版 Isaak August Dorner, *Divine Immutability: A Critical Reconsideration*, translated by Robert R. Williams and Claude Welch, with an Introduction by Robert R. Williams (Minneapolis: Fortress Press, 1994) で満足せざるを得なかった。
- (30) Robert R. Williams, "Introduction" to Isaak August Dorner, *Divine Immutability: A Critical Reconsideration*, translated by Robert R. Williams and Claude Welch, (Minneapolis: Fortress Press, 1994), pp. 1-38 参照。
- (31) Isaak August Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, 2 Bde. 2. Aufl. (Berlin, 1886-87), § 104.
- (32) *Ibid.*, § 103.
- (33) Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3: Die positive Entwicklung der Lehre* (1874; 4. Aufl., Bonn: A. Marcus u. E. Weber's Verlag, 1910), S. 393.
- (34) *Ibid.*, S. 3.
- (35) *Ibid.*, S. 454-455.
- (36) Wilhelm Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 4. Aufl. (Stuttgart & Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1903), S. 59.
- (37) Wilhelm Herrmann, "Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens," in *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, 2 Bde. (München: Chr. Kaiser Verlag, 1966), 1: 149-185.
- (38) *Ibid.*, 1: 161.
- (39) E. P. Meijering, *Theologische Urteile über die Dogmengeschichte: Ritschls Einfluss auf von Harnack* (Leiden: E. J. Brill, 1978), S. 11.
- (40) Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde., 4. Aufl. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964), 1: 20.
- (41) Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 2: 177.
- (42) Adolf von Harnack, *Reden und Aufsätze*, 2 Bde., 2. Aufl. (Giessen: Töpelmann, 1906), 2: 374.
- (43) 水垣渉「アドルフ・ハルナックにおける『キリスト教のギリシア化』の問題」『途上』第11号 (1981年2月), 83頁。
- (44) Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, mit einem Geleitwort von Wolfgang Trillhaas (Gütersloh: Gerd Mohn, 1977), S. 40.
- (45) *Ibid.*, S. 90.
- (46) *Ibid.*, S. 91.
- (47) *Ibid.*
- (48) *Ibid.*
- (49) Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis* (New York: The Macmillan Company, 1907), quoted in Ahlstrom, ed., *Theology in America*, p. 538.
- (50) *Ibid.*, p. 540.
- (51) *Ibid.*, p. 547.
- (52) *Ibid.*, p. 559.
- (53) *Ibid.*
- (54) *Ibid.*

- 65) Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, edited by Richard H. Hiers and D. Larrimore Holland (Chico, California: Scholars Press, 1985), p. 133.
- 66) *Ibid.*, p. 114.
- 67) 『シュヴァイツァー著作集』第8巻(白水社, 1972年), 130-131頁。なお, 引用に際しては, 全体との整合性をはかるために若干の修正を施した。
- 68) 同上, 135頁。
- 69) 同上, 142頁。
- 60) 『シュヴァイツァー著作集』第17巻(白水社, 1975年), 54-55頁。
- 61) ケーラーの最も有名な著作の書名が, 彼のこうした主張を端的に示している。Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, neu herausgegeben von E. Wolf, 4. Aufl. (München: Chr. Kaiser Verlag, 1969).
- 62) *Ibid.*, S. 40.
- 63) *Ibid.*, S. 41.
- 64) *Ibid.*, S. 44.
- 65) *Ibid.*, S. 74-77; vgl. *Ibid.*, S. 14.
- 66) Walter Bodenstein, *Neige des Historismus: Ernst Troeltschs Entwicklungsgang* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1959), S. 207.
- 67) 邦語文献としては, 近藤勝彦『トレルチ研究(上・下)』(教文館, 1996年)が最も説得力のある議論を展開している。なお, 筆者自身もかつて英文の著作において同様の議論を展開している。拙著 *Ernst Troeltsch: Systematic Theologian of Radical Historicity* (Atlanta: Scholars Press, 1986)を参照のこと。
- 68) トレルチの精神史研究から多くを学んでいるフランクリン・L・パウマーは, 十九世紀を「生成の世紀」(Century of Becoming), 二十世紀を「不安の時代」(Age of Anxiety)として特徴づけている。Franklin Le Van Baumer, *Main Currents of Western Thought*, 4th ed. (New Haven and London: Yale University Press, 1978). See also idem, *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600—1950* (New York: Macmillan Publishing Co., 1977).
- 69) 宗教史学派に関しては, Gerd Lüdemann & Martin Schröder, hrsg., *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen: Eine Dokumentation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987)が参考になる。
- 70) Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1911), S. 1.
- 71) Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922), S. 102.
- 72) Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, mit einem Vorwort von Marta Troeltsch, herausgegeben von Gertrud von le Fort (München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1925), S. 346. 拙訳『信仰論』(教文館, 1997年), 352頁参照。
- 73) Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, S. 25.
- 74) Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, 4 Bde. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1912-1925), 2: 851
- 75) See *Ibid.*, 2: 500-524.
- 76) 拙訳『信仰論』参照。
- 77) Troeltsch, *Glaubenslehre*, S. 103. 拙訳『信仰論』114頁。
- 78) 筆者はかつてトレルチの思想を論じた際に, 彼を「徹底的歴史性の体系的な神学者」(systematic theologian of radical historicity)として捉えたが, その視点は今日でも有効であると考えている。拙著 *Ernst Troeltsch* 参照。