

主義はその代表的なものと云えよう。およそイデオロギーと呼ばれるものはこのような黙示文学的性格を何らかの形で伴っている。

13 生前のイエスによって弟子たちが派遣された時には、聖霊への言及はない。「イエスの名によって」「悪霊を追放する権能」を与えられて遣されたのであった。弟子たちは命ぜられた通り、イエスに倣って病者を医すことができたが、それは彼らには驚きであった(ルカー〇・一七―二〇)。「イエスの名によって」とは、後に弟子たちがイエスの命令に従ってその委ねられた「わざ」をなすとき(使徒行伝三・六)用いられた定式である。がそれは彼の生前の派遣に源を発するものと考えられる。ただその時には、この悪霊追放・治病のお

きが、「神の国は近づいた」と云え、その命令に従って、福音を信じて悔改めをすすめる宣教の委託という形が前面に出て「イエスの名によって」はその背後にかくされている。「聖霊」は復活のイエスの霊、イエスをキリストと証する霊、イエスの中に生きて働いていた父の霊であって、「聖霊を受けるとは、復活のイエスを受け入れて、彼と共に歩むこと、彼を主とし自らはその僕として、共同の生に生きること」に他ならない。

14 Dr. Eiling Kayser, "Medicine and Modern Philosophy: an Introduction," in World Council Studies, No. 3 (1965), The Healing Church, p. 21.

シュライエルマッハー研究史の視点より 見たる近代プロテスタント神学の一断面

高 森 昭

目 次

- 序
- 一、十九世紀神学に及ぼしたるシュライエルマッハーの影響とその範囲をめぐって
- 二、近代神学におけるシュライエルマッハー批判の諸例
 - (イ) シュトラウスおよびバウル
 - (ロ) リッチュル
 - (ハ) トレルチ
- 三、十九世紀神学におけるシュライエルマッハー批判の評価
- 結 び
- 附 録 資 料

序

フリードリッヒ・ダニエル・エルンスト・シュライエルマッハー Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (一七六八—一八三四年)は近代プロテスタント神学史のうえに消し去ることの出来ない大きな影響をのこした人物である。まさにこの故に今世紀二十年代において弁証法神学の人々は、かつて「十九世紀の教父」として注目をあびてきたシュライエルマッハーのうちに文化プロテスタント主義の元凶としての姿を見て激しい批判をあびせるに至ったのである。

この様なシュライエルマッハー研究史の大きな振幅や曲折は、それ自体が十九世紀から二十世紀にかけてのプロテスタント神学史をいさよる興味ある主題であると言えよう。本論文においては弁証法神学の拾頭に先立つ時期、すなわち今世紀初頭までの近代神学の流れの中におけるシュライエルマッハーの影響、その神学への反応・批判などを考察して見たいと思う。さらに弁証法神学以後の今世紀におけるシュライエルマッハー研究史ならびにその評価に関しては次の機会に改めてまとめる所存である。

したがって筆者はここでシュライエルマッハー神学の影響、それへの批判などを十九世紀プロテスタント神学史の文脈のなかで明らかにして見たいと考えている。弁証法神学に先立ってすでに十九世紀においても近代神学のコンテキストにおいてシュライエルマッハーに対する批判が激しく行われた事は今日あらためて注目する必要がある。これによって我々は見落しがちな近代神学史における複雑な動きの断面を学ぶことが出来るからである。始めに我々は十九世紀神学に及ぼしたるシュライエルマッハーの影響とその範囲について考察して行きたいと思う。次にその中から

シュライエルマッハー神学に対して激しくかつ実質的な批判をなした近代神学者の幾人かを取り出すことにしたい。その際にシュトラウス、バウル、リッテナルさらにトレルチがふれられるであろう。最後にこれらの人々のシュライエルマッハー批判が如何に評価されるべきであるかを論じてみたいと考えるものである。

一、十九世紀神学に及ぼしたるシュライエルマッハーの影響とその範囲をめぐって

シュライエルマッハーの神学が十九世紀のプロテスタント神学に及ぼしたる影響について考察する場合、われわれは先ず事柄の簡単ではない点に気づかねばならぬ。もし上述の影響の語義をシュライエルマッハーの神学を何等かの意味で意識しつつ自己の神学形成への刺戟として用いたという風に理解するならば、その範囲は極めて広いものとなり本小論において扱いきれないものとなる⁽¹⁾。そこにはシュライエルマッハー神学の全体か、或る重要な部分か、特定のモチーフに対する賛成なり反対なりの見解すべてが含まれてしまうからである。したがって、ここでは混雑をさけるために或る程度のまとめを近代神学史の概観にしたがって行って見ることにしたい。

シュライエルマッハー以後、リッテナル神学が支配的となるまでの期間(一八七〇年頃まで)を三つの流れによって総括する試みは、カッテンブッシュ以来、すでに古典的なものとなっている⁽²⁾。彼は自由主義神学・信条主義神学・調停神学の三種をもってシュライエルマッハー以後に形成された学派を説明しようと試みているのである⁽³⁾。いま我々はこの分類を用いつつこの時期におけるシュライエルマッハーの影響につき考察してみると大要次の如き結論に到達する。

先ず信条主義神学においては、この流れが十九世紀前半の信仰覚醒運動を背景にもっており、その大勢が十七世紀におけるルター正統主義の神学と信条への復帰を目ざす結果となったことを考えると、シュライエルマッハーの影響を広い範囲にみとめる事はむづかしいと言わねばならない。しかしながら信条主義神学の枠内に立ちながらもエルランゲン学派のホフマン J. Chr. K. v. Hofmann やフランク F. H. R. v. Frank などにおいては、経験の神学を考へつつその媒介のもとに信条主義神学の新しき建設を目ざしている点では見のがせぬものがある。そこでは確かにシュライエルマッハーが神学を信仰経験の学として把えていた立場が部分的にせよ意識されていたことは否定できない。

次に調停神学の流れにおいて我々は実質的な意味でのシュライエルマッハーの影響を示す神学者を見出すことが出来る。すなわちニッチェ C. I. Nitzsch のほかに、ザック K. H. Sack、リッケ Fr. Lücke、ブレーク Fr. Bleek、トヴェステン A. D. C. Twisten、シェウマイツァー A. Schweizer などの人々にシュライエルマッハーの神学は直接的な影響を及ぼしている。これらの人々がこんにち、近代の学問とキリスト教との「調停」を目ざした調停神学の系列に加えられるのである。もっとも近代神学史における調停神学の概念はかなりに広いもので、いわゆる思弁的傾向をつよく持ちつつ上述の意味の調停的神学を建設しようとした人々も数えることが行われてきた。⁽⁴⁾この意味で我々はドルナー I. A. Dörner およびローテ R. Rothe の両名にシュライエルマッハーの影響をみとめることは可能である。

さらに自由主義神学の系列においてシュライエルマッハーの神学は不思議にも強い批判を受けていることが見出される。それはむしろ批判という形において表われたシュライエルマッハーの影響と言うのが適切であるように思われる。例えばシュトラウス D. Fr. Strauß およびバウル F. Chr. Baur の場合にそれが典型的に見られるのである。

一八七〇年代にリッチェル A. Ritschl を中心とする、いわゆるリッチェル学派が神学界に支配的となった。その中心にあったリッチェルは経験の学としての神学の独自性を主張せんとした限りではシュライエルマッハーの影響下にあったと言えよう。しかしながらカント哲学を援用しつつ形而上学的思弁を排してキリストにおける歴史的啓示を強調するリッチェルはシュライエルマッハーの神学を批判することを忘れなかった。彼のなした批判は先にふれたシュトラウスによるものとは違った意味ながら近代神学史における重要な一コマとして覚えらるべきものである。

このようにシュライエルマッハーの神学に基本的には採用すべきであるとする側面と、なお不十分として批判され補われるべきである側面とを見ようとする動きは、リッチェル学派の後、一八七〇年代から強力となった宗教史学派、とりわけトレルチ E. Troeltsch の場合にも同様であった。すなわち教会神学から自由な宗教哲学に基礎づけられた神学、むしろキリスト教的学問的神学の樹立を目ざしたトレルチの場合に、彼がシュライエルマッハーがすでにこの方向に歩み出しておりながらも不徹底さを残していると感じて、その心中に深い同感と不満を同時にいだいたとしても不思議ではないと思われる。この意味においてトレルチのシュライエルマッハー批判は、弁証法神学の拾頭直前の時期における興味ある出来事としてシュライエルマッハー研究史における忘れ得ぬ一幕であると言える。

このように十九世紀神学に及ぼしたシュライエルマッハーの影響とその範囲とを概観するときに、われわれはそれらの中で最も激しくかつ実質的なシュライエルマッハー批判を展開した神学者を選び出すことが可能である。すなわち、シュトラウスおよびバウル、さらにリッチェル、そしてトレルチの四者をあげることが出来る。前二者は十九世紀における自由主義神学をそれぞれに代表する人達であり、リッチェルはいままでもなくリッチェル学派の中心人物であり、またトレルチは宗教史学派における組織部門の理論家として自他ともに許す存在であった。次章において

我々はこれらの神学者がなしたシュライエルマッハー批判の概要を明らかにしてみたいと思う。これによってシュライエルマッハー研究史の視点より見たる近代神学史の断面が我々の前に明らかとなつて示されることを期待するものである。

二、近代神学におけるシュライエルマッハー批判の諸例

(イ) シュトラウスおよびバウル

シュトラウスおよびバウルに関しては、後者が一八二六年以後にチュービンゲン大学神学部にあつて学問的活動を展開する以前に、前者を高校生として指導した時期があり、特に二七年から三〇年にかけてシュトラウスは神学をパウルの影響下にチュービンゲンで学んでいた事を我々は先ず知らねばならない。したがって両者の主張するところが相互に関連していることはむしろ当然であり、両名のシュライエルマッハー批判が期せずして同じ方向を旨ざしていたとしても決して不思議ではない。

先ずシュトラウスについては、そのチュービンゲンにおける学生時代に後述するバウルがシュライエルマッハーへの批判を強めていたのに相応じて、次第にシュライエルマッハーの神学および哲学に警戒する様になつて行つた。⁽⁵⁾その結果はシュトラウスが一八三二年に提出した哲学學位論文 *Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung* の中に表われている。⁽⁶⁾ その内容は一言で云うならば、シュライエルマッハーは教義の制約と学問研究の自主性を不徹底な形で結び合わせた神学から一歩も前進していかないというものであつた。しかしここに示されているシュライエルマッハー神学の二元性をつく行き方は、其後のシュトラウスのシュラ

イエルマッハー批判において終始かわることがなかつたのである。

発表の当時に多くの話題を呼び近代神学史における衝撃的事件の一つに数えられているシュトラウスの著作「イエスの生涯」*Das Leben Jesu* (一八三五—六年)に我々はシュライエルマッハーのキリスト論に対する批判を見出すことができる。⁽⁷⁾ すなわち、その第二巻のバラグラフ一四四において「折衷的キリスト論、シュライエルマッハーの場合」なる表題のもとにシュトラウスは批判を展開する。彼はシュライエルマッハーのキリスト論を概観したのちに次の様に論評するのである。

「たしかにこのキリスト論はひとつの見事な展開である。後述する如く、そこでは神的なものと同間的なものとの個としてのキリストにおける一致を明らかにするために成し得る限りの事が行われている。併しながら、信仰をそこなうことなく、また学問を傷つけることなく、二つを共に保持しようとするならば、そのキリスト論はこの二つの領域において共に欺瞞的であると云わねばならぬ。」⁽⁸⁾

この様に教会の信仰と学問の二元性にシュライエルマッハーのキリスト論における不充分さを見ようとするシュトラウスは、続いてその批判を以下の二点に集中する。すなわち、シュライエルマッハーがキリスト論における神意識の独自性が原型であり同時に歴史的なものであるとする点が第一であり、第二はシュライエルマッハーのキリストの人格および職能に関する見解についてである。⁽⁹⁾ この二点に関していずれもシュトラウスは学問と教会信仰との折衷的妥協であるとしてシュライエルマッハーのキリスト論に不満である事を表明している。

ここに見られるシュライエルマッハーに対する批判は、シュトラウスの場合ながく持続されていた。例えば彼はその晩年に「信仰のキリストと歴史のイエス」*Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte* (一八六五

年)を発表してシュライエルマッハーへの批判を試みた。⁽¹⁰⁾ その序文において我々はシュトラウスが次のように言っている事を発見する。

「シュライエルマッハーのキリスト論は、教会のキリストを近代世界の精神に受け取り得るものにしようとする最後の試みである。こんにちの理解・教養が要求している如く、キリストは言葉の完全な意味における人間である事、しかも伝えられてきた敬虔が求めている如く、キリストは神的救済者であり、あらゆる時代における我々の信仰と祭儀との対象であり得る事、……これがシュライエルマッハーによって時代の先入観となつてしまつたのである。……シュライエルマッハーのキリストは教会のキリストと同じく、現実の人間ではなくなつてゐる。福音書を真に批判的に取り扱つた場合には、我々は教会的キリストには近づかないのと同じくシュライエルマッハー的なキリストにも遠い結果となる。シュライエルマッハーがその論述で支えとしてゐる妄想は、イエスは完全な意味での一人の人間であり、しかも全人類の上に立つ唯一の存在であると云う点にある。これは正しくキリスト教神学を理性的学問の開かれた海に面しながら港につなぐ鎖である。……」⁽¹¹⁾

ここに我々はシュトラウスのシュライエルマッハー批判は、晩年に及んでも基本的には変化のないことを見出すのである。

さて、ここでわれわれはシュトラウスとは深い関係のあるパウルの場合に目を転じて見たいと思う。パウルがシュライエルマッハーに対して終生かわることなく尊敬と反撥とをいだきつづけていたことは最近の研究において更めて確認されている。⁽¹²⁾ パウルのほう大な著作のなかでシュライエルマッハーが言及されている個所の少くないことが明ら

かにされており、しかもその殆どがシュライエルマッハーの信仰論(一八二二—二二年第一版、一八三〇—三一年第二版)に集中している興味ある事実も報告されている。⁽¹³⁾

先ずパウルがその初期においてシュライエルマッハーの信仰論に並々ならぬ関心をほらつていた点を指摘せねばならぬ。それは彼の著作 *Symbol und Mythologie oder die Naturreligion des Aletums* (一八二四—二五年)の内容区分が、シュライエルマッハーの信仰論第一版(一八二二—二二年)に依存してなされてゐる事実にも明らかである。⁽¹⁴⁾

しかしながらパウルの全著作を検討してみると、われわれは彼が一八三五年に *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* ⁽¹⁵⁾ をあつて以後は、次第にヘーゲルの影響も加わりシュライエルマッハーへの批判が強められて行くことを見出すのである。例えば一八四三年に出版された *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung* 第三卷において、パウルはシュライエルマッハーの宗教哲学を主観的一元主義と見なし、⁽¹⁶⁾ シェリングの客観的二元主義とともにヘーゲルにおいて止揚されるべきとして位置づけてゐるのである。

この様なパウルのシュライエルマッハーに対する期待・失望・批判の交錯した態度はまことに興味ぶかいものがある。その晩年にはシュライエルマッハーへの批判を徐々に強めて行つたとはいへ、パウルの示す関心のほどは非常に大きかつたと云わねばならぬ。彼の初期、すなわち一八二三年にシュライエルマッハーの信仰論(第一版)に関してパウルの記した書簡が初めて公表されるに及んで、こうした事実が明るみに出たことをよるこぼしく思う。これはチュービンゲン大学図書館にながく保存されていたものが一九五七年に公けにされたためである。⁽¹⁷⁾ その全文は本論文の末尾に附録としてつけられるが、それによって我々はこの時期にパウルはすでに深い同感とともに、歴史の理解に関

してシュライエルマッハーに不満をもっている事を見出すであらう。ここにパウルが時とともに次第にヘーゲルによって刺激をうけ接近して行く原因を見る思いがするのである。

(H) リッチェル

リッチェルはいわゆるリッチェル学派の中心人物として十九世紀の七十年代以後の神学界に支配的な影響を及ぼした存在である。この意味で近代神学史が彼をシュライエルマッハーと並ぶべき巨峰として位置づけたことは当然であらう。⁽¹⁸⁾

さてリッチェルがシュライエルマッハーに対して抱いた尊敬と不満は我々の興味をひくに値する内容をもっている。それは先に述べたパウルの場合にくらべて、リッチェルはシュライエルマッハーの死後ある一定の年月を経て神学界の関心も又それなりの展開をとりあげている状況の中にいただけに、より冷静な判断のなかにより強い批判を持つに至ったことを明らかにしている。

例えばリッチェルの名著として著名な「義認と和解に関するキリスト教教理」Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnungの第三卷(第四版、一八九五年)において、我々は彼が幾たびとなくシュライエルマッハーの神学全般にわたって言及しているのを見出すのである。筆者が気づいた限りでもそれはルターに匹敵しており、アウグスチヌス、トマス、メランヒトン、カルヴァンをしのぐ多くの回数に及ぶことが明らかになった。⁽¹⁹⁾ここで我々はリッチェルの数多い言及の中から、そのシュライエルマッハーに対する立場を最も明瞭かつ簡潔に表明した箇所を示して見たい。⁽²⁰⁾これによって我々の前にリッチェルがシュライエルマッハーの神学全体について感じていたところが示されるであらう。(なお、ここに引用されている文章の原文は省略なしに本論文の末尾に附録としてつけ加える

こととした。)

「組織神学の形態は先ず第一にキリスト教の概念の正しく完全であることと結びついている。このキリスト教の概念はキリストおよび使徒の思想圏を整理して再生する事によって到達されるし、又それを他宗教の特質や段階と比較することにより評価されるのは確かである。……

さてこの方法はシュライエルマッハーにより始めて手をつけられたのである(第一巻・四九四頁)。したがって彼によるキリスト教の定義は意味ぶかいものであるが、ただ細かに考察するとその正しい主張と裏腹の点がある。……

……キリスト教の諸定義が数ある中にこの様な主張を置けば、期待されるような明瞭さが欠けている事があきらかである。何故なら、神の国において神の窮極目的が表わされているならば、さらに又この窮極目的への仲保としてイエスによる救済が関係することが期待されるべきである。この関係が言われていないために、シュライエルマッハーはあらゆるキリスト教的神意識を一方ではイエスによる救済に、他方では神の国の理念に關係づける結果となった。しかも神の国の目的とイエスによる救済の特長との相互の位置づけに關しては考えが適中してはいないのである。……

……その不明瞭な定義はすでにシュライエルマッハーがキリスト教の宗教史的な位置づけに決定的解答を与えなかったことに現われている。これは疑いもなく彼が旧約聖書の宗教を過少評価していたためである。旧約宗教はキリスト教の前段階としてキリスト教とは類似の特色をもつのである。⁽²¹⁾

ここに長文にわたって引用されたところによって、我々はリッチェルがシュライエルマッハーの神学に対して抱いて

いる最も基本的なものが要約されて表われているのに気づかされるであろう。すなわちリッチェルは一方においてキリスト教の本質を把えるにあたって、シュライエルマッハーが切りひらいた路線を忠実に継承して経験の学としてのキリスト教神学の特質を強調せんとしている。しかしながら他方、リッチェルはシュライエルマッハーが歴史的イエスの救済に基づいてキリスト教を基礎づける点に不十分なものを感じている。ここでリッチェルは彼の云う、神の国と救済とを楕円における二つの中心にたとえる立場からシュライエルマッハーを批判し不徹底を指摘している事は周知の通りである。ここからシュライエルマッハーがキリスト教の宗教史的立場づけに決め手を欠き、結局は旧約聖書の軽視という事実につきあたる外はないことが述べられている。

このような意味においてリッチェルにとってシュライエルマッハーは尊敬に値する先輩でありながら、同時に激しい批判をもって対決せずにはおられない相手であった。ここに近代神学史における興味ぶかい一コマを見せられる思いがするのである。⁽²²⁾

(ハ) トレルチ

我々が宗教史学派の理論的指導者として活動したトレルチに目を転ずるときに、そのシュライエルマッハーに対する発言のなかに先にふれたリッチェルの場合と一見似かよった尊敬と批判の両面を見出すことが出来る。しかしながらトレルチの場合にはリッチェルとは異なるニュアンスにおいて為されている点に我々は注目しなければならない。

このことは近代神学史が我々に示しているように、トレルチを始めとする宗教史学派の人々がリッチェルの神学にあきたらないものを感じ、遂にこれとの訣別によって自己の神学的展開を歩み出したのを考えるならば当然である様に思われる。この意味においてトレルチのシュライエルマッハーに対する態度も内容の面からは明らかにリッチェル

のそれとは異なる側面をもっているのである。

事実、トレルチは宗教哲学に基礎づけられた学問的神学を指向しており、これとの関わりにおいてシュライエルマッハーを評価しようとする。例えば彼は一九〇八年に書いた論文 *Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft* において次のように述べているのである。⁽²³⁾

「私は純粹に学問的歴史的な神学と実践的に調停された教義学とが並列関係におかれている事こそが重要な根本的問題として強調したいと思う」⁽²⁴⁾。

「我々が注意ぶかく考察するならば、かかる学科の要求はすでにシュライエルマッハーの要求でもあった事に気づくのである。シュライエルマッハーは学問的歴史的な学科と実践的に調停された学科とを分離することにより、全ての状況を新しくし、これを認識した人物である。その分離は彼の場合には哲学的神学とよび、我々はその無前提性を強調しつつ宗教哲学と呼ぶところの共通の幹を前提にしている。彼はこの学科を輪郭を施したに留り、しかも信仰論においては間接に行っているに過ぎない。しかしながら彼の遠大な思想、宗教哲学における基礎づけ、この共通の幹からの二つの大枝の分れは、基本的には神学者の誰によっても真剣に行われることがなかったものである。.....シュライエル

マッハー自身の論述の中で、他の石の上に残る一つの石として留り得るものは殆どない。しかし彼のプログラムはあらゆる学問的神学の偉大なるプログラムとして残るのである。その故にそれは新しき発見による補充ではなく、ただその完成が求められているものである」⁽²⁵⁾。

ここに引用されたところから明らかな通り、トレルチはシュライエルマッハーの宗教哲学に見る構想を高く評価しよ

うとする。すなわち彼はリッチェルが当時の新カント主義に依存して宗教的認識を不可知論の方向に傾斜させて行った事に不満である。トレルチにはこれがカントの批判主義の真意を理解せぬものと受けとられ、彼はカントの批判主義を宗教的領域に適用して、宗教経験を可能ならしめる宗教的アプリアリを求めたのであった。この関連でシュライエルマッハーもまた宗教の本質を確定し、これを規範として諸宗教を検討する構想を打ち立てたのであり、トレルチ自身の目ざすところと合致していると考えられた。ここにトレルチがシュライエルマッハーを宗教哲学研究の視点から高く評価する理由があったのである。⁽²⁶⁾

この様なトレルチのシュライエルマッハーに対する尊敬は彼の晩年に至っても変化していない。すなわち彼が一九二二年に自己の著作活動をかえりみて記した文章 *Meine Bücher* においてもシュライエルマッハーの構想の上を自らも歩もうとした事を指摘している。

「私の宗教哲学はとりわけ宗教史的発展の本質および判断基準に関する問題の解明を必要とした。この考えにより確かな道を行こうとする試みは、私が社会的諸問題の中へ身を入れることとなったのである。かくして宗教的なものをこえて文化の全体に行った時に、私はかつてのシュライエルマッハーと全く同様に、歴史哲学と倫理との密接な結合を正しく洞察することが出来た。⁽²⁷⁾」

しかしながら、茲で我々はトレルチがシュライエルマッハーに対して、これまで述べてきた評価のかけに強い批判をひめている事に気づかねばならない。すなわち彼はシュライエルマッハーの宗教哲学の構想に賛成したのであるが、トレルチ自身はこれを前面に押し出すことによって、いわゆる教義学を事実上ほとんど解消する結果となった。したがってシュライエルマッハーへの高い評価も、宗教哲学に関する限りであってそれ以外の点には及ばない。換言

すればシュライエルマッハーが神学通論(一八二一年第二版、一八三〇年第二版)や信仰論の本論において展開している試みについては、むしろ警戒的であると言うべきであろう。トレルチにとってはシュライエルマッハーのこうした側面は、教会的伝統への妥協として採用しかねるものとして映じたに違いない。

事実、トレルチは一九一三年に発表した論文 *Die Dogmatik* *der religionsgeschichtlichen Schule* ⁽²⁸⁾ において、シュライエルマッハーの信仰論について次の様に言っている。

「シュライエルマッハーの教義学は立派なものである。すなわち、それは普遍的に比較される性格の宗教哲学の上と、キリスト教の歴史的批評、したがって宗教史的研究の上に建設されている。……⁽²⁹⁾」

トレルチはこれに続いてシュライエルマッハーが信仰論において神・世界・人間に関するキリスト教的思考を教会の実践的目的をふまえて、伝統的教義から自由でありつつ而も敬虔に満ちて展開したことにふれている。⁽³⁰⁾ ここではトレルチは言外にシュライエルマッハーの信仰論に不徹底な妥協が残存している点を指摘していると云わざるを得ない。上述の引用は、換言すればトレルチにとってシュライエルマッハーの信仰論で言えば、その序論に示された構想に限って賛意を示し、その本論に展開されているところに対しては不満であったことを暗示するものであろう。

更に、トレルチはシュライエルマッハーの神学的倫理学に対しては、初期の頃から明白な反対の態度を表明している。すなわち、彼が一九〇二年に示した論 *Grundproblem der Ethik* ⁽³¹⁾ には、シュライエルマッハーの倫理学に関する批判を我々は見出すことが出来るのである。

「彼(シュライエルマッハー)はその神学的倫理学を一般倫理学の枠内で展開せず、その信仰論を通して到達した教会的立場との結びつきに於て行っている。神学的教科の伝統がもつ影響によって倫理学はふたたび教義学の蔭に

おかれて、いささか生氣のない貧弱なものとなったのである。⁽²²⁾」
ここに示されるトレルチのシュライエルマッハー批判ははげしいものである。トレルチの眼はシュライエルマッハーの中に克服さるべき不徹底な側面があることを見逃さなかったのである。こうした批判の視点を我々はトレルチのシュライエルマッハーに対する態度を考察するにあたり忘れてはならない。

三、十九世紀神学におけるシュライエルマッハー批判の評価

前章において我々は十九世紀神学におけるシュライエルマッハー批判の幾つかの例を考察してきた。すでに第一章において指摘した如く、それ以外にも広く十九世紀におけるプロテスタント神学の流れには、シュライエルマッハーに対する反応・影響・賛成・反対の声が存在したことは云うまでもない。その中であつて我々は、シュライエルマッハーの神学がもつ基本的な構造をいちはやく洞察し、同時にそこに強い批判をいだし続けて活動した神学者をえらび、その主張を跡づけることに努めてきた。

いま茲で我々はこれまで検討してきた結果に基づいて、シュトラウス、バウル、リッテナル、トレルチによって代表される十九世紀神学のシュライエルマッハー批判を総括的に評価してみたいと考える。もちろん彼等がシュライエルマッハーについて考えていた事が、彼等の時代から更に長くは百年以上の年月をへた今日そのまま全てに妥当するものではないのは勿論である。シュライエルマッハーその人とその思想に関する研究も其後大きく変化し進展したのであり、シュライエルマッハー研究史もまた今世紀に入って一段と複雑な曲折をへている。むしろ今はすべてを十九世紀神学のコンテキストに於て考察すべきであり、その限りにおいて上記の代表的神学者がシュライエルマッハーに

対して展開した批判が評価されるべきものである。

先ずシュトラウスに関しては、我々は何よりも彼がシュライエルマッハーに対して、その教会の教義や信仰と学問研究との二元性を突き折衷的妥協として批判する方向を変えなかつた点に特長をみとめるものである。ただシュトラウスの場合には激しい毒舌がくりひろげられる反面に、伝統的教義の解消をふまえて新しき自由主義神学の内容を再構成することがなかつたのである。しかし彼が洞察し得た事柄がシュライエルマッハーのみならず其後のプロテスタント神学にとって緊急の課題となつたことを我々は否定できない。そしてこの問題に十九世紀末に取りくむことになつたトレルチは、かつてシュトラウスが攻撃したシュライエルマッハーの中に自己の目標と合致する側面となお不充分として批判せねばならぬ側面との二つを見出すことになるのである。

次にバウルについては彼がシュライエルマッハーに対して発言するところに、シュトラウスの場合と異り変ることのない敬意と同時に批判が含まれている事を我々は見出した。この様な両面をもつシュライエルマッハーとの関係を我々はなおリッテナルおよびトレルチの両名についても認めることが出来るのである。しかしバウルの場合には最近公けにされた初期の書簡によつても、シュライエルマッハーの歴史の理解に関して深い不満を批判をいだいていた点に注目すべきである。この点でシュトラウスおよびバウルの両者はシュライエルマッハーの批判において期せずして同一方向を取ることとなつたのである。

さらにリッテナルに関して、われわれは彼がシュライエルマッハーの構想した信仰経験の学として神学を樹立しようとする基本線を継承しながら、同時にそのキリスト論、神国論、聖書論などについて批判を展開している事を見たのである。ただそこに見出されるものは確かにシュライエルマッハーの神学に対する内容的実質的批判ではあるが、

その基本的な神学の構造そのものに向けられたと云うよりは、むしろこれを認めたりえでの内実の不徹底を突こうとしている感が強い。この意味ではシュトラウスがシュライエルマッハーに向けた「折衷的」という攻撃が、より正確に適中しているのはリッチェルの場合であるかも知れない。ともあれリッチェルはトレルチの場合と異なり、シュライエルマッハーの宗教哲学的構想よりはその教義学を近代的な意味で再建しようとする方向により多くの比重をおきつつシュライエルマッハーを理解しているのである。

最後に我々はトレルチのシュライエルマッハー批判を評価して見たいと思う。彼はリッチェルの場合と反対にシュライエルマッハーの宗教哲学の基礎のうえに神学を樹立しようとした構想を徹底させようとした。その結果、その宗教哲学が目ざすところを高く評価すると共に、シュライエルマッハーの教義学再建への業績については批判をあげることとなった。すなわちトレルチはシュライエルマッハーのなかに、彼自身が目ざしているものが存しておりながらも徹底した形において追求せられず、教会的伝統との妥協となつて終つた面が残されていると見たのである。この点は先にふれたシュトラウスの批判と相応しているけれども、トレルチの場合にはなおシュライエルマッハーの宗教哲学的構想に対する基本的賛成の一面が消えていない事を我々は忘れてはならないと思う。ともあれトレルチが十九世紀神学史における終りの時期にあたり、シュライエルマッハーの宗教哲学のプログラムを自己本来の宗教哲学的活動の目ざす所と合致させている事は極めて興味ぶかいものがある。トレルチの死と相前後して弁証法神学の人々が活動を開始し、シュライエルマッハーの批判が全く違う意味において神学界をにぎわせる事態となることを考え合わせると、トレルチの発言は近代神学史の最後をかざるにふさわしい重みをもつと云えよう。

結 び

われわれは近代プロテスタント神学史にあらわれた種々のシュライエルマッハーに対する反応・批判を考察してきた。十九世紀神学史の全般にわたつてシュライエルマッハーの影響は広範囲にわたり、またシュライエルマッハーに対する批判の声もまた激しいものがあつた。とくにそれが神学史をかざる代表的な人々によつて、それぞれにくりひろげられているのは我々に深い興味をおぼえさせる事実である。近代プロテスタント神学史の刺戟にあふれた一断面を我々は見ると思ふ。シュライエルマッハー研究史の視点から十九世紀神学の流れを更めてつかむ試みが、ここから生じ得るならば筆者のよろこびも又この上なく大きいものがある。

- 1 ヲバド(1977)は例へば H. Stephan-M. Schmidt, *Geschichte der Deutschen Evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus*, Berlin, 1967, S. 300 などまた G. Müller, *ライヒェンマンナーの索引項目によつて綿密に十九世紀以来のライヒェンマンナーの影響を跡づけることが必要である*。
- 2 F. Kattenbusch, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*, I. Teil, Gießen, (1926), 1934^e, S. 41-58 参照。
- 3 前掲書 S. 41 参照 (die liberale, konfessionelle und Vermittlungstheologie)。
- 4 例へば H. Stephan-M. Schmidt, 前掲書 S. 104-201 など シュライエルマンナー研究史 (高森)
- 5 F. Kattenbusch 前掲書 S. 54-58 参照。
- 6 ヲバド(1977)は G. Müller, *Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauss. Eine theologie- und philosophiegeschichtliche Studie*, Zürich, 1968, bes. S. 215-222 を参照された。
- 7 シュライエルマンナーの学位論文は G. Müller 前掲書 S. 49-82 に原文が再現された。
- 8 シュライエルマンナーに関する部分については原文 S. 21-26 (前掲書 S. 74-81) に目を通ればよくてを御願ひしたい。なお前掲書 S. 111-113 の叙述は E. Müller, *David Friedrich Strauß' Doktorarbeit, Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte* VI (1942), S. 164-

慈恵社ニハトナシ Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. III. Bonn, 1895¹, S. 8-10 2) 聖書の「容易に入手したがたつものかと考へ」特は原文の「基督論」の「掲載」の「ユリ」。

「ユリ」の「掲載」 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

Ferdinand Christian Baur an seinen Bruder Friedrich August in Tübingen

Blaubeuren, 26. Juli 1823

Lieber Bruder !

Schleiermachers christliche Glaubenslehre habe ich jetzt gelesen und will Dir nun nach Deinem Wunsche einige Bemerkungen darüber mitteilen. Ich habe aber das Werk so eigentümlich und so tief gefunden, daß ich zumal bei der Kürze der Zeit, die ich darauf verwenden konnte, nicht mit einem Male seines ganzen Inhalts mich zu bemächtigen im Stande war, und daher auch nicht weiß, ob ich Dich ganz werde befriedigen können. Indes will ich Dich auf einiges wenigstens aufmerksam machen.

Man kann das Werk von seiner philosophischen und theologischen Seite betrachten. In Ansehung seiner philosophischen Seite ist allerdings die Grundansicht pantheistisch, man kann aber ebensogut sagen, idealistisch. Das philosophische System tritt in dem Werke selbst nirgends in einer bestimmten Gestalt hervor, weswegen man sich eben hüten muß, es sogleich auf einen charakteristischen Namen zurückzuführen. Gewiß aber ist, daß beide Ansichten so gegeneinander gehalten sind, wie sie in ihren letzten Endpunkten ineinander übergehen wollen. Idealistisch ist vor allem die stete Entwicklung aller Hauptmomente aus dem Selbstbewußtsein, pantheistisch ist namentlich die Behandlung der Lehre von Gott, welche zwar Gott als das Absolute im reinsten Sinne setzt, aber zugleich mit (Seite 2) solcher Abstraktion, daß nicht sowohl das Wesen Gottes als vielmehr die allgemeinsten Eigenschaften (ungefähr dieselben, auf welche Spinoza nach der Unterscheidung zwischen Sein und Denken oder Wissen alle übrigen Begriffe zurückführt) in Erwägung gezogen werden, und um jeden endlichen Gegensatz im göttlichen Wesen auszuschließen, auch nicht mehr von eigentlicher Persönlichkeit die Rede sein kann. Selbst der Begriff der Geistigkeit Gottes wird mehr in einem negativen Sinn genommen cfr. §68¹, und der einzige positive Begriff, der Gott beigelegt wird, ist nur der der Ursächlichkeit

keit im allgemeinsten Sinn². Dabei entsteht nun sogleich die Frage über die Idee der Freiheit, wie sie sich mit dieser Ansicht verträgt. Auch darüber sucht man in dem Werke vergebens eine deutliche Erklärung, wie es überhaupt in demselben die Art Schleiermachers ist, die Beantwortung gewisser Philosophischer Hauptansichten, auf welche gleichwohl sein ganzes System beruht, mehr nur ahnen zu lassen, als absichtlich auseinanderzusetzen, da er sich immer nur innerhalb des theologischen Gebiets halten will³. Dennoch scheint auch mir kein Zweifel darüber sein zu können, daß die Freiheit im gewöhnlichen Sinn in seinem System keinen Raum finden kann. Nicht anders wenigstens kann ich seine Sätze §63 verstehen, wie z. B. „Wir finden in bezug auf die allgemeine Abhängigkeit von Gott keinen spezifischen Unterschied zwischen den Tätigkeiten, welche dem geistigen Leben angehören, und denen einer untergeordneten Art, sondern die einen (Seite 3) wie die andern sind abhängig von Gott eben insofern als und deshalb weil sie abhängig sind von dem Lebendigen, von welchem sie ausgehen.“⁴ Daher führt er Freiheit und den sog. Naturmechanismus nur auf den gemeinschaftlichen Begriff des Lebens zurück, do doch, wenn die Freiheit im gewöhnlichen Sinn festgestellt

hischen Seite ist allerdings die Grundansicht pantheistisch, man kann aber ebensogut sagen, idealistisch. Das philosophische System tritt in dem Werke selbst nirgends in einer bestimmten Gestalt hervor, weswegen man sich eben hüten muß, es sogleich auf einen charakteristischen Namen zurückzuführen. Gewiß aber ist, daß beide Ansichten so gegeneinander gehalten sind, wie sie in ihren letzten Endpunkten ineinander übergehen wollen. Idealistisch ist vor allem die stete Entwicklung aller Hauptmomente aus dem Selbstbewußtsein, pantheistisch ist namentlich die Behandlung der Lehre von Gott, welche zwar Gott als das Absolute im reinsten Sinne setzt, aber zugleich mit (Seite 2) solcher Abstraktion, daß nicht sowohl das Wesen Gottes als vielmehr die allgemeinsten Eigenschaften (ungefähr dieselben, auf welche Spinoza nach der Unterscheidung zwischen Sein und Denken oder Wissen alle übrigen Begriffe zurückführt) in Erwägung gezogen werden, und um jeden endlichen Gegensatz im göttlichen Wesen auszuschließen, auch nicht mehr von eigentlicher Persönlichkeit die Rede sein kann. Selbst der Begriff der Geistigkeit Gottes wird mehr in einem negativen Sinn genommen cfr. §68¹, und der einzige positive Begriff, der Gott beigelegt wird, ist nur der der Ursächlichkeit

werden soll, man keineswegs bei dem bloßen Begriff des Lebens stehen bleiben darf. Dasselbe Ansicht geht dann auch aus seiner Lehre von der göttlichen Erwählung oder Vorherbestimmung hervor, bei welcher ebenfalls jede Rücksicht auf menschliche Freiheit ausdrücklich verneint wird § 136 sq. 5. Und wenn er überhaupt über das Verhältnis zwischen Gott und Welt wiederholt bemerkt, es komme nur darauf an, daß Gott und Welt *irgendwie* unterschieden werden, ohne daß ein bestimmter Unterschied festgesetzt wird, vielmehr wird die Welt nur als die Gesamtheit des endlichen Seins genommen, wonach also Gott das ungeteilte oder absolute Sein sein muß unter dem Begriff der Ursächlichkeit gedacht also dasselbe was Spinoza die natura naturans und natura naturata nennt so scheint eben damit der Pantheismus mit allen jenen Schwierigkeiten gesetzt, welche man immer diesem System in Beziehung auf die Freiheit entgegenhalten hat. Wie er sich nun selbst mit einem die Freiheit auflebenden System habe befriedigen können, darüber sucht man in dem ganzen Werke vergebens nach einer Auskunft. Von dem theologischen Gesichtspunkt aus stellt er diese Frage in der Lehre von der Prädestination geradezu als eine nicht aufzulösende hin. Cfr. II Th. S. 406, 415f. Wie er sich

die Aufgabe nach ihrer philosophischen Seite gedacht und (*Seite 4*) beantwortet habe, kann ich ebenfalls nicht sagen, die Lösung der Sache scheint mir eben in der Art und Weise zu liegen, wie sein Pantheismus auch wieder Idealismus ist. Der Pantheismus hebt die persönliche Freiheit und Individualität auf, der Idealismus setzt eine absolute Freiheit, aber das eine wie das andere System ist einseitig und unbefriedigend, wenn es in fester Form und Konsequenz durchgeführt werden soll, aber jedes hat auch seine notwendige Wahrheit, da es nur das eine oder das andere System geben kann. Daher ist meine Ansicht, daß es überhaupt zur Natur des menschlichen Wissens gehört, zwischen zwei auf solche Art entgegengesetzten Systemen unbestimmt zu schweben, ohne in einem zu seiner Vollendung und wahren Realität gelangen zu können. Daher muß man auch kein System als eine stehende Form ansehen, sondern mehr nur als einen idealen Typus, in Beziehung auf welchen das Wissen immer nur in einer Annäherung begriffen ist, und die einzelnen Aufgaben können immer nur nach einer bestimmten Seite hin, oder relativ, nicht aber absolut gelöst werden. Wer will daher über eine gewisse Darstellung sogleich den Stab brechen, wenn sie sich mehr nach dem

gewöhnlichen bestreht, um es kurz zu sagen, darin, daß während diese als Erkenntnisquelle des Christentums einzig und allein die äußere Offenbarung oder die Schriften des N. T. ansieht, nach Schleiermacher die erste Erkenntnisquelle des Christentums in dem religiösen Selbstbewußtsein liegt, aus dessen Entwicklung sich die Hauptmomente des Christentums ergeben. Daher wird die Lehre von der heiligen Schrift nicht wie gewöhnlich als Grundlegung der Dogmatik vorangeschickt, sondern unter die Lehre von der Kirche subsumiert, daher geradezu II Th. S. 486^f der Satz aufgestellt, daß eine Lehre nicht deshalb zum Christentum gehöre, weil sie in der Schrift enthalten ist, (*Seite 6*) sondern vielmehr nur deshalb natürlich in der Schrift enthalten ist, weil sie zum Christentum gehört. Daher denn auch diese Ansicht als die herrschende des Systems durch das Motto des ersten Teils bezeichnet ist: Neque enim quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Anselm. D. h. man muß schon vorher glauben, ehe man sich von der Auctorität der Schrift und der darin enthaltenen Lehren überzeugen kann. Wie nun dies möglich ist, laßt sich, soweit es in der Kürze zu sagen, so begreifen: das Selbstbewußtsein spricht sich als frommes Abhängigkeitsgefühl überhaupt aus, dann aber

einen ober andern System hinneigt? Und so glaube ich nun, daß Schleiermacher, wenn er pantheistisch die Freiheit aufzuheben scheint, auch wieder eine idealistische Antwort zuläßt, nach welcher, was reine Abhängigkeit zu sein scheint, als reine Tat und Freiheit aufgefaßt werden kann, wenn ich auch gleich bis jetzt mir noch keinen bestimmten Begriff von der Ausgleichung beider Gesichtspunkte zu (*Seite 5*) bilden im Stande bin. Nur kann ich unmöglich sein System, wie er es hier darstellt, als ein rein abgeschlossenes ansehen, vielmehr macht er ja selbst immer darauf aufmerksam, daß seine Darstellung nur in Beziehung auf das Abhängigkeitsgefühl in dieser Form erscheint. Was die theologische Seite des Werkes betrifft, worin das historische und christliche in Betracht kommt, so zeigt sich hier vollends recht die Originalität desselben. Ich kenne keine Darstellung des Christentums, in welcher das eigentümliche Wesen desselben so scharf aufgefaßt und so durchgängig zum Mittelpunkt des ganzen Systems gemacht wäre, keine die für christlicher und rechtgläubiger gehalten werden könnte. Und doch ist in letzter Beziehung alles ganz anders, aus einem ganz andern Gesichtspunkt aufgefaßt, als in der bisherigen Dogmatik. Der Unterschied dieser neuen Ansicht von der

bestimmter mit dem Gegensatz zwischen Natur und Gnade, eigener Unfähigkeit und mitgeteilte Fähigkeit, Sünde und Erlösung. Aus dem Begriff des natürlichen Unvermögens des Menschen, sich selbst von der Sünde zu erlösen, geht unmittelbar der Begriff einer übernatürlichen göttlichen Erlösung hervor, und die Person des Erlösers wird mit allen denjenigen Eigenschaften gesetzt, vermöge welcher ihm eine ihn von allen Menschen wesentlich unterscheidende Würde zugeschrieben werden muß. Von diesem Punkte aus wird nun alles übrige in konsequenter Folge entwickelt. Auf diese Art also werden die Hauptmomente des Christentums als Entwicklung und Tatsachen des religiösen Selbstbewußtseins aufgestellt, dabei bleibt aber das Historische, wie es im N. T. gegeben ist, in seiner (*Seite 7*) vollen Gültigkeit stehen, nur soll daraus das Christliche nicht erst bewiesen, sondern nur darin nachgewiesen werden, indem kein anderes Ansehen der Schrift vorher aufzustellen ist, als für diejenigen, die schon glauben (d. h. für diejenigen, welchen sich aus dem Bewußtsein der Sünde auch das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit entwickelt hat), und nicht um den Glauben darauf zu gründen. Daß diese Ansicht der Hauptidee nach unsfretig wahr ist,

wer wollte es leugnen? Denn ist der christliche Glaube nur abhängig von der äußeren Auctorität der Offenbarung oder der Schrift, so ist immer ein kritischer und gelehrter Verstandesgebrauch vorauszusetzen, also auch der Glaube, wenn er nicht anders begründet werden kann, ursprünglich nur in denen, welche eines solchen fähig sind, alle andern aber können nur auf die Auctorität von jenen daran teilnehmen, und es führt dies zuletzt zu jener alles verwirrenden Ansicht, daß die Religion die Tochter der Theologie sei, und der christliche Glaube sich müßte eigentlich andemonstrieren lassen, wogegen die Erfahrung streitet⁸. Der äußeren Auctorität muß offenbar etwas Inneres durch das Selbstbewußtsein Gegebenes entsprechen, ohne welches die wahren Elemente der Konstruktion der christlichen Dogmatik fehlen, und alle einzelnen Lehren sind insofern wahr und ihrem verschiedenen Wert nach zu bestimmen, je nachdem sie mit dem, was im frommen Selbstbewußtsein sich ausspricht, (*Seite 8*) in einem mehr unmittelbaren Zusammenhang stehen, worauf auch die ganze Konstruktion der Schleiermacherschen Dogmatik beruht.

Was endlich noch die Frage betrifft, wiefern dieses System den Charakter einer übernatürlichen Offenbarung im Chri-

stentum anerkennt, so wird zwar durchgängig das Christliche im Gegensatz gegen die natürliche Unfähigkeit der Selbsterlösung übernatürlich genannt, aber das Übernatürliche ist doch auch wieder ein Natürliches, da ausdrücklich der Satz aufgestellt wird § 61, daß es auf dem ganzen Gebiet der Frömmigkeit und Offenbarung nichts schlechthin Übernatürliches gebe⁹. Keineswegs aber wird das Wunderbare in der Erscheinung des Christentums bestritten, oder insgemein Mäutirliche gedeutet, es ist aber nur ein relativ Übernatürliches. Am wichtigsten ist diese Frage in Beziehung auf die Person Christi. Christus kommen auch nach dieser Dogmatik alle Prädikate göttlicher Würde zu, die ihm die gewöhnliche Dogmatik beilegt, die göttliche und menschliche Natur waren in ihm verbunden, sofern das Gottesbewußtsein in ihm ein wahres Sein Gottes war¹⁰. Aber auf der andern Seite wird in ihm ein Urbildliches and Geschichtliches unterschieden¹¹, und er selbst heißt die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur¹². Ich muß gestehen, daß mir gerade dieser Teil des Systems am schwersten aufzufassen, und in seinem ganzen tiefen Zusammenhang zu begreifen scheint. Wenn die Hauptmomente, (*Seite 9*) die die Person des Erlösers betreffen, selbst auch aus dem

vorkommen möge. Mich hat noch kein theologisches Werk so vielfach angesprochen, wie dieses, und abgesehen von jeder (*Seite 10*) Eigentümlichkeit der Ansicht enthält es in jedem einzelnen Abschnitt so viel Ideenreiches und so viel zur Berichtigung der gewöhnlichen dogmatischen Ansichten, daß es in der Tat mehr berücksichtigt werden sollte, als es bis jetzt der Fall zu sein scheint. Aber freilich ist das Ganze so tief und großartig gedacht, daß es nicht die Speise eines jeden sein kann, und es ist leichter, wegen aufgeführten und aus dem Zusammenhang gerissenen Einzelheiten darüber abzuurteilen, als es nach seinem wahren Wert und Gehalt zu würdigen. Bewunderungswürdig ist vor allem auch die so ganz organische Anlage und Durchführung des Systems, und dann neben dieser dialektischen Kunst, wie durchdingt und besselt das Ganze ein echt religiöser Geist, wie er sonst der gewöhnlichen Dogmatik so fremd ist. Von Beurteilungen des Werks kenne ich bis jetzt bloß den Anfang der Schwarzschen in den Heidelberger Jahrbücher, die sehr pretiös, seicht, und schon darum ganz verfehlt ist, weil sie gegen Schleiermachers ausdrückliche Warnung an das Werk ging, ehe das Ganze erschienen war. Es ist mir sehr lieb, wenn Du hierüber und über sogünstige Urteile etwas mit-

durch Christus in der Rechtfertigung und Erneuerung vollzogen, wird eine Befreiung von den Uebeln erzielt, welche sich von den alttestamentlichen Erwartungen als geistiger Vorgang specifisch unterscheidet.

1) Glaubenslehre § 9, 2: Was im Gebiete des Christenthums Gottesbewußtsein wird, das wird auch bezogen auf die Gesamtheit der Thätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes……. Jenes im Christenthum so bedeutende, ja alles unter sich fassende Bild vom Reiche Gottes ist nur der allgemeine Ausdruck, daß im Christenthum aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden, und daß jede fromme Erregung, die von einem leidentlichen Zustande ausgeht, im Bewußtsein eines Ueberganges zur Thätigkeit endet.

イエスの神観

——弟子教育に関連して——

山内 一郎

イエスは生前、神について必ずしも多くを語っていない。しかし「神」の用語や概念がまったく少いという事実にもかかわらず、神なきイエスは、イエスのペルソナ（その人とことばとわざの全体）の意味するところではない。却つて、ナザレのイエスは、地上にあつて、生ける神の証人であつた。その生と死は、紛う方なき神の眞実を指さしていた。したがつて、いわゆる New Quest of Historical Jesus が、それが内包するキリスト論の問題点を明らかにしつつ、やがて New Quest of God とも言われるべき方向、すなわちイエス自身がザッハリットに志向した新しい「神」探究への発展の道を拓いた事情もけつして偶然ではないのである。

われわれはさきに、「福音書における〈教師〉イエス」と題し、地上のイエスのラビ的活動およびこれを受けとめた福音書記者たちの多様なイエス理解とその個性的な再構成について若干の究明を試みた。⁽²⁾ここでは、神の子キリストとしての「主」イエスとナザレ人である「教師」イエスが同じ重さでとらえられ（ヨハネ一三・一三）、彼の Lordship と Teachership がまぎらば表裏一体をなしている点に注目せられたのであるが、以下において私は、キリスト