

Title	Finis Christianismi : F・オーファーベックにとってのキリスト教の問題
Author(s)	深井, 智朗
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.13, 1998.3 : 309-344
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3423
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

Finis Christianismi⁽¹⁾

— F・オーファーベックにとってのキリスト教の問題

深井 智朗

問題設定

バーゼルの神学者フランツ・オーファーベックの名はある時は神学者カール・バルトと共に⁽²⁾、またある時は哲学者フリードリッヒ・ニーチェとともに言及されてきたが、彼自身に固有な思想についての研究は、これまでわが国においては皆無であったと言つてよい。ドイツ語圏での研究においても状況は類似しており、皆無とは言えないまでも決して多⁽³⁾いと⁽⁴⁾は言い難い。

確かにニーチェとオーファーベックの往復書簡は現在でもニーチェ研究の重要な資料のひとつである。ニーチェは一八七八年九月三日付けの書簡の中で次のように述べている。「ねえ、君、いったいま、君のほかに自分の心を打ち明けた⁽⁵⁾と思う相手がほかにあるだろうか。誰にむかつて打ち明けられよう。いろいろなことが僕の頭のなかを駆けめぐっている。外からやってくるものはほとんど防いでしまわねばならないものばかりだ」。さらにニーチェはオーファー

ベックの『今日の神学のキリスト教性』と『反時代的考察』の第一篇の合本を作り、その裏表紙に「ある家の双子が、勇んで世間に飛び出した。世間という龍を八つ裂きに。父は二人。奇跡だった。双子の母の名は友情であったのだ」と書いていた。またニーチェが一八八九年一月に錯乱状態に陥った時に彼をバーゼルに連れ帰って、精神病院に入院させたのもオーファーベックであった。それ故に、ニーチェ研究においてはオーファーベックはしばしば引用され、しかし付随的に論じられる。またオーファーベックの固有の思想の研究においてさえも、多くの場合、ニーチェとの関係が主として論じられるのである。しかしそれは、オーファーベックの思想の研究にふさわしいものであろうか。たとえばニーチェの『反時代的な考察』の第一篇はシュトラウス批判であるが、それはオーファーベックが『今日の神学のキリスト教性』において展開したシュトラウス批判と同一のものであるのだろうか。

状況は神学においても同じである。あのキリスト教批判者ニーチェからこのような手紙を受け取る神学部教授は、実は同時に今世紀最大の神学者のひとりと呼ばれたカール・バルトから「復活の異教的な伝道者」、あるいは「復活の告知者」と呼ばれ、「彼自身は決して神学者であらうと欲しなかった」にもかかわらず、本来的な意味における「神学者」だと言われた。⁽⁷⁾

オーファーベックの思想は、バルト自身によって彼の『ロマ書注解』の改定を推進したひとつの要素として言及され、オーファーベックの「原歴史」の概念はバルトの神学における重要な概念のひとつとして採用された。⁽⁸⁾バルトによれば「死と原歴史に関するオーファーベックの教説は、彼の立場を洞察するには決定的なもの」⁽⁹⁾である。そしてこの原歴史はバルトによって彼の教義学的な思想の中心的な概念となった。すなわち彼は次のように述べている。「われわれは言

葉の受肉、すなわちイエス・キリストにおける神の啓示を『原歴史の出来事』として特徴付ける。『原歴史』ということによって、フランツ・オーファーベックは、新約聖書の資料の背後に大きなXとして見える、歴史的な研究および記述に対して同時に現れかつ遠ざかるところの、キリスト教の教会および宣教の成立史を理解した。そういうわけでオーファーベックによっては、この概念は歴史学上の補助概念であった。われわれはそれをここで、啓示と歴史の唯一無比の関係を性格づける神学的な概念として採用する⁽¹⁰⁾。すなわち「啓示とは原歴史である」とバルトは述べた。それ以後バルトは原歴史の概念を一度は破棄するのであるが、この概念はバルトの予定論の展開において再び採用されている⁽¹¹⁾。そして原歴史の概念はバルトによってオーファーベックの思想における「決定的なもの」と呼ばれることになったのである⁽¹²⁾。

それ以後神学界はこのバルトの見解に規定されたと言っても過言ではない。オーファーベック研究の多くがこの原歴史の概念に集中たことと、彼についての研究がバルトとの関係において展開されたことはそのことを証明している。確かに「原歴史」はオーファーベックの思想において重要な役割を果たしているということが出来る。しかしH・シントラーが既に指摘しているように、バルトのオーファーベック理解は、彼の結論のように「誤解」であったかどうかはさらに検討してみなければならぬが、明らかに「不十分」である⁽¹³⁾。初期バルトがその文化批判と終末論の強調の故にオーファーベックの思想を吸収し得たことは理解できることである。しかしバルトにおいてはオーファーベックの思想の意図は明瞭にはされていないし、オーファーベックの思想的な系譜を意識することなくバルトは原歴史の概念に集中した。そしてその影響は今日に至るまで神学界に広く及んでいる。しかしオーファーベックの思想は神学的には、「原

歴史」の概念につきるものなのだろうか。また彼の思想の意義はバルトにこの概念を提供をしたということにあるのだろうか。われわれはそうではなく、オーファアーベック自身の思想の意図を、彼自身の思想に即して理解しなければならぬのではないだろうか。

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

それではオーファアーベックの思想の中心的なモティーフとは何であろうか。この問題について考える場合、われわれはまず次のようなオーファアーベック自身の言葉に注目することからはじめるのがよいであろう。「私がこれまで知り得たことについて、よくよく考えなおしてみると、私の天職というのは、近代神学から文化を解放してやること(Sur Befreiung der Kultur von der modernen Theologie) 以外の何物でもなかったのではないか、という気がときおりするのである」⁽¹⁶⁾。あるいはまた「近代のキリスト教に対してキリスト教の終焉(Finis Christianismi)を告知すること、私がなすべきことはそれ以外の何物でもないであろう」⁽¹⁶⁾とのべている。この二点にオーファアーベックの思想の意図が集約されているというのが本論の見解である。そのことは彼の自伝的な文章にも同じ言葉を見い出すことができることから、また彼が生前自から出版した著作の主題からも明らかである。原歴史もまたこの視点のもとで考察される時に、その意図が明らかになる。

M・ハイデガーはオーファアーベックの思想を理解することができた哲学者のひとりであったと思われる。彼は「神学のキリスト教性的問題」、あるいは「神学の学問性」をめぐっての問題を論じた「現象学と神学」の中で、ニーチェの

『反時代的考察』の第一編と並んで、オーファーベックの『今日の神学のキリスト教性』がこの問題について「重要な示唆を与えるもの」だと述べている。またH・G・ガダマーの記憶によればマルグルクの神学部の学生と教師に「フランツ・オーファーベックの徹底的な自己懷疑を呼び出し、神学にその任務——人を信仰につかせ、人を信仰の中に守ることができるような言葉を見いだすという任務——につけ」と「力をこめて」語ったという。ガダマーは「この発言は神学の拒否であったのか、それとも是認であったのか」と判断を保留しているが、ハイデガーはオーファーベックの思想の中にいわば「純粹神学」を見いだしているのである。ハイデガーの言葉もまた既に述べたようなオーファーベック自身の言葉に照らしてみる時にその意味を理解することができるであろう。

それ故に「近代神学から文化を解放すること」と「キリスト教の終焉」いうオーファーベック自身による二つの命題によって、彼の思想の見取り図を描き出すこと⁽²⁰⁾、それが本論の目的である。オーファーベックは確かに体系的な著作を残したわけではない。未完の著作や死後出版されたものも含め、断片的なものが多い。また彼の著作範囲は原始キリスト教史から初代教会史のみならず近代神学や哲学に及んでいる。しかし上記の視点から彼の思想を見渡す時に、われわれは彼の思想の意図を統一のとらえることができるであろう。

(1) Franz Overbeck *Werk und Nachla*. Bd. I, Schriften bis 1873, 1994 (Zürcher WN Bd. I, 247-257) 328

(2) たむら²⁴H. Schindler, Barth und Overbeck. Ein Beitrag zur Genesis der dialektischen Theologie im Lichte der gegenwärtigen theologischen Situation, Gotha, 1936 & W. Groll, Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im

- Widerspruch München 1976, D. Schellong: Noch einmal: Franz Overbeck-Unerledigte Anfänge an die Theologie, in: R.Brändle/E.W.Stegemann(hrsg.) Franz Overbecks unerledigte Anfänge an das Christentum,1988を参照しよう。
- (c) H.Landry, Friedrich Nietzsche,Berlin 1931,137-143, M.B.Brown, Friedrich Nietzsche und sein Verleger Ernst Schweitzer. Eine Darstellung ihrer Beziehung. Frankfurt,1987 (= Archiv für Geschichte des Buchwesens) をよく参照しよう。
- (4) R.Brändle/E.W.Stegemann(Hsg.),Franz Overbecks unerledigte Anfänge an das Christentum, München, 1988収録の諸論文、及び文献表を参照しよう。最近の注目すべき研究としてN.Peter, Franz Overbeck, in: Metzler Philosophischen Lexikon, hrsg. Bernd Lutz, Stuttgart 1989,584' 等をN. Peter S.Im Schatten der Modernität t.Franz Overbecks Weg zur "Christlichkeit unserer heutigen Theologie",Stuttgart 1989を参照。
- (5) Friedrich Nietzsche: Werke in 3 Bänden 1954-56,収録の「書簡集」(『ニーチェ全集』別巻1「ニーチェ書簡集」筑摩書房四六六頁)
- (6) Vgl.Carl Albrecht,Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Ein Freundschaft,Bd. 1,Jena 1908 iv
- (7) K. Barth, Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge II, München 1928, 8
- (8) 1957年E. Jüngel, Gottes Sein im Werden, 3/976, 88ff.
- (9) K. Barth, aaO.1を参考して、その見解の妥当性をどう評価するかについてはオーファーベック夫人の確認をよびたい。
- (10) K. Barth, Eduard Thurneysen Briefwechsel I, 1913-1921, bearb. u. hg. von E.Thurneysen(=Karl Barth Gesamtausgabe V/3, Zürich 1973,380
- (11) K. Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf I:Die Lehre vom Worte Gottes,Prolegomena zur christlichen Dogmatik, München 1927, 230
- (12) aaO.

- (12) Vgl. K. Barth, KD II/2, 116-117; E. Jungel, aO, 参考 117。
- (13) H. Schindler, Barth und Overbeck. Ein Beitrag zur Genesis der dialektischen Theologie im Lichte der gegenwärtigen theologischen Situation, Gotha, 1936, cf. W. Groll, Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch, München 1976, 48
- (14) N. Peter, aO, 18, #4 Hermann-Peter Eberlein がハイデルベルクに提出した博士論文 Theologie als Scheitern? Franz Overbecks Geschichte mit der Geschichte, 1989 19頁以下を参考 (= Theologie in der Blauen Eule, Bd.3 Essen, 1990)。
- (15) Franz Overbeck Werke und Nachlaß, Band 6/1 Kirchenlexicon Materialien, Christentum und Kultur (1996, 328 (= F. Overbeck, Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie aus dem Nachlaß herausgegeben von C.A. Bernoulli, Basel 1919, 289) (Zitate WN Bd.6/1を略す)
- (16) aO.
- (17) M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie, 1970, 17ff., Zitat 18
- (18) aO.
- (19) Vgl. Hans-Georg Gadamer, Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau. 1977にガダマーがマールブルクで聞いた言葉として引用されている。
- (20) 本論でこの課題の全てを果たすことはでない。それはこのような小さな論文によって可能となるものではない。また現在バーゼル大学が保存していたOverbeckianaを含む、彼の著作の校訂版がドイツで『オーファーベック著作集』として刊行中である (Franz Overbeck Werke und Nachlaß, 9. Bde, 1994ff. J. B. Metzler, Stuttgart)。
- これによって彼の遺稿も含めて、あらゆる著作に目を通すことが可能になる。本格的な研究の開始はこの著作中の完成を待つべきであろう。

1. 近代神学の文化からの解放

① 神学とキリスト教

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

オーファーベックによれば元来神学とキリスト教信仰とは「完全に水と油のような関係」にあるという¹⁾。これが彼の議論の出発点である。一般には信仰が神学を生み出した²⁾と言われ(Lex orandi, est lex credendi et agendi)、あるいは逆に「神学なくして教会なし」(no Theology, no Church) ³⁾と⁴⁾いって両者の関係を規定するのであるが、オーファーベックによれば神学が信仰によって生み出されるといふようなことはあり得なかつたといふことになる⁴⁾。また同時に今日の神学に、信仰について何事かを語る権利はないと考えたのである。彼によれば「神学が……信仰を知識と結びつけようとするならば、それはまったく非宗教的な行為となつてしまはず⁵⁾」だからである。それ故に神学的な営みとは、宗教的な関心とは別な営みがそこに生じたことによつて開始されたのであり、「そのような宗教的な関心が生じ

なかったところには神学は成立しなかつた⁽⁶⁾」とオーファーベックはいうのである。そこから彼の当時の神学とキリスト教に対する批判が始まる。

オーファーベックがこのような見解を主張する根拠は、彼の議論がいつでもそこに立ち戻ることになる原始キリストにおける「終末意識」にある。ラディカルな終末意識、あるいは再臨信仰が、現世否定的な態度を生み出したことは明らかである。オーファーベックによれば、キリスト教信仰の確信はこのラディカルな終末意識にあり、この意識の後退はキリスト教的なものの退廃に他ならないということになる⁽⁸⁾。神学もまた現世を生きる知性の営みであるという点で、この意識に反するのであり、神学はキリスト教的とは言えないものだ⁽⁷⁾と彼は考えているのである。W・ベンヤミンが言う通りそこにオーファーベックの主張の核心があるのであり、「本当のキリスト教とはオーファーベックによれば、終末論にもとづいたラディカルな世俗否定なのである。そのような世俗否定の立場からすれば、キリスト教が世俗の中に、また文化の中に入り込むこと自体がキリスト教の本質の否定⁽⁹⁾」となってしまうのである。それ故に「オーファーベックによればどのような神学も、既に教父の時代から、宗教におけるサタンのような存在と考えられた⁽¹⁰⁾」のである。

そこからオーファーベックがB・ベルリーヌが編集した『中世スコラ主義の前史及び少壮時代』の中で、神学のスクラ化をそのような視点から分析し、それを神学の発展としてではなく、キリスト教における本来のものの喪失の歴史として記述したことも理解することができる⁽¹¹⁾。

またこの種の議論は彼の死後出版された『キリスト教と文化』の中にも見い出すことができる⁽¹²⁾。オーファーベックによれば「キリスト教というものは、キリストとその弟子たちの信仰に他ならないのであり、それ以外のことを意味して

はない¹³。それは終末の信仰であり、この世の知恵をもたらすものではなかったのであり、そのような意味では神学は存在していなかったし、正しくいうならば「イエスが生きていた時代にはキリスト教は存在しなかった」というのである¹⁴。

それではいつ信仰の神学化、福音の異質化が始まったのであろうか。この点については『今日の神学のキリスト教性』の中では確かにその開始をアレキサンドリア学派の中に、とりわけクレメンスやオリゲネスに見ているし、¹⁵『キリスト教と文化』の中でも、とりわけ二、三世紀におけるキリスト教のグノーシスとの戦いの中で、グノーシスの立場を批判したキリスト教が、信仰の立場から、パラドキシカルなことに信仰の立場へと移行してしまったことよって始まったと述べている。¹⁶ すなわちキリスト教は救いのために必要な福音のみならず、グノーシスとの戦いの後、「誤りと言われたグノーシスと並べてさらにひとつのキリスト教的神学がこれこそ真のグノーシスだとして提案された¹⁷」ことよって、福音の異質化が始まったというのであるという。ニクラウス・ペーターもこの二つの書物におけるオーファーベック自身の言葉の故に、この議論の出発点を福音のグノーシスとの戦いに見いだしている。¹⁸

しかしオーファーベックは使徒行伝について論じた論文の中で、さらに『キリスト教と文化』には組み込まれなかった他のKirchen Lexiconの資料の中でも次のような見解を述べ、福音の異質化の大きな別のひとつの要因としてルカが彼の福音書の第二巻、すなわち使徒行伝を書いたことの中にも見ている。¹⁹ 彼は次のように述べている。「ルカが福音書の歴史を歴史叙述の対象とみたかぎりであっても、福音書の続きとして使徒行伝を付け加えるという彼の発想ほど、福音書の歴史についての彼の理念の特徴をよく表しているものはない。それは世界的次元に関する不手際であり、ルカ

がその対象に対して犯したもつとも過度の誤れる見解である。歴史でないものを、そのようなものとして伝承されては
いないものを、ルカは歴史的に扱っているのである」⁽²⁰⁾。つまり、オーファーベックはルカによる福音の歴史化はあらゆる
誤りの出発点であると見ている。彼は福音と歴史とを対立させているのである。福音とは、キリストとその再臨、そ
して世界の終わりについての信仰であり、それは歴史、すなわち現世に対する関心を欠いており、それ故に、福音の歴
史化を語るルカは、福音という対象に対する大きな誤りを犯しているということになるのである。それ故にオーファー
ベックは福音の歴史化、つまり福音の歴史との結びつきを、信仰の事柄と現世との結び付きというふうに考えているの
である。つまりオーファーベックはルカの神学をめぐる議論の中に、既に彼が『今日の神学のキリスト教性』の中で考
えていたような、問題が先取りされていたと見ているのである。

さらにこのような見方は（彼自身もそう言っている時期もあるのだが）、彼をチュービンゲン学派と見なすような見
解が誤りであることを示しているであろう⁽²¹⁾。すなわち彼がC・パウルに象徴されるような原始キリスト教理解を共有し
ているとは言えないどころか、それとはまったく異なった見解を持っていたというべきであろう。パウルによれば原始
キリスト教は、ユダヤ教的なキリスト教とヘレニズム的なキリスト教とが、まさに弁証法的な正と反とを構成しており、
それを合へともたせられたのが使徒行伝の神学思想であったということになる。オーファーベックは明らかにそのような
理解を批判しているのである⁽²²⁾。彼はこのような単純な図式化を拒否したのであり、思想的にはヘレニズム化したキリス
ト教⁽²³⁾というのは形容矛盾であると考えたのである。

そして既に述べた通りルカ文書において既に始まっていた福音の異質化は、グノーシスとの対決というファクターを

通して決定的な仕方では明らかになつたとオーファーベックは考えたのである。彼によれば、キリスト教の信仰はその対決の後、一方で「カノン」の確立²⁴によって、知識からの攻撃から身を守ろうとしたが、他方で、「ひとは信仰の立場から知識の立場へと自己を高める必要性」を考えた²⁶。しかしその際にオーファーベックによれば「純粹に信仰的な立場の宗教的な関心と知識へとそれらの立場へと自己を高めることの矛盾²⁷」を改める感²⁸の中で両者の異質性を知らされたのだという。それ故に学問としての神学や、知識としての信仰は、「一種の暴力によらずしては教会の中に入ってくることはできなかつた」のだと彼は述べた。

そしてこの関係は中世、近代、そしてオーファーベックの時代にまで至るものだと言うのである。それ故に「今日神学が直面している危機」は、決して時代の問題でも、「近代」と「神学」との対立の問題でもないのである²⁹。キリスト教の信仰は、本来の姿においては、そのラディカルな現世否定、そしてキリストの再臨への敬虔な期待の故に、「神学」に対しては「明らかな敵対心」を持っていたのであり、それは融合されたり、止揚されたりするものではないのである。ここに今日の神学の根本問題の根があると彼は考えたのである。

(1) WN Bd. I, 172

(2) Vgl. J. Rohls, *Theologieggeschichte*, 1991, München, 4

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

(4) WN Bd. I, aAO. 174, 1) S. 212 ff. 2) 詳しき議論は Johan Elbert Wilson, *Gott, Mensch und Welt bei Franz Overbeck*,

Bern, 1977 (= *Baseler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie*, Bd. 30) .99ff. N. Peter,

aoO.189ff. を参照せよ。

- (5) WN Bd.1, 174
- (6) aoO.1の並びに(5)はHermann-Peter Eberlein, aoO. 50ff.
- (7) H・P・Eberleinは(6)の点についてオーフアーベックの思想の発展的な理解に立って指摘している。しかしオーフアーベックの思想に発展があったのかどうか、という点についての彼の議論はそれほど説得力を持っているとは言えない。なぜなら彼が注目した歴史概念はオーフアーベックにとって中心的な課題ではなかったからである。
- (8) WN Bd.1, 175
- (9) Walter Benjamin, Deutsche Menschen, 1962, 125f.
- (10) aoO.
- (11) Fr. Overbeck, Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik. Eine kirchenhistorische Vorlesung aus dem Nachlaß hg.von C. A.Bernoulli, Basel, 1917など、33ff。これはBernoulliの編集による講義録であるが、講義の断片としての議論を引用するとは何の問題もなから考へる。
- (12) Vgl. WN Bd.6/1 108
- (13) WN Bd.6/1 41
- (14) aoO.
- (15) WN Bd.1 194ff.
- (16) WN Bd.6/1 96f.,106f.
- (17) WN Bd.1 195
- (18) N.Peter, aoO. 191ff.
- (19) Franz Overbeck Werke und Nachlaß B Bd. 4 Kirchenlexicon Texte Ausgewählte Artikel, 1995 155f.

- (20) WN Bd.6/1 111この点についてはMartin Rese, Fruchtbare Missverständnisse. Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft, in: Brande/Stegemann(Hsg.),1988, aAO, P. W.Schmidt, De Wette-Overbecks Werk zur Apostelgeschichte und dessen jüngste Bestreitung, in: FS zur Feier des 450 jährigen Bestehens der Universität Basel, 1910, Johann-Christoph Emmelius, Tendenzkritik und Formen geschichte. Der Beitrag F.Overbecks zur Auslegung der Apostelgeschichte im 19. Jhr.Göttingen, 1975を参照しよう。
- (21) Vgl. Helmut Pölicher, Adolf Hilgenfeld und das Ende der Tübingen Schule. Untersuchungen zur Geschichte der Religionswissenschafts im 19.Jhr., Diss. Erlangen, 1961 Bd.1 44ff. ナーコンマン学派のオーファーミンクの使徒行伝解説の違いを明らかにしようとするのはE.Trocme Le "Livre des Actes" et l'Historie, 1967を参照しよう。そのほか第一章の研究史の部分も参照しよう。
- (22) WN Bd.6/1 115f.
- (23) Martin D. Henry, Religion an History in the Thought of Franz Overbeck, 1982, Oxford, 347f.の註5と6を参照しよう。 Nikolausの註釋をaaO.36°
- (24) WN Bd.1 179,
- (25) Fr.Overbeck, Zur Geschichte des Kanons. Zwei Abendlungen, 1. Die Tradition der alten Kirche über den Hebräerbrief, 2.Der neutestamentliche Kanon und das Muratorische Fragment, 1880 (=Franz Overbeck Werke und Nachlaß, Band 2, Schriften bis 1880, 1994, 393
- (26) WN Bd.1 180
- (27) aAO.
- (28) aAO. 179
- (29) オーファーベックによれば近代世界における最後の真のキリスト者はパスカルといふこととなる。 WN Bd.6/1 161

②D・F・シュトラウス批判

このような意味での信仰と神学との関係はオーファーベックのいわゆる批判的神学の代表的な存在であるシュトラウス批判の中に典型的に現れ出ている。その意味でオーファーベックを批判的神学の系譜に入れることや、いわゆるヘーゲル左派のキリスト教批判と結びつけることはできないのである。^②『今日の神学のキリスト教性』は一八七三年に出版されているが、その同じ年に、同じ出版社からフリードリッヒ・ニーチェの『反時代的考察』の第一篇が出版されている。第一篇は他でもないニーチェのシュトラウス批判の書なのである。^③しかし両者は（ニーチェ自身はそう考えていたのであるが）共同戦線で戦ったのではなく、^④オーファーベックのシュトラウス批判は、ニーチェのそれとは方向においてある種の一致があったとしても、異なったものであり、オーファーベックのそれはよりラディカルなものである。

確かにニーチェとオーファーベックは当時のいわゆるドイツ的教養が普仏戦争の勝利をドイツ精神の勝利と見なし、市民的な幸福に酔いしれていることを批判している。^⑤また両者はシュトラウスの『古い信仰と新しい信仰』の中にその典型的な姿を見出し出しているという点で一致している。^⑥

シュトラウスが『古い信仰と新しい信仰』において提示した自らの立場は、グーヴィニズムの影響や、さらに自然科学的な学問態度に影響を受けた実証主義の立場であり、それをもって伝統的なキリスト教信仰を「古い信仰」として批判したのである。^⑦それだけではなく、ヘーゲルの哲学体系が、このような立場から「古い信仰」と共に批判されている。

それに対して、シュトラウスのいう「新しい信仰」が対置される。それは世界の因果関係や必然性を「理性的信仰」とみなした、「神—宇宙—理性」への信仰のことである。⁸⁾

ニーチェは『反時代的考察』の中でこの書物に見いだされるようなシュトラウスの立場を感情的に批判している。オーフアーベックのそれはニーチェに対してより神学史的であり、その中にオーフアーベックの立場を典型的に見いだせるようなものであると言つてよいであらう。

オーフアーベックはシュトラウスが『イエスの生涯』(Das Leben Jesu)の中で展開した、イエスの運命の解釈に批判的であつたわけでもなく、また既に述べたようなシュトラウスの「新しい信仰」の中で提示した世俗主義的な態度や文化肯定的な態度についても、単純にそれを批判したというわけではない。⁹⁾シュトラウスのいわゆる「批判的神学」の立場は、一方で「伝統的、正統的な神学が、キリスト教が元来持っているような世界に対する観照的な態度を否定すること、それを現世から取り除いてしまうこと」¹⁰⁾や、他方で「世俗化した神学がキリスト教の根本的な態度である現世否定を喪失してしまふ」¹¹⁾ことに対して意味を持っているとオーフアーベックは考えているのである。

それにもかかわらずオーフアーベックはシュトラウスの立場にたいして次の二点において批判的なのである。すなわち第一にシュトラウスが彼の言う「新しい信仰」に基づいて、道德化し、また極度に人間主義化した「古い信仰」に対して、国家や政治の問題、そして戦争や労働について論じることを批判しているのである。¹²⁾しかしオーフアーベックによれば、どのような立場であれ、真のキリスト教信仰は、そのような文化や世俗の問題と決別したところから出発したのであり、問題は「新しさ」と「古さ」というような区別の中にあるのではなく、信仰は、いかなる思想傾向や神学的

な立場とも区別されるということこそが重要なことである¹³⁾。また第二にシュトラウスがキリスト教とは、人間が承認し受け入れねばならない教義と神話であると考えていることを批判している¹⁴⁾。オーファーベックによれば、キリスト教とは、そのような教会によって作り出された教義でも、生み出された神話でもなく、キリスト教信仰の核心は、ラディカルな終末待望と、それに基づく現世拒否という態度にある。それ故に信仰と、教会が生み出した教義や現世と結びついた信仰とは明らかに区別されねばならないというのである。

シュトラウスがしたように、原始キリスト教の信仰態度や禁欲的な性格を批判したところで、それをキリスト教批判とみなすことはできないのである。信仰とは元来それらから区別されるべきものなのである。この点でオーファーベックはいわゆる自由主義神学からも区別される¹⁵⁾。オーファーベックの議論は、たとえば歴史的・批判的研究の問題性が提起される、それ以前の問題ということになるのである。

(1) Martin Henry, Franz Overbeck: Theologian? Religion and History in the Thought of Franz Overbeck, 1995 (これは1982年にオックスフォードに提出された博士論文の改訂版である)の立場や、柏原啓一氏はオーファーベックを「批判神学」の系譜に数えている(『ニーチェ事典』一九九五年、弘文堂、五二五頁)。

(2) W. Kähler, Christentum und Geschichte bei Franz Overbeck, Diss. Erlangen, 1950の中でそのような見方を提示するが、それは明らかに誤解であると思われる。

(3) John Elbert Wilson, Gott, Mensch und Welt bei Franz Overbeck, Bern 1977, 81ff.における両者のシュトラウス観の分析を参照のこと。

- (4) aaO.88
- (5) F.Nietzsche, Erste Unzeitgemässe Betrachtungen: David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller, 1873(= Nietzsche Werke,Kritische Gesamtausgabe,III/1) (『反時代的考察』小倉志祥訳、よくち学芸文庫ニーチエ全集4) 三三頁以下、WN Bd.1, 217ff.
- (6) 中・ニーチエ選集三三頁、WN Bd.1, 219。#なりシてトモHenry, aaO.30f.を参照シヨ。
- (7) David Friedrich Strauss, Der alte und neue Glaube, Stuttgart, 1872 (Separatdruck aus:D.F.Strauss,Gesammelte Schriften) のシテトモ中・グーラーノ氏の詳細な研究、とりわけマングン、カーン、トムのインタビュース、ラウ、視点を参照シヨ。(Friedrich Wilhelm Graf, Kritik und Pseudospekulation. David Friedrich Straub als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit, 1982, 112ff.)
- (8) のシテトモDie christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Bd. 2, Tübingen, 1840(註釋を参照シヨ)。#なりシテヤン、メルトン、ノルンバーク、ノーマン、ノーマンの註釋トモトモ整理したナルトモ、Karl Pestalozzi, Overbecks) Schriften (> Erste Unzeitgemässe Betrachtung: David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller <in:Bröndle/Stegemann(Eds.)1988, aaO.を参照シヨ。
- (9) ナンバWN Bd.1, 219, cf.K.Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 1949 (=Karl Löwith Sämtliche Schriften Bd.4, 1988, 475
- (10) WN Bd.1,231
- (11) aaO.
- (12) aaO.231, 219, 221usw.
- (13) aaO.232

- (14) aaO. 224, 230
(15) cf. K. Pestalozzi, aaO.
(16) M. Henry, aaO. 260f., 292ff.

文化とキリスト教

以上のような議論の帰結として、キリスト教的な文化、キリスト教的な社会への批判が開始される。キリスト教信仰の真の姿が既に述べたようなものであるとするならば、キリスト教信仰と文化との結びつき、キリスト教的世界、キリスト教的な道德というものは本来結びつくはずのない二つのものが結び付いているものということになる。それはその時代のキリスト教のあり方へのラディカルな否定となる。それがたとえば、「ビスマルクの宗教と化したキリスト教」への批判という形で表れ出る。具体的には、ひとつの「道德と化した神学」への批判ということになる。⁽²⁾ オーフアーベックの問題意識はそこにあつたと言つてよい。ラディカルな終末意識によって規定されていたキリスト教信仰が、「市民的道德」となり得るわけがないというのがオーフアーベックの主張なのである。⁽³⁾ 元来キリスト教は現世を否定したのであり、キリスト教の知識とは、具体的には「死の知識」⁽⁴⁾ であり、それは現世と対立し、「世界を支配することなどできない」⁽⁵⁾ 知識なのである。

オーフアーベックがいう、いわゆる「ビスマルクの宗教」とは、彼の死後出版となつた『キリスト教と文化』に収録された断片によれば、「この世の知恵や道德」としての宗教であり、⁽⁵⁾ 「あらゆるこの世的なものの総体のために求められ

ている宗教^⑥である。つまりビスマルク政権の中で、ドイツ国民として生きていることとキリスト者として生きることが「まったくの矛盾なく」、またそのような生のための「根拠」を与えるような宗教である。^⑦

またこの批判は彼のキェルケゴール理解の中にも典型的に現れ出ている。同じ『キリスト教と文化』の一つの断片の中で、オーファアーベックは自らの立場とキェルケゴールの立場の違いについて論じている。^⑧すなわちオーファアーベックによれば、キェルケゴールはキリスト教への批判者を装っているだけなのだという。「その際キェルケゴールはあたかも自分自身の足で立ち、今やキリスト教を目がけて飛びかかりそうに見える。しかし彼はまずキリスト教の内部に足場を固めてからでないとそれをやらない。いずれにしても彼はキリスト教を攻撃してはいないのだ。しかもある意味では彼から攻撃された人々よりも、彼の方が攻撃する権利が少ない位である。キリスト教の悪しき擁護者の方が、論議の余地のない、自分自身の目にさえ議論の余地のない擁護者よりも、キリスト教を批判する権利を依然として持っている^⑨」。それに対してオーファアーベックは自分の立場は「キェルケゴールのような、キリスト教を主張していながらそれを攻撃する人とまったく違った立場に立っている。私はキリスト教から離れているが、それを攻撃せずにおく。同時に私は神学者として口を利くが、もちろん神学者にだけはなろうと思わない。キェルケゴールはキリスト教の改革者という逆説的な看板のもとに口を利いている。私はそんなことは夢にも考えない。しかしまたわたしは自分のために役に立てている神学を改革しようとも思わない。私はその空しさをすでにそれ自体として認めている。単にその一時的な完全な腐敗状態とそれの基盤に異議を唱えるのではない。キリスト教を私はさしあたり無条件に放置する^⑩」ものだというのである。

確かに後期のキェルケゴールもまた、一道德になりさがってしまったキリスト教に対する批判を展開した⁽¹¹⁾。その点ではキリスト教文化批判や現世的な宗教としてのキリスト教批判というオーファーベックの立場と同じ視点を持っている。しかしオーファーベックはキェルケゴールと自らの立場の違いを、キェルケゴールが、なおもキリスト教の再建や改革を願っていたのに対して、自分は現世に存在する「キリスト教」そのものの意味を見いだせない点に見ているのである⁽¹²⁾。オーファーベックは逆説的な言い方であるが、最もキリスト教的であるということは、キリスト教的ではないことだと考えたのである⁽¹³⁾。それ故に神学の課題は、あるいは真の神学者であることは、「キリスト教の終焉」(Finis Christianismi)を宣言することになる⁽¹⁴⁾。しかしその時オーファーベックは、リベラルな神学がイエス神話論のように、キリスト教を幻想として否定するようなことを考えているのではないし、また自らキリスト教の外に立っているのではない(彼のキェルケゴールに対する見方にもかかわらず)。彼は真にキリスト教的であろうとしたのである。またもし人が彼を神学者と呼ぶのならば、「神学者として」誠実にその任務を遂行しようとしたのである。それが、福音はいかなる現世的なものとも結びつくものではないし、国家に承認され、修道院の中に生き延び、あるいはその時代の道德となることで生き延びてきたキリスト教はキリスト教とは言えないのだということを彼が語ることで言おうとしていたことなのである。

オーファーベックはこの点では、神学史的に見るならば、いわばビスマルクの宗教のデグマテイカーである(とオーファーベック自身も考えていた⁽¹⁵⁾)アルブレヒト・リッチュルを批判していると言つてよいであらう⁽¹⁶⁾。その意味で『キリスト教と文化』を編集したC・A・ベルヌーリが、一九世紀精神史の記述断片集において、ビスマルクに続いてリッ

ユルについての断片を配置させていることは適切なことである。¹⁷⁾

リッチユルにおいてキリスト教は人間の意志が行う価値評価ということになってしまった。この新カント派に基礎付けられた神学においては神は実践理性の要請となり、キリスト教のいう神的なものは宗教的な価値判断となつてしまつた。¹⁸⁾ それ故にリッチユルは次のように言うことができたのである。「宗教はいかなるものであつたとしても、そこでは人間が崇拜している崇高な精神的な力を助けとして、矛盾の解決が目指されていることになる。この矛盾は人間が自己を自然界の一部として見いだすと共に、その自然を支配しようとする主張する精神的な人格としても見いだすという矛盾なのである」。¹⁹⁾ つまり宗教は人間が自然に対して、精神として、あるいは道徳的な主体としてある時に、自然に対する優位を人間に与えるといふのである。つまりリッチユルにおいては宗教的な言述は価値評価をする意志による判断、すなわち道徳的な領域の事柄となつてしまつたわけである。²⁰⁾

このような神学、あるいは宗教の道徳化が、ヒスマルクの宗教に基礎を与えたのであり、同時にニーチェのキリスト教批判を可能にしたのである。オーファーベックのリッチユル批判はニーチェの場合とは異なつてゐるが、オーファーベックもまたこのようなキリスト教の理解を批判した。²¹⁾ ニーチェはイエスの福音から外れて単なる道徳性になつた姿を「大衆向けのプラトニズム」と語つたが、オーファーベックはその点では視点を共にしていると言えるであろう。オーファーベックによれば福音は現世の道徳的な基盤ではなく、いわば「死の知識」なのである。それはいわば「純粹神学」、あるいは神学といふ名を否定しての「否定的神学」²³⁾の試みであつた。

- (1) WN Bd.6/1 183ff. の部分については別の編集も存在している。 Franz Overbeck, Bismarck und das Christentum. In: Die Tat. Wege zu freiem Menschentum 1 1909, 188-198
- (2) aao.184
- (3) この点については「ニーチェとオーファーベックのビスマルク論」と設定で「宗教としてのビスマルク論」を別途取り上げたいと思う。ニーチェのビスマルクについて見方は初期と『書簡』と『反時代的考察』のそれとは異なっているが、一貫してアンビバレントな感情を抱いていた。その点については Th. Schieder, Nietzsche und Bismarck, 1963. またオーファーベックとビスマルクについて「近代」という視点から論じたのが P. Niklaus, aao. であり、とりわけその「序論」の部分(141)である。
- (4) WN Bd.6/1318
- (5) aao.
- (6) aao. 184
- (7) aao. cf. N. Peter, aao.33
- (8) aao.330
- (9) aao. 318
- (10) aao. 330
- (11) なおキェケゴールについて、またオーファーベックとキェケゴールとに共通な視点については拙論「Varen Christen — セーレン・キェケゴールのキリスト教理解について」『聖学院大学総合研究所紀要』(第12号、一九九八年、聖学院大学総合研究所)を参照のこと。
- (12) 12.WN Bd.6/1 319
- (13) 13.aao. 102

- (14) aao. 328 cf. Jörg Weber, Zur Theologie Franz Overbecks, 1985, 57f.
- (15) aao. 194ff. キリスト教の神学史的発展の歴史 Wn Bd.6/2 を参照しよう。
- (16) カトリック aao. 196, 198
- (17) C. A. ヘルムリーによる編者解説 Wn Bd.6/1, 3-31 を参照しよう。
- (18) この問題については Manuel Zelger, Modernisierte Gemeintheologie, in: Profile des neuzeitlichen Protestantismus Bd.2/1 Kaiserreich hg. von Friedrich Wilhelm Graf, 1992, 182ff. を参照しよう。
- (19) Albrecht Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III §27, 189
- (20) Vgl. M. Zelger, aao. 189
- (21) Wn Bd.6/1 320
- (22) この点については F. W. Graf, Die Politisierung des religiösen Bewusstseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus, 1978, 57 に興味深い解説がある。
- (23) オーフナーベックは決して自らが神学者であることを否定してはいたのではない。彼は神学のキリスト教性を批判し、自ら神学者でないと言ったこともあるのであるが、そのような仕方では神学部に奉職することが、もともと神学的、キリスト教的であると考えたのである。 Franz Overbeck, Selbstbekenntnisse. hg. mit einer Einleitung von Jacob Traub,

1966

2. キリスト教の終焉

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

彼がキリスト教は本来そのラディカルな終末意識の故に、現世や歴史に関心を持つものではなかったという時に、この現実と、この現実を歴史として認識する見方は、本来そうあるべきではないものを結びつけた、すなわちキリスト教と現世、キリスト教と歴史とを結びつけた誤った立場ということになる。それに対してオーファアーベックによれば「キリスト教においては、その最も関心ある事柄は、断念 (Ohnmacht) ということ^①」なのである。すなわち「世界を支配できないという事実」こそキリスト教の最たる関心だということである。

原始キリスト教が持った終末観、すなわち「最後の事柄についての知識」^③は、いわば「死の知識」であり、この世のものや、世界の支配、あるいは歴史的発展などに興味を持つことはなかったのだとオーファアーベックはいう。「キリスト教とは、キリストとその弟子の信仰」^⑤のことであり、また「それ以外のものをさすことはない」^⑥。しかしそれは現世から断絶されたものであり、また「時間を越えている」ものである。^⑦「最初のキリスト教とはあらゆる歴史的なもの

の否定とある種の超歴史的な世界」の中に「ただ福音」として存在していたのである。⁽⁸⁾「キリスト自身も、キリストが見いだした信仰も、キリスト教ということで、歴史的な実存を持っていたとは言えない」⁽⁹⁾と彼は言うのである。それをオーファアベックは「原歴史」と呼ぶ。⁽¹⁰⁾福音の歴史化を否定する彼が「原『歴史』」⁽¹¹⁾といふのは矛盾した表現であるが、彼はここで歴史概念の種類を論じているのではない。またカール・バルトがそうしたようにそれは終末論的な概念として用いているのではない。⁽¹²⁾オーファアベックはキリスト教の本来の姿を問い、「過去についていうならば、キリスト教の唯一の場所は歴史にあるのではなく、歴史以前の歴史、すなわち原歴史」⁽¹³⁾にあるというのである。それは福音、ラディカルな終末意識と結びついた、現世否定的な福音のことである。それがU-Geschichteなのである。それ故にここでオーファアベックが原歴史ということで言ったことは、何かの対立概念であったり、積極的な意味を持ったものではなかった。オーファアベックによればそれは「非歴史的な概念、基準、そして観察可能性のみが、どのような意味においても歴史的であるとは言えないキリスト教について語ることを可能にする」⁽¹⁴⁾ものなのである。

それ故にもしひとが「原歴史」ということで、それによってある種の歴史概念を想定するならば、それは誤りである。原歴史とは元來歴史を否定する概念であるし、オーファアベック自身が言うように、「歴史以前のいわば胚芽のようなもの」⁽¹⁵⁾である。

このように考える時に、教会史の開始、あるいはキリスト教の歴史化は、キリスト教の「終わりの開始」であり、⁽¹⁶⁾福音の生命の終わりを意味することになる。⁽¹⁷⁾確かにキリスト教は今日に至るまでその歴史を展開してきたが、それは「消し去ること」⁽¹⁸⁾も、「跳び越えることもできない」⁽¹⁹⁾が、無意味なものである。そこに存在しているのは、この歴史意識、

すなわち現世と結びついたキリスト教以前のキリスト教、原歴史としてのキリスト教、すなわちあの「胚芽のような」福音が崩壊して行く姿なのである。キリスト教の歴史はこの終わり、あるいは崩壊の進行の歴史ということになる。⁽²⁰⁾つまりもしキリスト教の歴史ということについて、何ごとかを語るといことになるならば、それはこの「崩壊」を語るという点では何らポジティブな面を持たない何かを語るということになる。それ故にキリスト教の歴史とか、啓示の歴史性というようなことはまったく意味のない議論となってしまうのである。

しかしここでもう一度注意すべき点は、実は終末論なのである。オーファーベックが以上のような議論を展開する時に、原始キリスト教のラディカルな終末意識、すなわち終末の急接近の意識と、今日の歴史の進行の意識、すなわち発展や将来の意識とが異なっていることが認識されねばならない。彼によれば原始キリスト教の終末「待望」は歴史的（あるいは時間的）な概念ではなく、歴史的な発展段階のことを意味しているのでもない。⁽²¹⁾すなわち原始キリスト教会における「新しい時代」という考え方は、要するに現在が減んで新しい世界がそれに取ってかわるといふ前提のもとにだけ可能となった⁽²²⁾「考え方なのである」。

ここでもう一度オーファーベックはキエルケゴールとの対比を試みる。それはキエルケゴールの「同時性」の概念との関係である。⁽²³⁾オーファーベックによれば、キリスト教の一八〇〇年にわたる歴史は、キエルケゴールが言うような意味で、それを跳び越え、イエスとの「同時性」に生きるといふような単純なものではなく、この一八〇〇年の歴史（オーファーベックによればそれは消滅の歴史という矛盾した言い方で表現されるようなものであるが）は、なおも存在し続けている。彼によればこの歴史を跳び越えたり、消し去ることは神学には不可能なことなのである。なぜなら、キリ

スト教の神学それ自体がこの歴史と共に、福音とは異質なものとして開始されたからである。⁽²⁴⁾

それ故にオーファーベックは、神学者としては、この消滅の歴史を福音から区別し、「キリスト教の終焉」をはっきりとキリスト教それ自体に向かって宣言することが必要だと考えたのである。オーファーベックが『今日の神学のキリスト教性』において、また『キリスト教と文化』において展開した、キリスト教の歴史の見方は、この「終焉」を告げるためのいわば準備作業ということになる。⁽²⁵⁾

この点ではオーファーベックの視点は後にカール・レーヴィットが展開したキリスト教批判と共通の視点を持っている。原始キリスト教から区別される、歴史と結びついたキリスト教、文化と結びついたキリスト教は、既に古代教会によって始まり、今日のキリスト教まで続いているものであり、それは無意味なものとしてそこに存在しているものである。⁽²⁶⁾

オーファーベックは古代教会におけるこの「区別」のひとつの例をキリスト教の素朴な「再臨信仰」が「現世的アスケーゼ」へと変質したことのうちに見ている。⁽²⁷⁾ 彼は「現世的アスケーゼ」は、原始キリスト教が持っていたラディカルな終末待望と歴史とが結びついた形態であると見たのである。⁽²⁸⁾

この傾向はコンスタンティヌス大帝以後においてさらに明らかになる。キリスト教が国家によって公認されることにより、たとえば殉教が消滅する。それは修道院の「日々の殉教」という考え方に継承されるが、それもキリスト教が現世や世界の文化や道徳と化したことの証明である。⁽²⁹⁾ 「キリスト教は文化よりも生き残るはずであったが」、実際に起こったのは「文化がキリスト教より生き残る」ということであつたと彼はいうのである。⁽³¹⁾ この形態はプロテスタント教会に

も、とりわけ宗教改革運動が最終的には領邦教会を形成したこの中に見いだすことができる⁽³²⁾のである。
この「区別」に基づいて彼はキリスト教のこの一八〇〇年間の展開に対して「キリスト教の終焉」を宣言したのである。

- (1) WN Bd.6/1 318
- (2) aao.
- (3) aao.
- (4) aao. 319
- (5) aao. 97
- (6) aao.
- (7) aao.96
- (8) Vgl. Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*. Bd. 1, *Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, 1997 818ff. 並びに "Die Unchristlichkeit der Theologie" 及び "Moderne Kultur und urchristliche Askese." 参考として。
- (9) WN-Bd.6/1-52ff.
- (10) Vgl. J. Rohls, aao.819
- (11) この点については Hermann-Peter Eberlein, *Theologie als Scheitern? Franz Overbecks Geschichte mit der Geschichte*, 1989 が詳しい。この点については C. Zizek (161ff) の中でこの議論が用いられる。

- (12) ハンズ・ドゥーレンツ最初の批判したD.Schelling, Noch einmal: Franz Overbeck-Unerledigte Anfangen an die Theologie in: R.Brändle und E.W.Sregemann hrsg.Franz Overbecks unerledigte Anfangen an das Christentum, 1988
- (13) WN Bd.6/1 53f.
- (14) aaO.
- (15) aaO.97
- (16) aaO.54
- (17) Vgl.Jörg Weber, aaO.63-69
- (18) aaO.330
- (19) aaO.
- (20) aaO.96
- (21) J.Rohls, aaO.819が同じ見解である。しかしヤン・ロスルもまたオーファーベックを批判神学の系譜に入れている点では、本論と視点を異にしている。
- (22) WN Bd.6/142
- (23) aaO.318
- (24) これがオーファーベックの基本的な視点であろう。この点でオーファーベックは自分はキェルケゴールと異なっていることを考えたのであろう。
- (25) WN.Bd.6/1328
- (26) Vgl.Karl Löwith,Karl Löwith Sämtliche Schriften 2 Weltgeschichte und Heilsgeschichte.Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, 1983 (= Weltgeschichte und Heilsgeschehen.Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie,1949/53) 205ff.

- (27) WN Bd6/1-62, 120彼は次のように述べている。「このような生活態度はそれがキリストの再臨待望に基礎付けられており、それ故に世界を崩壊の時期にさしかかったものと見なし、信仰持つ者を世界から逃避させ、切迫したキリストの出現を待望させるといふ点で、原始キリスト教の再臨信仰の一つの変化した形態である。つまりキリストの再臨待望の信仰はそのままでは支持できないものとなったのである」(aaO)。
- (28) aaO.
- (29) aaO.62f. *それらMartyrium quotidianumのことである。*
- (31) aaO.の点に注目したがJan Rohls, aaO.である。
- (32) aaO.42
- (33) aaO.153ff.

結びにかえて——終末論と受肉論

「近代神学から文化を解放すること」と、「キリスト教の終焉を宣言すること」という二つのオーファーベックの課題を見てきた。

このような見方はまず第一に(副次的なことであるが)カール・バルトによって作り出された「原歴史」という言葉によって規定されたオーファーベック像とニーチェの思想的朋友オーファーベックという像に修正を要求する。

バルトは既に述べた通り、オーファーベックを「復活の異教的な伝道者」と呼び、「オーフェベック自身はそうではなかったにもかかわらず」、彼を「神学者」と見なしたのである。^①そしてそのようなオーファーベックの「根本的な立場を洞察する決定的なもの」として、「原歴史と死についての彼の教説」に注目したのである。しかしこれまでに見えてきた通り、「原歴史」という教説は、バルトが言うような意味で、彼の「根本的な立場を洞察する決定的なもの」であるということではない。それはオーファーベックの立場を説明するひとつの概念であったとしても、中心的な概念でも、決定的なものでもない。^②なぜならオーファーベックの議論において「原歴史」の概念は決してポジティブな意味を持っていないからである。それは「何か」を説明する概念ではなく、「何か」が「何かではないこと」を説明するための用語である。それ故にもしひとが「原歴史」の概念を、近代的な歴史概念を克服するものや世界史と救済史という対立図式のもとに、救済史の立場を補強する概念として考えるならばそれはオーファーベックの意図に反する理解ということになるであろう。

またオーファーベック自身は歴史化した、あるいは現世と結びついたキリスト教が、本来のキリスト教から逸脱したものだと言い、また当時のキリスト教の姿を「ビスマルクの宗教」と呼んで批判したのだとしても、それではオーファーベックがそのようにして提示された原始キリスト教の姿に立ち帰ったキリスト教を自らの宗教的な態度として受け入れたかどうかは疑問が残る。^③「原歴史」とはまさに、彼の宗教的な立場を説明する概念ではなく、原始キリスト教の信仰的な態度を説明するための、いわば学問的な概念なのである。その点ではD・シェロングの指摘は当たっているのである。^④「原歴史」は原始キリスト教の信仰態度の説明、既に述べた通り「何でないか」を説明するために用いられた用

語であるから、それをひとがもし「終末論的な概念」とするならば、それもまたこの概念の意図に反する用い方ということになるであろう。

さらに、一般的な印象として述べられているオーファーベックとニーチェとの関係についてもわれわれはよく考えてみなければならぬであろう。

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

また一八八九年になってニーチェの発病後、トリノからバーゼルに連れ帰り、入院の手続きをとったのもオーファーベックであり、ヴァルター・ベニヤミンが『ドイツの人々』の中でその手紙を印象深く引用しているように、この病気の『ツアラトウストラ』の著者にギムナジウムのドイツ語教師になることで、精神の均衡を保つように勧めたのもオーファーベックである。⁵⁾そしてオーファーベックがニーチェのキリスト教批判に学問的な根拠を与えていることも知られている。しかし両者の関係は一般に考えられている程緊密なものでも、一致したものでもないことはこれまで本論が指摘した点であり、キリスト教批判に言うならば、オーファーベックの関心は「道徳」の留まることなく、またその主眼は、その「起源」と、キリスト教と現世の関係という、より根源的な問題へと至っていたということであ

らう。⁽⁶⁾

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

これまでの考察において明らかになったことはオーフアーベックのこれらの議論が彼の終末理解、とりわけ原始キリスト教の終末理解と関係していることは既に述べたところである。彼によれば原始キリスト教の緊迫した終末論は、現世や文化、そして道徳への関心とは相いれないものである。それ故にオーフアーベックは原始キリスト教の終末期待と今日のキリスト教の未来期待とは根本的に異なったものであり、ここに今日のキリスト教の根本問題が存在しているということになるのである。それ故に彼において終末論は批判原理となっている。「再臨期待」から「禁欲的生活」、「殉教」から「修道生活へ」、「現世否定」から「キリスト教国家の成立」、「終末論」と「道徳」、「黙示文学のビジョンの喪失」、「ビスマルクの宗教」として、あるいは「市民宗教として」のキリスト教批判等は、すべてこの「終末論」、あるいは「神の国」という批判原理に依存した議論である。

確かに原始キリスト教のラディカルな終末期待は古代教会史家としてのオーフアーベックが文献学的な成果として指摘した通りの性格を一方で持っていたのであり、またA・リッチェルへの批判もまた、市民道徳と化したキリスト教を

神の国の思想との対比で批判した点は、神学史的には意味深いことである。しかしその場合終末論の全面化は、古代教会において、終末の遅延の後キリスト教神学がその意義を今一度認識するようになった受肉論の重要性を脇に追いやることになった。終末論は確かに現世を否定する。しかしもう一方でキリスト教において重要な意味を持っていた受肉の教説は、神の子の受肉であり、人として生まれた神の子の問題であり、それはこの世に「来られた」神の子の問題なのであり、その点で、受肉論は、終末論とは違って、この世の意味を否定しないのである。それどころか神の子が来られた「この世」が問題になる。

オーファーベックの思想にはこの受肉論の意義が欠落しているのではないだろうか。事実彼のKirchenlexiconの資料を見ても、そこには「受肉」の項目はない。その欠落が、それは彼の宗教的な態度とは別に、彼の原始キリスト教理解のバランスを崩すことになっているし、また終末論の一面的な強調を生み出したと言えないだろうか。あるいはこのように言えるかも知れない。受肉の問題はオーファーベックが「原歴史」ということで説明しなかった事柄の故に終末論の中に解消されてしまっている。その点で彼の原始キリスト教理解は一面的であるし、それに基づくキリスト教の性格の理解や、文化と結びついたキリスト教批判には、方寄りがあると言わざるを得ない。あるいはこう言っても良いかもしれない。オーファーベックは終末論の強調のゆえに、逆に自らの説の根拠を失う。キリスト教には終末論の線と同時に受肉論の線があるのである。

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

- (1) K. Barth, *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge II*, München 1928, 8
- (2) 本論はカール・バルトのオーフマーベックの思想の比較ではなく、むしろ詳しく議論を展開することはできなく、この点についてはN. Peter, a.O.の立場をわれわれの立場としておくことにしたい。
- (3) Vgl. Franz Overbeck, *Selbstbekenntnisse*, hg. mit einer Einleitung von Jacob Taubes, 1966, 5f.
- (4) D. Schellong, *Noch einmal: Franz Overbeck-Unerledigte Anfragen an die Theologie*, in: R. Brändle und E. W. Siegemann (Hrsg.), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, 1988, 46, W. Groll, a.O. 48f. を参照する。
- (5) Vgl. Walter Benjamin, *Deutsche Menschen*, 1962, とりわけベンヤミンによる手紙の解説を参照のこと。
- (6) ニーチェの問題については別途に、それもA・リッチェルとの関係において論じたことと思ふ。
- (7) Vgl. Franz Overbeck *Werk und Nachlaß Bd. 5 Kirchenlexicon Texte Ausgewählte Artikel A-I*, 1995 und Franz Overbeck *Werk und Nachlaß Bd. 5 Kirchenlexicon Texte Ausgewählte J-Z*, 1995。ちなみに、終末論のみならず受肉論が重要であるという視点は、筆者のキリスト教文化批判についての一連の研究に共通した視点である。この視点から既に、カール・レーヴィットについては「カール・レーヴィットと歴史の神学」『神学』57号(一九九五年) 教文館、キエルケゴールについては「Varen Christen — セーレン・キエルケゴールのキリスト教理解について」『聖学院大学総合研究所紀要』12号(一九九八年)で論じている。本論と、既に注6で言及したニーチェ論をもってひとまとまりの研究と考えている。