

# 近代神学におけるキリスト論

——シュライエルマッハーを中心に——

高 森 昭

はじめに

近代神学の概念は極めて包括的であり、同時にまた、ばく然としているが、この用語の内容をめぐる論議には、茲では立ち入ることを避けておきたいと思う。むしろ、近代神学におけるキリスト論という、われわれの主題に即して、考察をひとつのポイントから出発させたいと考える。すなわち、啓蒙時代とともにプロテスタント正統主義神学に対する批判が表面化し、伝統的教義の重要な部分を形成してきたキリスト論に関して、いまや新たな問題意識のもとに論議が展開されるに至ったことである。

このような事態の推移は、啓蒙時代に典型的といえる、キリスト教に対する合理的な解釈と、密接に関係していることは勿論である。こうしたキリスト教観ないしは、キリスト教全般に関わりあう姿勢の特色をまとめるのは、さして困難ではない。

このような事態の推移は、啓蒙時代に典型的といえる、キリスト教に対する合理的な解釈と、密接に関係していることは勿論である。こうしたキリスト教観ないしは、キリスト教全般に関わりあう姿勢の特色をまとめるのは、さして困難ではない。

しかしながら、近代神学におけるキリスト論を全体的に見わたすときに、そこには多くの立場の相違が眼に入るばかりでなく、容易に整理しがたい程の複雑な様相を呈している。あるいは混乱に近いものと形容することが許されるかも知れない。その理由は何処に見出されるであろうか。人間イエスに心を強くいだくとともに、イエスの生涯における言行を明らかにする学問的努力が、絶え間なく続けられたことは、福音書研究の歴史に示されることである。けれども、そのようにして言行が明らかにされ、描き出されたイエスの意義は何であるかについて、近代神学におけるキリスト論は数多い立場の相違を示している。

このような輻輳した事態を念頭におくときに、われわれは茲で、近代神学におけるキリスト論の内容すべてを、単に概略をまとめて叙述する仕方では報告するのを避けることが、必要であり賢明であると思う。むしろ、近代的なキリスト論の典型的な事例を、後の世代への影響が特に強かったものの中から幾つか提供することを通して、事柄に接近することを試みたい。それ

すなわち、キリスト教が普遍妥当的な宗教の教説をもつためには、その神概念や倫理観は、理性による検証に耐え、それによる考察結果に適合するものでなければならぬ。また、キリスト教が真の宗教であるためには、理性的な根拠に基づくものを持たねばならぬ。その際に信仰の対象は、歴史的な啓示それ自体ではなく、歴史も超える永遠の理性的真理たることが確立している必要がある。さらに、キリスト教の救済は、理性を根拠とする個人の決断によって得られる。キリスト教信仰は、個人の事柄として把えるべきであり、伝統的な教会に関わるものではない。こうした諸点をわれわれは、すぐさま指摘し得るのである。

このような視点を考慮に入れるときに、われわれは啓蒙時代以後、さらには一九世紀を通じて論じられ続けた課題の背景を、見ることが出来るのである。言い替えるならば、キリスト教と近代文化との新たな折衝ないしは結合を課題とする、こ

を通して、近代における伝統的なキリスト教教義の再解釈が、どのように遂行されてきたかについて、われわれが多少なりとも理解を深くし得るならば幸いである。

## 近代的なキリスト論の事例

### (a) カント

カントの哲学史における意義は、その批判主義によって形而上学的認識の可能性を破壊すると同時に、単なる懐疑的な不可知論に傾かず、むしろ理性を自然の立法者として、精神の創造性を強調したことにある。加えて彼は啓蒙時代の哲学者として、神学上の問題につき考えを表明している。近代的なキリスト論の事例として、カントを取り上げるのは、この観点からなされるのである。

カントは一七九三年に、「単なる理性の限界内における宗教」を発表している。本書は四篇の部分から成っており、第一篇では人間の本性における根本悪が、第二篇ではキリスト論の問題が取り扱われている。さらに第三篇では地上における神の国としての教会が、第四篇では宗教としてのキリスト教の職制が取り上げられている。したがって、われわれは主として第二篇の叙述に注目して見たいと思う。

ただ本書において、カントはイエス、あるいはキリストの名を直接には用いていない。それに代って、神の使者、模倣の原型、福音の教師、神の子、人の子、教会の創始者などの呼称を

使っている。いまここに、カントが論述していることの要点を述べて見たい。

道徳的に完全無欠な人間性をそなえ、ただひとり神の御心にかなう人間は、被造物ではなく、神の独り子である。道徳的完全性の理想は、純粹な道徳的志向の原型であるが、それにむかって自己を高めることが人間の普遍的な義務であり、また理性によって我々の模範とされる、この理念自体が我々にそれへと向う力を与え得る。しかし我々はこの理念の創始者ではなく、かの理念が人間の中に根をおろし、言い替えば、原型が人間性をとるに至ったと言うことが出来る。それゆえ、神の御心にかなう人間性の理想は、神の子がおのれを低くして苦難を受け、屈辱的な死をとげるに至る姿のもとにおいてしか、考えることが出来ないのである。

さて、かかる理念が経験的な現象のなかに表わされる姿については、この現象の根底におかれる原型が、何といつても我々自身の中に求められるべきことに、留意せねばならない。したがって、かかる原型が人間の中に現に存在することが、すでに理解し得ないのであるならば、我々は次の結論に達せざるを得ない。すなわち、原型が或る特定の人間において実体化されていると、受け取る必要は別にならないのである。或る人格のなすわざを、人間的な仕方でも説明することなしには、我々は思惟できない以上は、神の子でいます方の生きざまと死とを、原型の実例として我々にとり実行や到達の可能なこととして立て得な

い。それは心から守り従うべき命令として、我々に適用されるものである。

このようなカントのキリスト論について、詳細に論ずる紙数の余裕をわれわれは持たない。ただひとつだけ、問題点として指摘しておくべきことに触れておきたい。カントの場合、その特色ある原型としてのキリスト論には、理性と歴史との分離がお未解決のまま残されている感を拭い得ないのである。正しくこの点が、其後の議論のうえに影をおとし、重荷をのこしたと言えるのではあるまいか。

#### (b) シュライエルマツハー

キリスト論がシュライエルマツハーの神学において、重要な核心をなしていることは、広く認められている。それと共に、シュライエルマツハーのキリスト論は、彼の神学思想の形成にしたがい、かなり顕著な展開の跡を見せている。すなわち一八世紀九〇年代前半までの時期には主として啓蒙主義の影響を受けつつ、イエスを道徳の教師と見なしていたシュライエルマツハーが、ベルリン時代（一七九六年—一八〇二年）には宗教を生命の体験という事実から見つつ、かかる感応を呼び起こし作り出し得る仲保者への関心が強調されている。つづいてハルレ大学時代をへてベルリンでの活動が始まるまでの一八〇三年より一八一一年までの時期には、彼は主としてシェリングからの刺激を受けつつ、神学および哲学の体系構築に心をくだいてい

る。更に一八一一年以後、晩年一八三〇年代前半に及ぶまで、シュライエルマツハーはカントや客観的観念論の同一哲学と折衝しつつ、自己自身の神学体系を形成するようになる。この時期にはキリスト論はキリストの人格と救済のわざに基礎がおかれ、とくに晩年の著作たる信仰論には、円熟した思想が展開されるのである。

したがってシュライエルマツハーのキリスト論を全体的に把握するにあたって、上述のような展開をまったく無視することは出来ないであろう。たとえ重点をあくまでも彼の信仰論（一八二一—二二年初版、一八三〇—三一年第二版）におくとしても、少くとも宗教論（一七九九年初版）や降誕祭（一八〇六年）を、序曲として考慮のうちに置く必要はある。或いはまた降誕祭のみならず、後半生の時期になされた説教も検討の材料に加えて然るべきであろう。しかしながら、われわれはそれらの問題に立ち入ることを、あえて避けておきたく思うのである。それ自体で興味あるそれら諸問題の究明は、他の機会にあためて行うことにしたい。いまはシュライエルマツハーがその最も円熟したキリスト論を書きのこした、信仰論第二版に焦点をあてて、彼の論議に注目したいと思うものである。

先ずわれわれはシュライエルマツハーが、キリスト論の概念を構成するに際して、信仰者におけるキリストとの具体的な生身の共同体に、その焦点をあてて論じていることに、注意を払う必要がある。このことは信仰論の本論に先立つ、序論のなか

にすでに示されている。すなわち彼は、「キリスト教は、敬虔の目的論的方角にぞくする唯一神教のありかたである。そして一切が、ナザレのイエスによって成就された救済に関係づけられているという点で、他の唯一神教の信仰のあり方とは本質的に区別される」（パラグラフ一—主旨命題）と述べている。また他の個所では、「キリスト教の信仰命題とは、キリスト教の敬虔な心的状態の理解を、言語で表現したものである」（パラグラフ一五主旨命題）と記されるのである。

さて信仰論の本論において、シュライエルマツハーがそのキリスト論をおいた位置を、全体構成のなかでこの機会に見ておきたいと思う。周知のごとく、信仰論の本論は、敬虔自己意識それ自体を扱う第一部と、敬虔自己意識の対立による規定のもとに展開する第二部とに大別される。さらに後者は、罪の意識の展開を扱う第一面と、恩寵の意識の展開をとりあげる第二面とに分けられる。上記のあわせて三つの大きな段落が、それぞれに、神の属性、世界の状態、人間の自己意識の三段から成る構成で組み立てられている。

シュライエルマツハーは、恩寵の意識の展開を取りあげるに際して、かかる恩寵を意識するキリスト者の状態を叙述すべき場所に、そのキリスト論を位置づけている。すなわち、パラグラフ九一から一二にわたる箇所は、キリストの人格とわざとを論じたパラグラフ九二より一〇五までと、キリスト者の再生と聖化とを論じたパラグラフ一〇六より一二とに分けられ

る。このような構成と配列は、さきに述べたようなキリスト者における、キリストとの具体的な生の共同体に関心をつよくいなく、シュライエルマツハーの立場を端的に示すものであると言えよう。つぎにわれわれはシュライエルマツハーが、キリストの人格およびわざについて如何なる論述を展開しているかを見たいと思う。

キリストの人格についてシュライエルマツハーが、信仰論第二版において論述をまとめているのは、パラグラフ九三から九九である。ここで決定的に重要とみなされてきた、同時に彼のキリスト論の示す特色が端的に示されているところのパラグラフ九三および九四にふれることとしたい。いま、それぞれの主旨命題を以下に示しておく。

パラグラフ九三「新しい共同生活の自己活動が、贖罪者にその根源をもち、彼からのみ発するものとすれば、歴史的个人としての贖罪者は、同時に、原型的であつたに相違ない。すなわち、原型的なものが彼において完全に歴史のとなり、そして、彼のいかなる歴史的瞬間も、同時に原型的なものをつんでいたはずである。」

パラグラフ九四「贖罪者はそれゆえに、人間の本性的同一性によって、すべての人間に等しいのであるが、しかし贖罪者の神意識が不断に強力であるということ——これこそ彼のうちにおける神の本来的な存在であつたのだが——によってすべての人間から区別されている。」<sup>(8)</sup>

二、原型 Urbild の特色は、それが生みだし創造する力をもつことである。単に完全に可能な限り向上を生じさせるのは模範 Vorbild であるが、キリストは模範であるにつきない。模範であり生産的なものを具えている。

三、イエスの属していた人間の生活領域からでなく、創造的な神の行為によって、イエスに固有の霊的内実が説明される。

四、しかしイエスの歴史的人間性と、彼の精神的内実が原型である点とは合一する。イエスの人格的成長は、その人間性と神意識とに何の不均衡も存在し得なかつたことを示す。

五、贖罪者キリストの生涯に、歴史性と原型性<sup>(9)</sup>とが共存する。教会の教理は、その神意識につながるキリストの原型性に根拠づけられる。

#### パラグラフ九四

一、贖罪者キリストは一切の罪悪から自由である。それは彼自身のうち根拠づけられる。したがって、罪はキリストが人間本性と、完全に同一であることを妨げない。

二、キリストに強力な神意識を帰することと、キリストのうち神の存在を付与することとは同一である。

三、イエスは罪にふれることのない方として、人間本性の根源にふれる贖罪のわざをなしたためである。<sup>(10)</sup>

このような内容をもつ原型としてのキリスト論は、そもそも如何なる事柄を述べようとしているのであろうか。ここでわれわれは今いちど、シュライエルマツハーがキリスト論として展

シュライエルマツハーは、一方で歴史的な個人としての贖罪者キリストは原型である(パラグラフ九三)と主張し、他方で、その贖罪者キリストは、人間性との同一を保つが、その神意識の強力さによって、全ての人間から区別されると述べている。とりわけ前者については、かつてハインリッヒ・ショルツがシュライエルマツハーのキリスト論における基礎的なテキストと指摘した箇所でもあり、良く知られているものである。また、ここで原型 Urbild としてのキリスト論が説かれているが、まに言及したカントの場合とはいささか相違することに注意せねばならない。すなわちカントには全く見られなかった、原型の完璧な歴史的实现としてキリストを把握している点が、シュライエルマツハーにおいては前面に出てくるのである。

いまその内容を正確に視野におくために、われわれはここで更に、パラグラフ九三の叙述を見て行きたいと思う。シュライエルマツハーは信仰論の各パラグラフを論じ進めるにあたって、冒頭の主旨命題につづいて、幾つかの節に区分された論述を展開している。ここではそれに従って、内容をまとめて紹介したい。なお同様の趣旨から、後続のパラグラフ九四の内容も要約して記しておくこととする。

#### パラグラフ九三

一、贖罪者キリストは、彼によって創設された共同体生活を成就させることが出来る。またその生涯全体の中に、彼との共同体生活をうちたてるキリスト固有の尊厳が表われている。

開しているのは、外から観察される対象としてではなく、すでに成立した事態の意識としてとらえられた、出来事を叙述するという性格をもつことを銘記すべきである。キリスト論はわれわれの存在において、すでに起つた出来事を展開するという仕方、述べる事が可能なのである。したがって、キリストなしに、キリスト者の新しき生活はあり得ない。このようにキリストの働きは、創造的な力をもち、この点をとらえてシュライエルマツハーは、原型と呼ぶのである。

われわれはシュライエルマツハーの時代には、超自然主義と合理主義の二潮流が、神学的な議論の枠組を規定しており、それがキリスト論においても対立していたことを念頭におきたく思う。具体的に言えば、神人両性論を基本として、実体化され超自然的傾向を依然として強く保持する、伝統的キリスト論が一方において存在していた。他方、イエスは人類の教師であり倫理的模範であることを強調する、合理主義的な啓蒙主義的キリスト論が向い合い対立していた。シュライエルマツハーのキリスト論を両者と折衝させるとき、われわれには彼が双方いずれにも難点を見出し、それらを克服せんと意図していることが明らかとなる。すなわち、伝統的キリスト論に対しては、原型としてのキリストが同時に歴史的人格たり得ることが主張せられていた。また啓蒙主義的キリスト論に対しては、原型としてのキリストはその神意識のゆえに、人と区別されるべき独自の性格を持つことが強調されているのである。<sup>(11)</sup>

このような対決と批判の姿勢を明白にもつ、シュライエルマッハーのキリスト論が、上述の両陣営から激しく攻撃を受けているのは、むしろ当然と言つてよいであろう。たしかに彼の死後にも伝統的な教派神学の側からも、合理主義神学ないしはヘーゲル左派の陣営からも、批判は絶え間なくあびせられていた<sup>(13)</sup>。しかしながら、シュライエルマッハーによって、伝統的教義が単なる拒絶や否定ではなく、近代的な意味において再解釈される糸口が提供されていることを、われわれは見逃してはならないのである。

つぎにシュライエルマッハーが、キリストのわざについて、まとめた論述を行っている。パラグラフ一〇〇から一〇五である。われわれはここで、彼がどのような議論を展開しているかを検討したいと思う。

シュライエルマッハーは、キリストの人格とわざとを、相互に関連させつつ依存し合う主題として扱っている。それが上述した如き伝統的キリスト論と啓蒙主義的キリスト論の両者に対する批判を、背景にして展開されていることは、おのずから明らかであろう。

しかしながら、ここでわれわれはシュライエルマッハーがキリストのわざを論じ展開するにあたって、彼の改革派教会の神学的背景から、キリストの三職能論を採用していることを見出すのである。すなわち、預言者、祭司、王の三職能と共に、祭司にして王、預言者にして王、預言者にして祭司、そしてさら

えずキリストから出ていることである<sup>(17)</sup>。

ここではキリストの支配が常に霊的であり、現在においても未来においても永続することが強調されている。キリストの救済にあずかった者たちが、キリストの支配下におかれつつ、また教会の外に立つこの世の国のもとにあることが述べられている。なおまたここでシュライエルマッハーが正統主義神学で論議されてきた、卑賤と高擧の二身分説に対して批判を表明しているのも、記憶されてよいと思われる。

これまでシュライエルマッハーが信仰論第二版において展開した、キリスト論に焦点をあてつつその主たる内容を叙述してきた。キリスト論がシュライエルマッハーの神学における、重要な核心を形づくっているのと同じく、彼のライフワークとも言ふべき信仰論においてもキリスト論は疑いもなく中心的位置を占めている。したがって、シュライエルマッハー存世時に始まり、一九世紀の全期間をへて二〇世紀八〇年代の今日にいたるまで、彼のキリスト論はさまざまな批判を受けてきたのであ

にこれら三職能すべてをそなえるという、合計七つの変異が正統主義神学で行われてきたことは、シュライエルマッハーの熟知するところであった。彼は信仰論第二版において、それらを全て数えあげている<sup>(14)</sup>。さらにシュライエルマッハーはキリストの三職能論を枠組として採用しつつ、預言者(パラグラフ一〇三)、祭司(パラグラフ一〇四)、王(パラグラフ一〇五)の順序で叙述を展開するのである。そこにはキリストのわざを、預言者、祭司、王の三職能を再解釈することを通して、説明し叙述するさまが描き出されている。いまここにその内容を、簡略ではあるが紹介したいと思う。

パラグラフ一〇三主旨命題「キリストの預言者の職能は、教えること、予言すること、奇跡をなすことにある<sup>(15)</sup>」。

ここではキリストがあらゆる預言の最高峰でありまた終りであることは、キリストにおける神の啓示が、キリストの自己開示と分離するのではなく、つぎることなく充足しているためであると述べられる。つづいて、

パラグラフ一〇四主旨命題「キリストの祭司的職能は、その完全な律法の成就あるいは活動的な従順、その和解をもたらす死あるいは苦難を受けつつの従順、そして父のもとでの信仰者を代表することを含んでいる<sup>(16)</sup>」。

ここにおいてシュライエルマッハーが、正統主義神学で行われてきた積極的従順と消極的従順との複雑な関係を規定する論議を、眼前に行っていることは明らかである。彼はむしろこの

る。いまそれらを検討する余裕を持たないが、われわれはむしろ継続して提出されてきた各種の批判を通して、シュライエルマッハーのキリスト論がきっかけをつくった、或る意味での作用史を見出し得ると思われる。彼の主張し展開した、原型としてのキリスト論の試みが、もちろんそれ自体に弱点ありとして批判を受け続けてきたとしても、伝統的教義の近代的再解釈への糸口を提供した貢献は、忘れ得ぬものとして覚えられるに違いない。

#### (c) ヘルマンとケーラー

最後にわれわれは一九世紀末頃に行われたキリスト論の事例として、ヴィルヘルム・ヘルマンとマルティン・ケーラーに言及したいと思う。ただここでヘルマンを取りあげるに先立って、彼が神学的に深い関わりをもった、アルブレヒト・リッツェルについて、ひとこと触れておく必要がある。とりわけ、そのキリスト論に内在した基本的な主張は、ヘルマンとの関連で特に重要であると思われる。すなわち、リッツェルにとってキリスト論の対象であるべき、歴史的イエスは過去の歴史的人物であると同時に、現在の信仰に働くキリストであることを意味していた。歴史的とは彼の場合、歴史学の対象であると同時に、主体が関わる歴史的対象であり得たのである。言い替えると、歴史批判と価値判断とが結合されて可能となっている。しかしながら一九世紀末に近づくにつれて、このような確信には疑問

や動揺が生じてくる。それはイエスの生涯をどこまで伝記として描き得るかという、福音書研究の進展とも対応している。ヘルマンとケーラーの両名が、まさにこの問題に直面した世代にぞくしていることを、念頭におくことは決して無意味ではないと思われる。

さてヘルマンとケーラーとが、キリスト論とりわけイエスの人格がもつ歴史的意義をめぐって、対照的な立場を明らかにしたのは一九世紀の九〇年代である。ケーラーは一八九二年に、「いわゆる史的イエスと歴史的・聖書のキリスト」を公けにしたが、それは少し以前に発表された、ヘルマンの著作「キリスト者の神との交わり——ルターに従って叙述された——」(一八八六年)を意識しつつ議論が進められている。ヘルマンもまた同じ一八九二年に、「われわれの信仰の根拠たる、歴史的キリスト」を発表して、ケーラーの立場との相違を明らかにしたのである。<sup>(19)</sup>

ここにごく簡単に双方の主張をまとめてみたい。先ずヘルマンは信仰の根拠と内容を区別すべきであるとの立場をとる。信仰の根拠はイエスの歴史的事実にあらわされた神の啓示であり、客観性をもつ。信仰を存続させるのはイエスその人の力の感化に外ならぬ。これに対して信仰の内容は、信する者のうちに生ずる主観的なものである。聖書も教義も信仰の内容を記すのであるが、そこでは信仰から信仰へと至らしめられる道がある。イエスの内的生 *das innere Leben Jesu* が信する者の現

実となるときに、信仰の内容は信仰者の生きる根拠として働き、彼を自由な責任のある存在とする。このようなヘルマンの主張に対して、ケーラーは次のような立場を明らかにするのである。われわれがイエスに接する道は、聖書の信仰をはなれてはあり得ない。新約聖書は復活の信仰をあたえられた、弟子たちの証言である。したがって使徒たちによって宣教されたケリユグマの主体は、復活のキリスト自身である。キリスト論はイエスの人格的感化からではなく、使徒たちの復活信仰から出発すべきである。

われわれは単純にケーラーを保守的な聖書主義者と解することは当たらないであろう。むしろヘルマンもケーラーも、信仰体験の場として歴史をとらえている点では、共通面をもつことを忘れてはならないと思う。しかしながら体験の解釈では、両者は正面から対立することになる。すなわち、ヘルマンはキリストに出会う信仰者の主体面を重視し、ケーラーは十字架と復活の聖書のキリストという客体面を強調するのである。

われわれはヘルマンとケーラーのいずれかに軍配をあげることはしないが、ここで論争点として浮び上った事柄は、今世紀神学におけるキリスト論のうえにながく痕跡をどこもめている点を、記憶すべきであろうと思う。

### 評価と批判

われわれは(1)と(2)これまでの叙述をよりかえりつつ、(1)と(2)

かく評価と批判とを書き加えたい。近代神学のキリスト論は、イエスの人間性と人間の只中に生きる姿とに関心をもつ近代人の問題意識に触れつつ、伝統的キリスト論を解釈し事柄を神学的に明らかにする課題をたすむべく努めてきたと言えよう。そこではキリスト論の基礎的な問題は、たしかに軽視されてはいないが、しかし同時に近代における神学的な解答が、最終的に出されたとは見えないものであった。むしろ今世紀の議論につながる問題の発端が見られるべきであらう。それ自体複雑で困難な探究の跡を示すのであろう。

### 注

- (1) 単なる理性の限界内における宗教、第二篇 第一節、①入格代り、その著の原理の理念、その要諦、その Immanuel Kant, *Werke in zehn Bände*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 7, Darmstadt, 1971, S. 712-714. 参照。
- (2) 前掲書、第二篇、第一章、②の「理性の客観的実在性」の論議、その要諦、Immanuel Kant, 前掲書、S. 714-719. 参照。S. 716f. 参照。
- (3) M. Redeker, *Schleiermacher, Leben und Werk* (1768 bis 1834), Berlin, 1968, S. 11f. 参照。
- (4) D. Lange, *Historischer Jesus oder mystischer Christus, Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß*, Gütersloh, 1975, S. 21-172, bes. S. 21. 参照。
- (5) 入格代り、E. Hirsch, *Schleiermachers Christungslehre, Drei Studien*, Gütersloh, 1968. 参照。
- (6) Fr. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube nach den*

- (7) *Grundsätzen der Evangelischen Kirche in Zusammenhang dargestellt*, hrsg. von M. Redeker, Berlin, 1960, Bd. 1, S. 74. 参照。S. 105. 46の引用。(以後、GL<sup>2</sup> Redeker 省略)
- (8) 詳細は、高森昭「ミコライヘルマンの信仰論第一版および第二版について——その成立、構成、内容に関する考察——」『神学研究』第三〇号、一九八二年、六七—九三頁、とくに七四—七九頁を参照された。
- (9) 引用した翻訳は、現代キリスト教思想叢書「ヘルマン・カント・リンネ」白水社、1948。参照。GL<sup>2</sup> Redeker, Bd. 2, Berlin, 1960, S. 34. 参照。S. 43. 参照。
- (10) H. Scholz, *Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, Ein Beitrag zum Verständnis der Schleiermacherschen Theologie*, Tübingen, 1911<sup>2</sup>, S. 194. Anm. 3. 参照。
- (11) GL<sup>2</sup> Redeker Bd. 2, S. 34-43. 参照。
- (12) GL<sup>2</sup> Redeker Bd. 2, S. 43-48. 参照。
- (13) ヘルマン・カントの「キリスト教の歴史」U. Gerber, *Christologische Entwurfe, Ein Arbeitsbuch*, Bd. 1: *Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie*, Zürich, 1970, S. 134-154. 参照。S. 148. 参照。H. Gerdes, *Anmerkung zur Christologie der Glaubenslehre Schleiermachers*, hrsg. von J. Ringleben, NZSTHR 25 (1983), S. 112-125. 参照。
- (14) ヘルマン・カントの「キリスト教の歴史」U. Gerber, 前掲書、S. 144-148. 参照。
- (15) GL<sup>2</sup> Redeker, Bd. 2, S. 105-108, bes. S. 107f. 参照。
- (16) GL<sup>2</sup> Redeker, Bd. 2, S. 108. 46の引用。
- (17) GL<sup>2</sup> Redeker, Bd. 2, S. 118. 46の引用。
- (18) GL<sup>2</sup> Redeker, Bd. 2, S. 136. 46の引用。
- (19) ケーラー M. Kahler の著作「現代キリスト教思想叢書」

「トレルチ・ケラー・ヘルマン」、森田訳、白水社、一九七四年、邦訳が収められているので、併せて参照して頂けると幸いです。

(5) W. Herrmann, *Schriften zur Grundlegung der Theologie* Teil I, München, 1966, S. 149-185 に収録。

## イエス・キリストの仲保者性についての一考察

——滝沢、バルト、ヘーゲルに於て——

上 田 光 正

本論文が扱う主題の一部については、既に寺園の立派な研究がある。本論文は、この寺園論文の上に立ち、更に一步を進めんとするものである。

### 一 滝沢克己のキリスト論

(1) 滝沢のキリスト論を要約すれば、彼は、神・人の第一義的接触（「インマヌエル」と、その徴乃至映しとしての第二義的接触（人間イエス）との、本質的区別（乃至は実在的区別、*distinctio realis* と言ってもよい）の重要性を強調した、と言える。この場合、神・人の第一義的接触とは「神の子が人の子に不可逆的な仕方不可分に、しかし同一化を排除しつつ、関係すること」であり、字義通りに、「『神われらとともに存す』（インマヌエル）という、絶対無償の恵み」である。そして、これこそは、彼によれば、「イエスという一人の人の、この一つの全人格の、深く隠れた核心」であり、彼の言うところの

「ザッヘ（*Sache*）そのもの」である。これは、謂わば歴史の裏面に在るところの永遠的な真理・事実であり、そしてそれによって、人間イエスのみならず、全ゆる人、全ての被造物が存在する、とされる。

これに反して、神・人の第二義的接触とは、その表現、徴（*Zeichen*）、乃至はそれへの応答であり、歴史の表面に生きるイエス、その他の人々の本質を成す。従って、滝沢は、「イエスにおいて神が人と成ったというのは、第一の意義の接触に基づいて第二の意義の真実の接触が発生したこと」であり、被造物として、完全な創造者の表現が生成したこと<sup>(6)</sup>、と述べる。

それ故、滝沢にとっては「唯一人のイエス・キリスト自身における永遠の神の子それ自身と人としての神の子との（関係と）区別を、したがってまた人としての神の子の基準的形態としてのイエスの本質と、イエスの歴史的・事実的な生成・持続・消滅・再生の過程との（関係と）区別を、理論的・体系的に明