HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	トレルチの神学論 ： 再評価のための一考察
著者	安酸，敏眞
引用	北海学園大学人文論集，33：1-37
発行日	2006-03-20

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

トレルチの神学論
―― 再評価のための一考察[1] ――

安　酸　敏　眞

はじめに

21世紀のキリスト教神学は，いかなる方向に向かうのであろうか。これに関して予想はまったく立たないが，カトリック，プロテスタント，正教の別を問わず，現代世界にかつてのような傑出した神学者がいないことはたしかである。そういうなかで，シュライエルマッハーからトレルチにいたる19世紀の自由主義神学を見直す動きが，ドイツ語圏ではかなり顕著になってきている。前世紀の80年代にトレルチに関する学位論文を書き上げた筆者は，その後他の研究テーマに集中的に取り組んできたため，トレルチ研究からは久しく遠ざかっていた。しかし昨今の神学・哲学・宗教学の状況に鑑み，トレルチをもう一度新しい光のもとで再検討すべきであると考えるようになった。そこで本稿では，トレルチの神学論ないし学問体系論を，もう一度検討し直してみようと思う。

1．トレルチ・リバイバルの意味するもの

弁証法神学が一世を風靡していた期間，エルンスト・トレルチ（Ernst

---

[1] 本稿は，2005年12月19日～23日に京都大学大学院において行なった一連の集中講義のなかの，初日の講義に基づいている。そのため，既存の論文と重複する箇所が少なからずあるが，その場合でもすべて現在の視点から書き直してある。

Troeltsch, 1865-1923）の思想はバルトやブルトマンの神学によって覆い隠され，それは「過ぎ去ったもの」として「実際的に禁止されていた」[2]。しかし弁証法神学に翳りが生じた1960年代以降，トレルチについての研究は日増しに盛んになってきている。リチャード・ニーバーは1960年代の初めに，「だが，この蝕が過ぎ去りつつあり，神学においても，宗教社会学においても，歴史学においても，トレルチの方法と確信がふたたび有効になる兆候が存在する」[3]と述べたが，「トレルチ・リバイバル」[4]はいまや現実のものとなっている。1981年にドイツで「エルンスト・トレルチ協会」(Ernst-Troeltsch-Gesellschaft)が組織され，そこが主催する国際学会もすでに8回を数えているし，シリーズ『トレルチ研究』*Troeltsch-Studien* は12巻まで，会誌『エルンスト・トレルチ協会報告』*Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* も17号まで刊行されている。それだけでなく，全20巻の新しい校訂版『エルンスト・トレルチ批判的全集』*Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe*（略称KGA）も着々と刊行されつつある。

トレルチの著作や思想が今日このようにアクチュアリティを獲得してきた背景には，1960年以降における急激かつ大規模な社会的状況の変化と，それに対応する神学的・思想的状況の変化がある。それは，世俗化のいっそうの進展，多元主義的状況の現出，急速なグローバリゼーションとそれに伴う世界のボーダーレス化，などによって特徴づけられるであろう。これによって，西洋の文化・社会を宗教的・形而上学的・倫理的に支え続けてきた伝統的キリスト教が相対化されただけでなく，およそ真理・価値・

---

[2] James Luther Adams, Foreword to *Crisis in Consciousness*, by Robert J. Rubanowice (Tallahassee: University Press of Florida, 1982), ix.

[3] H. Richard Niebuhr, Introduction to *The Social Teaching of the Christian Churches*, by Ernst Troeltsch, trans. Olive Wyon (New York: Harper & Brothers, 1960; reprint ed., Chicago: University of Chicago Press, 1976), 11.

[4] Cf. James Luther Adams, "Why the Troeltsch Revival?," *The Unitarian Universalist Christian* 29 (1974): 5.

規範といったものが相対化され，価値相対主義あるいはニヒリズムが現代世界に蔓延しだしている。伝統的キリスト教のエートスと，極度に世俗化が進んだ現代世界の価値観の間には，深刻な齟齬・断絶が横たわっている。この問題の重大性をいち早く察知し，神学者の資格でそれに全身全霊の情熱を傾けて取り組んだのが，ほかならぬトレルチであったことが，今日のトレルチ・リバイバルの最大の要因といってよい。前世紀の初頭にトレルチが先駆けて取り組んだ課題は，今日より尖鋭化したかたちでわれわれに提起されている。それは，トレルチが「キリスト教の絶対性と宗教史」というかたちで提起した問題や，また最晩年の彼がそれをめぐって文字通り死闘を繰り広げた「歴史主義」の問題と，根底においては深く通底している。

例えば，バルトがトレルチの神学をもってしては，「われわれが比較的安心して歩んでいた袋小路においても，いまやわれわれはもはや先には進めないという気持」[5]を懐き，「彼においては，新プロテスタンティズムの神学一般が……暗礁に乗り上げ，或いは泥沼に陥るものだということは，明白である。そのような運命を共にすることが出来ないために，われわれは，今世紀の十年代の終りに，この船から脱出したのであった」[6]というとき，この主張には一定の正当性が認められるであろう。バルトは『ローマ書講解』第2版（1919）において，近代自由主義神学の《人間中心主義》への傾斜を痛切に批判し，キルケゴールの顰みに倣って，神と人間との間の「無限の質的差異」（der unendliche qualitative Unterschied）を全面的に主張した。

もしわたしが「体系」をもっているとすれば，それはキルケゴールが時

---

[5] Karl Barth, *Die Theologie und die Kirche*. Gesammelte Vorträge II (München: Chr. Kaiser Verlag, 1928), 8.

[6] Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*. IV/1 (Zürich: Theologischer Verlag, 1954), 427.

と永遠の「無限の質的差異」といったことを，その否定的，肯定的意味においてできるだけしっかりと見つめることである。「神は天にあり，汝は地上にいる」。この神のこの人間に対する関係，この人間のこの神に対する関係が，わたしにとっては，聖書の主題であると同時に哲学の全体である。哲学者たちは，この人間の認識の危機を根源と名づけ，聖書はこの十字路にイエス・キリストを見る[7]。

バルトは，キリストの復活の光のもとで人間の現実を捉えるべきことを力説し，信仰にとって破壊的な作用を及ぼす近代的な歴史的＝批判的方法を，神学から一掃しようと苦心した。彼がオーファベックの「原歴史」やキルケゴールの「質的弁証法」を援用して主張したことは，人間に対する神の絶対的主権性ということである。神学は「聖書において証言され，教会において主として告白されているイエス・キリスト」に集中すべきであり，近代自由主義神学のように，三位一体の神ならびに神人キリストの極の傍らに，いかなる仕方であれ，それと並存する人間的な極を措定してはならないというのである。なるほど魅力的な神学的主張ではあるが，しかしトレルチ的な神学の行き方を全面的に拒絶して，別の方向に神学の生存の道を求めた弁証法神学が，もしトレルチが取り組んだ問題に本質的な解決を与えたのであれば，間違いなく今日の西洋キリスト教の凋落はなかったはずである。バルト神学やブルトマン神学が活況を呈した後に，再びシュライエルマッハーやトレルチの神学が注目を浴びているのは，いわゆる弁証法神学なるものが本質的な問題解決を与えなかったことの証左であると同時に，シュライエルマッハーからトレルチにいたる自由主義的な学問的神学が，一定の真理契機を有しているからにほかならない。

近代自由主義神学に立ち返ってみると，シュライエルマッハーからトレルチにいたる新プロテスタンティズムの神学は，バルトが批判するように，

---

[7] Karl Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl. (München: Chr. Kaiser Verlag, 1922), XII.

たしかに「一つの中心点をもった円」ではなく，「二つの焦点をもった楕円」[8]のような構造をもっている。シュライエルマッハーは，キリスト教信仰と近代文化との間に「永遠の契約」（ein ewiger Vertrag）[9]を打ち立てることを神学の主要課題と見なしたし，トレルチも「世俗的教養と宗教的真理との共存」（das Zusammenbestehen einer weltlichen Bildung mit der religiösen Wahrheit）を，「教義学の本来的な根本的な問い」（die eigentliche Cardinalfrage der Dogmatik）として捉えた[10]。トレルチにとって神学の課題は，「伝統をさらに伝承することや護教論といった単純な課題」ではなく，「現代の精神的ならびに宗教的な生に定位するという課題」（Aufgabe der Orientierung im geistigen und religiösen Leben der Gegenwart）[11]であった。「専門的な神学領域の諸問題を論ずること」は，世俗的文献との「対決」に比較すれば，いわば「無害な秘密結社的な慰みごと」（ein harmloses Konventikelvergnügen）か，「火の手が上がっている家の中での子どもの喧嘩」（ein Kinderzank im brennenden Hause）のようなものであった[12]。彼によれば，「あらゆる陰翳の神学にとって肝要なことは，神，世界，人間について神学が説く倫理的・宗教的な観念全体が，われわれの視野に入ってきた新しい事実群と共存することができるかどうか，あ

---

[8] Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 5. Aufl. (Zürich: Theologischer Verlag, 1981), 415-418.

[9] Hermann Mulert (Hrsg.), *Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke* (Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1908), 40.

[10] Ernst Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie* (Göttingen: Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht, 1891), 3.

[11] Ernst Troeltsch, "Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1912), 227 Anm. 11.

[12] Ibid., 238.

るいはもし両者を結びつけることができないとすれば，そのことはわれわれを別の世界観の獲得へと，つまり新しい宗教を待望することへと，前方へ駆り立てざるを得ないのかどうか，ということである」[13]。

このように，シュライエルマッハーからトレルチにいたる近代自由主義神学は，例外なく「近代的なキリスト教」ということを標榜し，おしなべて「キリスト教信仰 vs. 近代的文化」という図式で神学の課題を設定してきた。バルトはかかる二焦点的図式で神学の課題を設定することを拒絶したが，かつてニーバーがバルトとの論争において，「われわれは人間であって神ではない（We Are Men and Not God)」[14] と反論したように，われわれは人間であり神ではないのであるから，神学は「旅人の神学」(theologia viatorum) であることは避け得ず，そのかぎりではどうしても人間的な極を排除することはできないであろう。弁証法神学の陣営の中から，やがてブルトマンが「非神話化論」を唱えるが，これは明らかに福音と現代人の科学的世界観との間の架橋をめざすもので，その意味では近代自由主義神学の延長線上にあるし，同時代人としてバルトと併走するティリッヒの「相関の方法」も，「キリスト教信仰 vs. 近代的文化」という図式を保持している。それゆえ，バルトの近代自由主義神学批判のなかにいかに重大な真理契機を見いだそうとも，われわれは新プロテスタンティズムに自覚的に立脚した神学，すなわちバルトが「文化プロテスタンティズム」(Kultur-protestantismus) と揶揄した，シュライエルマッハーからトレルチにいたる神学的伝統を，もう一度しっかり捉え直すべきであると思う。

周知のように，トレルチは勝義の《近代》は18世紀の啓蒙主義に始まると説き，そこから「古プロテスタンティズム」と「新プロテスタンティズム」を峻別したが，このテーゼは，「キリスト教の将来形成」(Zukunftsge-

---

[13] Ibid., 239.

[14] Reinhold Niebuhr, "We Are Men and Not God," *The Christian Century* (October 27, 1948), 1138.

staltung des Christentums)[15]，つまり近代世界の現実と正面から取り組むことのできる「新しいキリスト教」の形成へと，彼を駆り立てた。それが彼のいう「《自由な》キリスト教」(ein »freies« Christentum)[16]である。トレルチはキリスト教の将来に危機感を覚え，それを回避するためには，近代世界に即応した「真に近代的なキリスト教」の形成が至上命題であると考えた。しかし彼が従来の自由主義神学者たちと異なっていたのは，キリスト教信仰と近代的文化との間の原理的対立を鋭敏に見抜いていたことである。にもかかわらず，トレルチはキリスト教信仰と近代的文化との調停という容易ならざる課題を我が身に引き受けた。それは近代化のプロセスは不可逆的であり，二元論的世界観，超自然主義，他律的倫理などに立脚した伝統的なキリスト教と，科学的思考，内在主義，自律性などによって特徴づけられる近代世界との間の「世界観戦争」は，リッチュル学派のような姑息な手段を用いて回避することができない，と判断したからにほかならない。トインビー的用語を援用して言えば，近代的プロテスタントの神学者として，彼は新しい時代が突きつけてきた重大な「挑戦（チャレンジ）」に対して，身を賭して「応戦（レスポンス）」しようとしたのである。

2．トレルチ神学の学際性

われわれはさきにバルトのトレルチ批判について見たが，従来，神学者たちがトレルチに押してきた烙印は，ほぼ次のようなものである。すなわち，「自由主義神学の偉大なアポレティカー」[17]たるトレルチは，神学的野蛮

---

[15] Ernst Troeltsch, “Die Zukuknftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie,” in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 860.

[16] Ibid., 839.

[17] Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. 1, 7. Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1977), 2.

主義に陥り，神学を行き止まりの袋小路へと導いた。神学は彼の歩んだ道に沿ってはもはやいかなる前進も遂げることができないと[18]。パウル・ティリッヒは，弁証法神学者たちと異なり，トレルチの衣鉢を継ぐ志をもっていたが，彼のトレルチ観も必ずしも全面的に肯定的なものではない。ティリッヒはトレルチを「あらゆる将来の建設に対する否定的な前提」[19]と見なしたが，この言葉を肯定的な意味で捉えるべきか，それとも否定的意味で捉えるべきか，解釈者の間でも意見が分かれる。いずれにせよ，ここには肯定と否定の両契機が含まれている。「エルンスト・トレルチ――精神史的見地からする評価の試み――」(1924)におけるティリッヒのトレルチ評価も同様である。曰く，

> 制約されたもののうちに，無制約的なるものを見出そうとする最後のすさまじいまでの奮闘においても，トレルチが念願を達しえなかったということは，彼の終生の研究課題のもつ悲劇である。たしかにそれは，彼の世代の最も偉大なる人びとの悲劇であるといえよう。いずれにせよ，これが彼の戦いであり，彼の結局の挫折は，ずたずたに破れた誤れる絶対性のうちに，あるいは相対性のぬるま湯にぬくぬくとしている人たちすべての著作以上に，われわれにとって，また将来にとっても，はるかにより重要な意味をもつ。彼がそのうちにあった，生と思惟との絶対的緊張，無制約的なるものと制約されたものとの緊張によって，彼は，かの人たちのはるかにおよばぬ高みにあげられ，彼の失敗は，かの人たちの成功より偉大であり，実り豊かなのである[20]。

---

[18] Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. III/3 (Zürich: Theologischer Verlag, 1950), 113.

[19] Paul Tillich, "Zum Tode von Ernst Troeltsch," *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Renate Albrecht, Bd. 12, *Begegnungen* (Stuttgart: Evangelischer Verlagwerk, 1971), 175.

[20] Paul Tillich, "Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen

ここでティリッヒは，「挫折」(Niederlage)，「失敗」(Mißlingen) という表現を用い，またトレルチの畢生の学問的営為の「悲劇」(Tragik) について語っているが，ティリッヒの場合には，そこから連想される否定的なトレルチ像は，他方でその偉大さについての賞讃によってバランスが保たれている。ところがティリッヒ以降，70年代中葉くらいまでのプロテスタント神学においては，一面的に否定的なトレルチ像が支配的となる。

アルトハウスの弟子のボーデンシュタインは，『歴史主義の凋落 ── エルンスト・トレルチの発展過程 ──』(1959) と題するモノグラフを著し，トレルチの神学的・哲学的発展を「彼のキリスト教的・神学的確信が消失していく」[21] 漸進的な過程であると解釈した。彼の結論は，「トレルチは座礁してしまった神学者である」(Troeltsch ist ein gescheiterter Theologe)[22] というものである。ゴットホルト・ミューラーは，「トレルチにおける教義学の自己解体」について語り，彼の立場は「もはや決して神学的ではなく，哲学の中へとますます深く滑り込むもの」であるとして，トレルチを厳しく断罪した[23]。同年，アメリカのトレルチ研究者のベンジャミン・A・ライストは，『参与の神学試論 ── エルンスト・トレルチ研究 ──』(1966) を上梓し，その書において組織神学者としてのトレルチについて否定的な結論をひき出した。すなわち，「トレルチの神学の崩壊（コラプス）からは多くの学ぶべきことがある」としても，彼の神学は，端的に「失敗」し「崩壊」したのであると[24]。

以上のようなトレルチ批判にはそれなりの根拠があるとしても，それら

Würdigung," *Gesammelte Werke*, Bd. 12, 173.

[21] Walter Bodenstein. *Neige des Historismus. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1959), 209.

[22] Ibid., 207.

[23] Gotthold Müller, "Die Selbstauflösung der Dogmatik bei Ernst Troeltsch," *Theologische Zeitschrift* 22 (Basel, 1966), 334-346.

[24] Benjamin A. Reist. *Towards a Theology of Involvement. A Study of Ernst Troeltsch* (London: STM Press, 1966), 201.

はトレルチ神学の内在的批判であるよりは，むしろ批判者たちが暗黙裡に前提している特定の神学的立場からなされた，外在的批判という性格が強い。これらの神学者たちは学としての神学の特殊性・啓示性を一様に前提しているが，むしろそのような前提が問題化してきていることに，現代の神学の困窮があるのであり，トレルチ神学の出発点も実はそこにあったのである。キリスト教啓示の超自然主義的な排他的絶対性からスタートするのではなく，キリスト教を宗教史の中に位置づけて考察し，比較宗教的にキリスト教の規範性を弁証しようとするトレルチの「宗教史的神学」の構想は，やがて狭い「神学的思惟」から解放されて，「普遍史的思惟方法」へとその「視野」を拡大していくことになる[25]。その結果，トレルチの学問的営為は，神学，宗教哲学，宗教社会学，精神史・文化史，倫理学，歴史哲学をカバーするものになり，誰の目から見ても従来の神学の境界線を大きく踏み越えていく。その最も顕著な現れは，1914年にトレルチがハイデルベルク大学の神学部教授を辞して，帝都ベルリン大学の哲学部教授に就任したことである。ボーデンシュタインは，トレルチがハイデルベルク大学神学教授からベルリン大学哲学教授へと鞍替えしたことを，トレルチ神学の自己解体に対する外的表徴と見なしたが，われわれがやがて明らかにするように，このような見方は間違いである[26]。

---

[25] Ernst Troeltsch, *Die Sozialphilosophie des Christentums* (Zürich: Verlag Seldwyla, 1922), 25 Anm. 1.

[26] これに関してはバルトにも大いに責任がある。Karl Barth, "Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert," in *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte.* Bd. 2 (Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1975), 574. 尚，トレルチのベルリン大学招聘に関しては，古いところではプレッツェルが重要な情報を提供している。Ulrich Pretzel, "Ernst Troeltschs Berufung an die Berliner Universität," in *Studium Berolinense. Aufsätze und Beiträge zu Problemen der Wissenschaft und zur Geschichte der Friedrich-Wilhelm Universität zu Berlin* (Berlin: Walter de Gruyter, 1960), 507-514. これ以外に，近時は

トレルチは神学者であったと同時に，最初から並々ならぬ哲学的才能を発揮しており，すでに1910年からハイデルベルク大学でも，神学部のほかに哲学部でも教鞭を執っている[27]。実際，トレルチは最初から哲学と深く関わりをもっており[28]，ヴィンデルバント，ジンメル，マックス・ウェーバー，イェリネックなどとの交友関係を想起するだけでも，彼の神学が学際的であり，その思想が重層的・複合的であったことは明らかである[29]。「哲学と神学に対するトレルチの二重の関心」（Troeltschs Doppelinteresse für Philosophie und Theologie）[30]と，それに由来する彼の思想の学際性・重層性・複合性を念頭に入れたとき，それ自体の内部における思想発展について語ることは可能でもあっても，神学，宗教哲学，宗教社会学，精神史・文化史，倫理学，歴史哲学，といったトレルチの専門研究領域を時間の前

Volker Gerhardt, Reinhard Mehring, und Jana Rindert, *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie* (Berlin: Akademie Verlag, 1999), 217-221 に詳しい経緯が記されている。

[27] Friedrich Wilhelm Graf und Hartmut Ruddies, "Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht," in *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, herausgegeben von Josef Speck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 130; cf. Hans-Georg Drescher, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 185.

[28] 1887年，当時ゲッティンゲン大学の神学部生であったトレルチがヘルマン・ロッツェに関する懸賞論文に応募して最優秀賞を獲得した事実は，「哲学と神学に対するトレルチの二重の関心」を裏づけるものである。Horst Renz, "Eine unbekannte Preisarbeit über Lotze," in *Troeltsch-Studien. Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte*, herausgegeben von Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982), 33-47.

[29] この点は，邦訳『トレルチ著作集』第4巻（ヨルダン社，1980年）の「解説あとがき」にて，訳者の近藤勝彦氏がきわめて適切に指摘している。

[30] Drescher, *Ernst Troeltsch*, 216.

後関係に配列したり，ましてや彼の思想発展の全体を《神学》から《歴史哲学》へと向かう神学の自己解体の過程として捉えたりすることは，まったく事態にそぐわない研究者自身の先入見に囚われた見方であるといってよい。

パネンベルクは，このようなトレルチをつかまえて，「エルンスト・トレルチの精神科学的な神学の基礎づけ」について語っている。彼の見方では，トレルチはキリスト教を普遍的宗教史の中に，神学を普遍的学問の中に位置づけることによって，宗教の自立性を擁護しつつ神学を普遍的な《精神科学》(Geisteswissenschaft)として再建しようとしたというのである[31]。近時はフリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフやハルトムート・ルディースが，トレルチの学問構想全体を「キリスト教の《文化科学》としての神学」(Theologie als »Kulturwissenschaft« des Christentums) として捉えている[32]。「精神科学」として捉えるか，それとも「文化科学」として捉えるかは，ディルタイとリッカートの学問論の相違にも関わる重要な問題を含んでおり，より掘り下げた考察が必要となるが[33]，いずれにせよトレルチ

---

[31] Cf. Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), esp., 105-117.

[32] Friedrich Wilhelm Graf und Hartmut Ruddies, "Religiöser Historismus. Ernst Troeltsch (1865-1923)," in *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf, Bd. 2, Teil 2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1993), 295-335.

[33] 詳しい議論は別の機会に譲らざるを得ないが，「精神科学」と「文化科学」の相違は，大まかには次のように言えるであろう。「精神科学」(Gesiteswissenschaft) というのは，もともとはJ. S. ミルのmoral sciencesのドイツ語訳であると言われているが，ディルタイは自然科学に対して，歴史的・社会的現実を対象とする科学 ── すなわち，一般歴史学や，言語，宗教，芸術，社会などに関する科学 ── を「精神科学」と呼び，その方法的基礎は精神生活を追体験し了解する解釈学的哲学にあるとした。これに対してリッカートは，「精神」なる語は何よりもまず心的なる存在を連想させるので，方法上の

の学問体系は，ディルタイや西南学派（ヴィンデルバントやリッカート）と噛み合う議論の地平で形成されたもので，最初から狭い神学の枠を越えている。だが，その中心に位置しているのがやはり神学であるのは，われわれがやがて見るように，彼の学問論がシュライエルマッハーの神学綱要を手本にしていることからもわかる。

3．歴史と形而上学

トレルチの学問体系は，神学，宗教哲学，宗教社会学，精神史・文化史，倫理学，歴史哲学を包摂するものであるが，彼の研究活動全体の多様性・錯綜性に照らして，これらを神学という枠組のもとに，一貫性をもったものとして包括的に捉えることは，果して可能なのであろうか。この問いに答えるためには，生涯にわたってトレルチの研究活動を規定し駆り立てた根本問題が何であったかを知らなければならない。

トレルチ自身が彼の死の直前に告白しているように，彼の研究活動をその青年時代の最初期から規定し，生涯にわたって彼を駆り立てた中心的問題とは，歴史的に思惟することと，真理や価値を規範として定立すること，この鋭く相対立・衝突する二つの思惟を，いかに調停して統一へともたらすかという，すぐれて近代的な問題であった[34]。曰く，

曖昧や混乱の原因になりかねないと考える。リッカートによれば，ディルタイが「精神科学」と名づける諸学科は，けっして単に心や心理的諸現象を探究しようとするのではなく，意味にみちた価値関係的文化を叙述するものである以上，むしろこれは「文化科学」と呼ばれるべきであるという。そこでリッカートは，対象を「一般化的」(generalisierend)に考察して，普遍的法則を明らかにしようとする自然科学に対して，事物を「個性化的」(individualisierend) に考察して，その歴史的一回性と個別性を叙述しようとする科学を，「文化科学」と名づけるのである。

[34] Ersnt Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924), 63-64.

頭の中で考えられたのではなく，実際に身をもって体験したこの衝突から，結局のところ，わたしの学問上の問題設定全体が起こってきた。

しかしこの衝突は，決して純粋に個人的な，偶然的な体験であったのではない。むしろそれは，時代と発展とのうちに潜んでいた近代世界の普遍的な死活問題が，わたしの意識に立ち上ってきた個人的な形式だったのである[35]。

ここから明らかなように，トレルチ畢生の根本問題は，《歴史と規範》という問題であり，それは歴史主義，すなわち「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」，によって惹き起こされた，近代後期ならびに現代の死活問題である。初期トレルチにおける「歴史と形而上学」という問題設定は，この根本問題がとったひとつの形態であるが，驚くべきことにこの主題は，最晩年の『歴史主義とその諸問題』の根底に潜んでいる中心テーマなのである。『私の著書』の中でトレルチが述べているように，《歴史》と《形而上学》は，もとから同時にかつ連関し合った仕方で，トレルチを魅了した二つの興味津津たる問題であり，彼の時代には神学こそがこの両者を扱うに相応しい学問だったのである[36]。さしあたり初期のトレルチは，神学にとって死活と彼が考えたこの問題を，シュライエルマッハーとヘーゲルに従って，「歴史の形而上学」(Metaphysik der Geschichte) を発展させることで解決しようとしたが[37]，トレルチのこの発端は，彼が新カント学派の先験論やマックス・ウェーバーの社会学，更に歴史哲学に関する諸理論の洗礼を受けた後も，その根本においては保持され続けている。ある意味ではシュライエルマッハーとヘーゲ

---

[35] Ibid., 64.

[36] Ernst Troeltsch, "Meine Bücher," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, herausgegeben von Hans Baron (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1925), 4. 荒木康彦訳『私の著書』(創元社，1982年)，6頁。

[37] Ernst Troeltsch, "Geschichte und Metaphysik," *ZThK* 8 (1898), 1-69.

ルの影響は，トレルチ神学の深層を形づくるものとして，最晩年にいたるまで及んでいる。トレルチがドイツ・イデアリスムスの神学者であると見なされるゆえんである。

ところで，トレルチの場合には形而上学といっても，それによって意味されているのは，ヘーゲル的な絶対的形而上学ではなく，「歴史の形而上学」，「人間精神の形而上学」という名辞からもわかるように，歴史（人間の精神現象）という経験的事実から帰納的に遡及される「下から」の形而上学であり，実践的な宗教的生活に基礎と目標を与えるものとして要請されていることに注意する必要がある。そこにトレルチ思想の不明確さの最大の原因もある。かつてティリッヒは，トレルチの形而上学に関して次のように批判したが，彼の不満はまさにこの点に関係している。

トレルチが，合理主義と現象学とに対立させてうちだした動的真理思想を，論敵たちが相対主義として，またそれに必然的に伴う真理思想の自己廃棄としてとらえ，非難するのは理解するにかたくない。この点は事実，トレルチの防備が十分でないところである。しかも十分でなかったということは，プロテスタント的義認論を拠りどころとすることによって導かれるはずの地点，つまり絶対的なものに向けられた本来の歴史形而上学にまで超え出るという冒険を，結局のところ，トレルチはなしえなかったからである。トレルチが，何か形而上学というものに対して恐れを抱いていたというわけではない。彼は，ライプニッツとマールブランシュによって教示された無限なる精神と有限なる精神との同一性を信ずるとあからさまに告白しているのである。しかし彼の揚合は，それは結局のところ単なる認識論的帰結であって，けっして形而上学的態度ではない。歴史過程において「神的理念への信仰が付加さるべき必然性」について彼が語るとき，そのような定式において明らかになることは，形而上学的なるものは，彼においては二義的なものでしかないということである。しかし形而上学的なるものは，けっして「付加」ではなく，基底であるか，しからずんば無であるかのいずれかである。しかも，

それが欠けるなら，建物全体が空中楼閣となってしまうのである[38]。

われわれはティリッヒの批判を正当なものと認めるが，いずれにせよ，トレルチにとって歴史の問題の解決として，究極的にはつねに，形而上学的なものが要請され，ある種の神思想が背景にあることは否定できない。トレルチは現在的文化総合のプログラムを遂行する際に，「一つの形而上学的な信仰」[39]を前提しているが，それは「決して概念的に汲み尽くすことのできない神的な意志の創造的生命活動」[40]を信じる信仰であるという。ここで暗示されているのは，彼の宗教哲学の基礎にある「エネルギッシュな有神論」(ein energischer Theismus)[41]にほかならない。トレルチは遺稿『信仰論』において，「意志と本質としての神」(Gott als Wille und Wesen)について語っているが，彼によれば「全能の創造的意志」としての神は，同時に「永遠的本質」でもあるという[42]。トレルチの形而上学は，このような意志と本質という二重性をもった神に対するキリスト教信仰を背景としている。恩師のグスタフ・クラースや，ヘルマン・ロッツェ，ルドルフ・オイケンなどから受け継いだ形而上学的思想を自家薬籠中のものとしているトレルチは，そこから一種の「歴史形而上学的モナド論」を心中に思い

---

[38] Paul Tillich, "Der Historismus und seine Probleme. Zum Gleichnamigen Buch von Ernst Troeltsch," *Gesammelte Werke*, Bd. 12, 209.

[39] Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922; 2. Neudruck, Aalen: Scientia Verlag, 1961), 175.

[40] Ibid., 184.

[41] Ernst Troeltsch, "Zur Frage des religiösen Apriori," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 764.

[42] Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912 herausgegeben von Gertrud von le Fort, mit einem Vorwort von Marta Troeltsch (München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1925), § 12.

描いて，それを歴史主義の問題解決の鍵として仄めかすのである。彼は『歴史主義とその諸問題』のなかで次のように明言している。「思惟と存在，ないし自然と精神のスピノザ主義的な同一性ではなく，有限精神と無限精神との本質的で個性的な同一性が，まさにそれゆえこの無限精神の具体的な内実と動的な生の統一性に対する直観的な参与が，われわれの問題を解決するための鍵である」[43]，と。しかしかくも重要な形而上学的思想が，単なる仄めかしの域を出なかったところに，トレルチの思想家としての不明確さがある[44]。

それはともあれ，「歴史と形而上学」という形で問われている根本問題は，少し角度を変えて見ると，近代プロテスタント神学の主要問題である《信仰と歴史》という問題に連結している。「浄福をもたらすのはただ形而上学的なもののみであり，けっして歴史的なものではない。後者は人を賢くするにすぎない」（Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das Letztere macht nur verständig）[45] というフィヒテの有名な言葉が，歴史と信仰とを調停することの困難さを端的に示している。カントの「歴史的なものは説明に役立つだけで，証明には役立たない」（Das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration）[46]

---

[43] Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 677.

[44] 遺稿『信仰論』第2部第1章の「キリスト教の神概念」には，トレルチの神観はかなり明確に述べられているが，この書はハイデルベルク時代の講義ノートに基づいたもので，トレルチの本来的著作とは区別されなければならない。

[45] Johann Gottlieb Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, herausgegeben von Fritz Medicus, *Die Philosophische Bibliothek* (Hamburg, 1954), Bd. 234, 97. J・G・フィヒテ，高橋亘訳，堀井泰明改訳・補訳『浄福なる生への導き』（平凡社，2000年），141頁。

[46] ちなみにこの言葉は，ルドルフ・ライケが出版した『カントの遺稿断片集』第3巻66頁に見いだされるものである。Cf. Ernst Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* (Berlin: Verlag von Reuther &

という言葉も，同様の趣旨を言い表したものである。だが最も有名なものは，「偶然的な歴史の真理は必然的な理性の真理の証明とはなり得ない」(zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden)[47]という，二重真理に関するレッシングの有名な命題であろう。この命題もさらにはライプニッツやスピノザにまで遡ることができるが，いずれにせよ《信仰と歴史》という問題は，「今日の宗教思想のとりわけ困難な問題」[48]なのである。そこからしてトレルチの全学的関心と全精力は，19世紀・20世紀のプロテスタント・キリスト教思想史を貫く最も根本的な主題である，この《信仰と歴史》という問題に注がれたのである。現代神学における《信仰と歴史》という主題に関して，「エルンスト・トレルチの影」[49]が口吻に上るゆえんである。

4．トレルチの学問体系論

《信仰と歴史》という主題は，トレルチの著作のいたるところに通奏低音として響いているが，われわれはここでは『神学的学問の半世紀の回顧』

Reichard, 1904), 131.

[47] Gotthold Ephraim Lessing, *Sämtliche Schriften*, herausgegeben von Karl Lachmann, dritte, aufs neue durchgesehene und vermehrte Aufl., besorgt durch Franz Muncker, Bd. 13 (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968), 5.

[48] Ernst Troeltsch, "Glaube: IV Glaube und Geschichte," *RGG*[1], II, col. 1448.

[49] Van A. Harvey, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966), 3. だが「エルンスト・トレルチの影」は，ここに示したように，最も明示的にはレッシングにまで遡るものであり，したがってレッシングにまで立ち返って《信仰と歴史》の問題を考察する必要がある。そうであるとすれば，「現代神学におけるレッシングの影」ということもまた言えるであろう。これについては，拙論「現代神学におけるレッシングの影」，東北大学『キリスト教文化研究所紀要』第22号（2004年7月），1-36頁参照。

という論文を取り上げ，トレルチがみずからの根本的関心から，どのようにして学問体系論を構想するにいたったかを，考察してみたい。トレルチがそこで炯眼をもって論じているように，19世紀の学問的神学において信仰と歴史という問題は，《歴史学と教義学の分離》(Trennung von Historie und Dogmatik)という顕著な現象となってあらわれてくる。トレルチによれば，このような状況下にあって歴史学的思惟の権利を承認しつつ，しかも神学（教義学）を実践的・調停的性格をもつものとして原理的に再建したところにシュライエルマッハーとリッチュルの意義が存する[50]。しかしリッチュル学派の末席を汚すトレルチの時代には，両者によってなし遂げられた歴史学的思惟と教義学的思惟の調停が再び解消し，シュライエルマッハーにおいては保ち得た歴史学と教義学の均衡が大きく崩れ，歴史学の一方的優位という状況が現出する。したがってトレルチの時代の学問的神学の真の主要問題は，純学問的な歴史神学と実践的・調停的な教義学の不確かな並存ということのうちに存しており，またこれこそが学問としての神学の根本的問題なのである[51]。

この問題に対するトレルチの解決策は，根底において，全くもってシュライエルマッハー的である。即ち，歴史神学と実践神学という区分の根底に哲学的神学という共通の基礎・前提を据えることによって，理論的・歴史学的思惟と実践的・教義学的思惟の対立・分離を調停し，且つ，神学の学としての普遍性を確立しようとするシュライエルマッハーの構想を，その基本においては今なお有効なものとして承認し，それに彼自身の神学構想をダブらせる[52]。トレルチがいかにシュライエルマッハーの神学綱領の

---

[50] Ernst Troeltsch, “Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft,” in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 200-209.

[51] Ibid., 209-221.

[52] シュライエルマッハーの神学綱領についてのトレルチの高い評価は，「歴史と形而上学」の中にすでに見てとることができる。例えばトレルチは，神学と倫理学，すなわち歴史哲学と精神哲学の上に基礎づけようとしたシュライ

線に沿って彼自身の神学を構想していたかは,以下の引用に明らかである。曰く,

> 彼〔シュライエルマッハー〕は,この学科〔宗教哲学〕をスケッチ風にのみ,そして『信仰論』においては間接的にのみ,論述している。しかし,宗教哲学を基礎に据え,この共通の幹から二大主要部門を分枝させる,大規模の彼の思想は,根本のところ,神学者たちによって一度も真剣に実行されたことがない。……そのプログラムはシュライエルマッハー固有の意味においては一度も実行されていない。それは今こそはじめて実現されなければならない。そしてそれに全き自由と最高度に広い学問的教養をもって着手するのは,今日の学問的神学の課題である……。シュライエルマッハー自身の教えのなかのひとつの石ころとて,そっくりそのまま他の石ころの上に残り続けることはまずあり得ないけれども,彼のプログラムは全学問的神学の偉大なプログラムであり続ける。したがってそれは,完成されることをのみ必要としているのであって,新しい案出によって取って替られることを必要としているのではない[53]。

エルマッハーのプログラムに言及して,「これこそまさしく私の論文が意図しているものでもある」と述べている。Troeltsch, "Geschichte und Metaphysik," 27; cf. Ibid., 55.

トレルチは,1904年にフリードリヒ・フォン・ヒューゲルに宛てた書簡においても,「わたしがじつにまた欲しているのは,ヘングステンベルク,調停神学,リッチュルという暫定統治期間を排除しつつ,シュライエルマッハーとその類似者が歩んだより古い道を再び掘り起こし,その道の上で自立的な仕事をし続けることだけです」と記している。Troeltsch an Wilhelm Bousset, Heidelberg, March 8, 1902, "Ernst Troeltsch. Briefe aus der Heidelberger Zeit an Wilhelm Bousset 1894-1914," herausgegeben von Erika Dinkler-von Schubert, *Heidelberger Jahrbücher* XX (1976), 42.

[53] Troeltsch, "Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 225-256.

このようにトレルチは，シュライエルマッハーの神学プログラム[54]を範として，神学を宗教哲学と倫理学の上に基礎づけようとする。トレルチは二三の点で必ずしもシュライエルマッハーには従っていないところもあるが[55]，しかしわれわれの考察にとって重要なことは，トレルチのシュライエルマッハー解釈の一面性とか両者の相違ということではない。大事な点は，トレルチの宗教哲学，倫理学，歴史哲学への漸進的傾斜が，基本的には，神学を現在の苦境から救い出し，それに学問的明晰性を付与することでもって，精神科学ないし文化科学として再建しようとするところに，その目標をもっているということである。

トレルチは大著『キリスト教教会と諸集団の社会教説』を出版した直後に，フォン・ヒューゲルに宛てた手紙に次のように書いている。「勿論，全体的に見た場合，これ〔『社会教説』〕もまたひとつの予備的研究であって，私の本質的な仕事ではありません。私の本質的な仕事は宗教哲学と倫理学でなければなりません。そしてこれに信仰論とキリスト教倫理が続くべきなのです。これが私の計画です」[56]，と。同様に，『著作集第2巻』の「序言」

---

[54] Cf. Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, herausgegeben von Heinrich Scholz (Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977).

[55] 例えば，シュライエルマッハーは教義学を歴史神学の一部門に数えているが，トレルチはそれを実践神学に属するものと見なす。さらに，バルトがシュライエルマッハーを解するように，「シュライエルマッハーは学としての神学の可能性を，彼の教義学……を書くことによって証明しようとした」（Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 384）ということが正しいとすれば，『信仰論』の「本論」におけるシュライエルマッハーを軽視するトレルチのシュライエルマッハー解釈は，一面的であるとの誹りを免れ得ない。

[56] Troeltsch an Friedrich von Hügel, Heidelberg, Februar 25, 1912, *Ernst Troeltsch. Briefe an Friedrich von Hügel 1902-1923*, eingeleitet und herausgegeben von Karl-Ernst Apfelbacher und Peter Neuner (Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1974), 93.

では，次のように述べている。

ここでわたしの頭に思い浮かんでいるものは，この巻から完全に明確になるであろう。それは批判的先験論の基礎の上に，われわれの宗教的諸力を保持し集合させるという比較的保守的な体系である。その際この批判的先験論は，特殊的・宗教的なものに，学問的思惟への編入と同時に，自立的な運動の自由を保証するものである。将来にとって大事なことは，そのためにこうして基礎づけがなされている，宗教哲学と倫理学を仕上げることと，そのような宗教哲学と倫理学から発展させられなければならない，信仰論とキリスト教道徳哲学をその後それに後続させることである[57]。

さらにこの巻の別の箇所では，みずからの学問計画について次のように語っている。

われわれは，もっぱら，キリスト教の生命世界を新たに根拠づけ，新しく表現するように努めなければならない。しかし，その場合には，われわれにとって中心をなす学問は，キリスト教の本質と意義を歴史哲学の立場から規定する宗教哲学へと移行し，さらにまた，宗教的にのみ把握されうる人間の究極的目的の規定を剔抉する普遍的な倫理学へと移行する。その場合，教義学と道徳神学は狭義の実践神学の一部門となる。いずれにしても，私の研究の全計画はこのように理解されなければならない[58]。

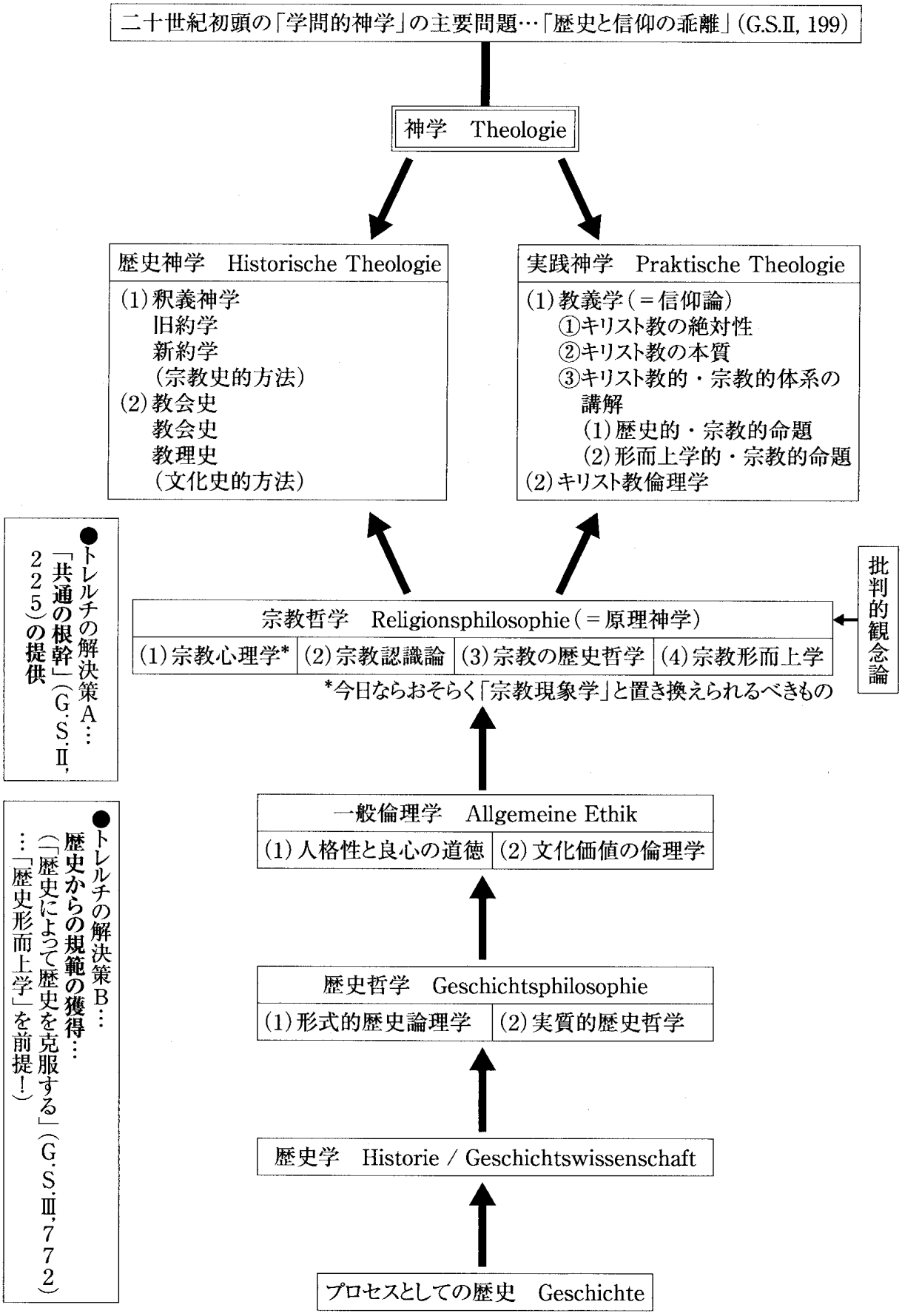
以上のトレルチの学問体系論を図解すると，右図のような構造になるが，

---

[57] Ernst Troeltsch, "Vorwort," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, VII.

[58] Troeltsch, "Zur Frage des religiösen Apriori," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 767.

図：トレルチの神学構想


二十世紀初頭の「学問的神学」の主要問題…「歴史と信仰の乖離」(G.S.Ⅱ, 199)
神学　Theologie
歴史神学　Historische Theologie
(1)釈義神学
旧約学
新約学
(宗教史的方法)
(2)教会史
教会史
教理史
(文化史的方法)
実践神学　Praktische Theologie
(1)教義学(＝信仰論)
①キリスト教の絶対性
②キリスト教の本質
③キリスト教的・宗教的体系の講解
(1)歴史的・宗教的命題
(2)形而上学的・宗教的命題
(2)キリスト教倫理学
●トレルチの解決策A…「共通の根幹」(G.S.Ⅱ, 225)の提供
宗教哲学　Religionsphilosophie(＝原理神学)
(1)宗教心理学*
(2)宗教認識論
(3)宗教の歴史哲学
(4)宗教形而上学
批判的観念論
*今日ならおそらく「宗教現象学」と置き換えられるべきもの
一般倫理学　Allgemeine Ethik
(1)人格性と良心の道徳
(2)文化価値の倫理学
●トレルチの解決策B…歴史からの規範の獲得…(「歴史によって歴史を克服する」(G.S.Ⅲ, 772)…「歴史形而上学」を前提！)
歴史哲学　Geschichtsphilosophie
(1)形式的歴史論理学
(2)実質的歴史哲学
歴史学　Historie / Geschichtswissenschaft
プロセスとしての歴史　Geschichte

しかし，トレルチのこのような研究計画は，なんぴとも予期せぬ彼の突然の死によって，実現されることなく終わってしまった。

5．神学の基礎としての宗教哲学・倫理学・歴史哲学

トレルチは，幻の書に終わった『歴史主義とその諸問題』の第2巻――それは彼の実質的歴史哲学を構成するはずであり，また，彼はそこでみずからの倫理学をも展開するはずであった――を出版した後，彼自身の宗教哲学を完成しようと計画していた。しかし『歴史主義』の第2巻を世に送り出す以前に天に召されたため，「初恋」でもあり「本来的な仕事」でもあった彼の宗教哲学は，ついに完成をみない断片的なものにとどまってしまった。だが，「宗教哲学」，『宗教における心理学と認識論』，及び『著作集第2巻』所収の諸論文，とりわけ「宗教ならびに宗教学の本質」という論文によって，トレルチの宗教哲学の基本的性格とそれに担わされた課題について，ある程度は知ることができる。

それによれば，宗教哲学とても究極的には無前提的たりえず，宗教哲学者自身，いくつか可能な哲学的立場のなかから，自己の宗教的確信に相応しい立場を選び取る，生の決断をしなければならない[59]。トレルチは現代における宗教哲学がよって立つ可能的前提として，(1)カント＝シュライエルマッハー的な批判的観念論，(2)ヘーゲル的形而上学，(3)コントを先駆とする実証主義，(4)教会のドグマティックな啓示理論，の四つを挙げ，最終的には，批判的観念論か実証主義かという二者択一のみが残ると考える。そし

---

[59] Ernst Troeltsch, "Wesen der Religion und der Religionswissenschaft," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 487-488. 宗教学においてのみならず，彼の歴史哲学においても「決断」(Entscheidung) の概念は重要な意義を有している。Cf. Heinrich Benckert, "Der Begriff der Entscheidung bei Ernst Troeltsch," *ZThK* N.F. 12 (1931), 422-442; H.G. Little, "History, Decision and Responsibility, " Diss. Harvard, 1965.

て彼自身は，カント＝シュライエルマッハー的な批判的観念論こそが宗教哲学の「唯一可能な方法論的前提」[60] であると明言する。かかる前提に立った上で，次にトレルチは，宗教哲学の課題を四つの特殊部門に分類する。

まず第一は，「宗教心理学」であり，これは「〔宗教〕現象を可能なかぎりその素朴な様態において把握し，いまだ学問的な解釈によって影響されていない現象の《素朴な》体験ないし直観を獲得すること」[61] を課題とする。これは「宗教に関するあらゆる認識論的研究の基礎であり前提」[62] である。次に，「宗教認識論」は，「宗教の理念形成は理性の本質の中にふくまれる先験的な法則に従っている」[63] ということを提示・証明することを課題とする。いわゆる「宗教的アプリオリ」（das religiöse Apriori）の問題は，ここで提起される。第三の部門は「宗教の歴史哲学」であるが，これは特定の具体的形態ないし積極的な歴史的形態としていたるところに見いだされる宗教的生の多様な現実を，「内的統一から生じて継起しつつひとつの規範目標をめざすものとしで把握すること」[64] を課題とする。ここでの主要な問題は，「宗教の発展の目標に関する問い」[65] であり，キリスト教が西洋文明の決定的な宗教心である以上，最終的な問いは，「キリスト教の意義と将来をたずね，東洋の諸宗教に対するそれの関係をたずねる問い」となる。別言すれば，キリスト教の本質論と絶対性に関連する問題が，ここでの主要課題となる。最後に，宗教哲学は信仰の真の対象をなす神の理念を取り扱わなければならない。トレルチはこの第四部門を「宗教の形而上学」と呼ぶ

---

[60] Troeltsch, “Wesen der Religion und der Religionswissenschaft,” in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 488.

[61] Ibid., 492. ここに引用された句からも明らかなように，「宗教心理学」は，今日ならばむしろ「宗教現象学」に取って代わられるべきものであろう。

[62] Ibid.

[63] Ibid., 494.

[64] Ibid., 495.

[65] Ibid., 496.

が，ここでの課題は「神理念の哲学的論述」[66]であり，経験から出発しつつそれを統一的な仕方で究極的な概念に仕上げることが要請される。つまり，帰納的な形而上学がここで要請される。

以上のような課題を担った彼の宗教哲学がトルソに終ったように，「われわれにとって中心をなす学問」のもう一方，すなわち倫理学も，トレルチにおいては暗示の域を出ないままに終わっている。だが，トレルチの基本的立場は『著作集第2巻』所収の「倫理学の根本問題」によって，その輪郭を窺い知ることはできる。トレルチは，ヴィルヘルム・ヘルマンの神学的倫理学がそれを代表している，カントの《形式的倫理学》の問題点は，その抽象性と主観性にあると批判し，この形式的倫理学の欠点を補うためには，「行為の客観的価値と目標」の規定をその主要課題とする，客観的な《文化価値の倫理学》が必要であるという[67]。つまり，トレルチが構想する一般倫理学は，「人格性と良心の道徳」(die Persönlichkeits- und Gewissensmoral) と「文化価値の倫理学」(die Ethik der Kulturwerte) という二本立てとなるが[68]，とくに後者の「倫理学は，社会という大規模の，しかし同時に個々人を本来的価値へと高める，客観的目的の必然性・合理性・統一性を証明しようと努めることによって，倫理的視点のもとに文化哲学となる」[69]のである。ここでもトレルチは，「ドイツ観念論の倫理学の頂点」[70]たるシュライエルマッハーを引証しつつ，この巨匠の文化哲学を完成させることをみずからの倫理学の目標とする。

このような《文化哲学》ないし《文化価値の倫理学》が，歴史哲学とき

---

[66] Ibid.

[67] Ernst Troeltsch, "Grundprobleme der Ethik," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 621ff.

[68] Cf. Ernst Troeltsch, "Ethik und Geschichtsphilosophie," in *Der Historismus und seine Überwindung*, 1-61.

[69] Troeltsch, "Grundprobleme der Ethik," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 565.

[70] Ibid., 566.

わめて密接な関係に立っていることについては，言を俟たないであろう。トレルチがみずからの実質的歴史哲学の課題と目標を，「現在的文化総合」の中に見いだしていることからもわかるように[71]，彼の歴史哲学は本質的に実践的であり，倫理学的，文化哲学的である[72]。彼によれば，歴史哲学は歴史の単なる観照であったり，経験的歴史学の単なる形式的論理学にとどまったりしてはならず，「実行的歴史」(die handelnde Geschichte)[73]という表現が示唆しているように，倫理的な「未来形成」(Zukunftsgestaltung; Weiterbindung)[74]へと照準を合わせたものでなければならない。かくして「歴史哲学は倫理学へと注ぎ込んでいく」[75]。ついに日の目をみなかった『歴史主義とその諸問題』第2巻は，トレルチの予告によれば，(1)ヨーロッパ普遍史の概略を描き，(2)歴史哲学的問題に対する彼の解決をそれに結びつけ，したがって，(3)根本的には彼の倫理学を叙述するはずであった[76]。いずれにせよ重要な点は，トレルチにおける歴史哲学と倫理学のこのような密接な結びつきであり，両者がまた根本において，宗教的なものと深く関係し合っていることである[77]。

6．教義学の課題と特質

トルレチの死後，彼のかつての学生であったル・フォールの講義ノートをもとに出版された『信仰論』を除けば，トレルチは彼自身の「信仰論」を書かなかったし，またその意志もなかったが[78]，われわれは，『信仰論』

---

[71] Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Vorwort IX et al.

[72] Ibid., 113.

[73] Ibid., 78.

[74] Ibid., 79, 81, et al.

[75] Ibid., 79.

[76] Troeltsch, *Briefe*, 138.

[77] Cf. Troeltsch, "Meine Bücher," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, 14f.

[78] Ibid., 13.

『著作集第2巻』所収の『《宗教史学派》の教義学』，及び『歴史と現代における宗教』第1版所収の教義学的諸論文[79]によって，トレルチの教義学の概要を知ることができる。

トレルチによれば，教義学は「学問と宗教哲学の基礎の上に，近代の学問的思惟を承認しつつなされる，信仰思想の解説であり，それは，自分自身のためにもその信仰において自立しているような実践的聖職者の教育と指導をその趣旨としている」[80]。そのような宗教史の基盤の上に立脚した教義学は，次のような三つの主要課題を有している。第一の課題は，「われわれの文化圏と生活圏にとって，キリスト教が原理的かつ普遍的に最高の妥当性を有するものであることを，まず宗教の比較からして，歴史哲学的に証明することである」[81]。これは「キリスト教の絶対性」に関わる問題であり，トレルチは『キリスト教の絶対性と宗教史』(*Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 1902; 2. Aufl., 1912) において，すでに深遠な神学的議論を展開しているが，オックスフォード講演のために準備された「世界宗教におけるキリスト教の位置」を見ると，彼自身の立場と議論に微妙な揺れ動きが見られる。第二の課題は，「キリスト教とは何であるか？」という問いに，答えることである。これはキリスト教の本質規定の問題であるが，これに関しては「『キリスト教の本質』とは何か」("Was heißt 'Wesen des Christentums'?," 1903) と題された論文に，トレルチ独自の考えが明確に述べられている。ちなみに，トレルチが自らの教義学の基礎に据えようとしていたキリスト教の「本質」とは，「キリスト教的・宗教的な信仰は，世界において神から疎遠になった被造物が，キ

---

[79] これらの完全なリストに関しては，以下を参照。J. Klapwijk, "Einleitung anläßlich des Neudrucks," in Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*, Neudruck (Aalen: Scientia Verlag, 1981), XXV-XXVI.

[80] Troeltsch, "Dogmatik," in *RGG*[1], II, col. 109.

[81] Ernst Troeltsch, "Die Dogmatik der religionsgeschichtlichen Schule," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 509.

リストにおける神を認識することを通して達成する，再生ないし高生の信仰（der Glaube an die Wieder- und Höhergeburt）であり，またそれによって，被造物が神と一体となり，また相互に一体となって神の国を築くに至ることへの信仰である」[82] というものである。しかし以上の二つの課題は，むしろ教義学のプロレゴメナに属する予備的課題であって，本来の教義学的課題はかかる予備的考察の上ではじめて可能となる。それはプロレゴメナにおいて剔抉された「キリスト教の本質」ないし「キリスト教原理」の内容を叙述することであり，これこそが狭い意味での教義学の本来的課題である。それは神，世界，人間，救済（高揚），共同体（神の国），希望（永生）という普遍宗教的な根本的表象を，ひたすらそれの特殊的，キリスト教的な意味において，自由にそして生き生きとした仕方で，解説することである[83]。その場合，教義学はこれらの根本的表象を「決して歴史的要素を混入させることなく」（ohne jede Einmischung historischer Elemente）[84]，完全に自己完結した仕方で，つまりキリスト教的神信仰を現在的に体験される救済として，叙述しなければならない。従って，それは純粋に「現在的・宗教的な命題」（gegenwarts-religiöse Sätze）── トレルチはそれを「形而上学的・宗教的な命題」（metaphysisch-religiöse Sätze）とも呼んでいる ── を含むことになる。

だが，これはあくまでも事柄の半面にすぎない。というのは，「この現在的な体験は，その力，旺盛な活力，具象性を，しかしまたとりわけ共同体形成のその能力を，われわれを神へと導く歴史的な生命世界にもっており，そしてこの歴史的な生命世界の内部では，全く特殊な仕方で，預言者たちとイエスとにもっている」[85] からである。かくして，歴史的事象並びに人物の宗教的意義に関する問い，すなわち，「歴史的・宗教的な命題」（historisch-

---

[82] Ibid., 512.

[83] Ibid., 512; “Prinzip, Religiöses,” in *RGG*[1], IV, col. 1846.

[84] Ibid., 513.

[85] Ibid.

religiöse Sätze) も，「現在的・宗教的な命題」ないし「形而上学的・宗教的な命題」と並んで，教義学の中に固有の位置を占めることになる。ここから教義学は，歴史的・宗教的な部分と形而上学的・宗教的な部分とに大きく二分されることになる。

以上の議論から，トレルチの教義学（信仰論）は三部構成と成らざるを得ない。まずプロレゴメナにおいて，キリスト教の絶対性と本質に関する予備的問題が論じられる。次に，本論の第1部で歴史的・宗教的命題が問われる。ここでは，キリスト教信仰の歴史的基底，とりわけイエスの宗教的意義，に関する議論が展開される。最後に，本論の第2部で形而上学的・宗教的命題が論じられる。ここでは，(1)神論，(2)世界論，(3)人間論，(4)救済論，(5)教会論，(6)終末論，がその内容を構成する。

「〈宗教史学派〉の教義学」という論文の中で示された，「信仰論」についての考えは大体以上のようなものであるが，この論文の執筆時に同時進行していたハイデルベルク大学での講義を再現した『信仰論』は，その全体の構成において，雑誌論文の記述にほぼ完全に符号するものである。すなわち，遺稿『信仰論』は大きく三つの部分に分かれ，「序論並びに予備的問題」と題された，いわばプロレゴメナの部分（第1－5節）では，信仰論の概念と課題，資料と権威，啓示と信仰，信仰と知識，キリスト教原理，といった基礎神学的ないし宗教哲学的な諸問題が論じられる。次に，「歴史的・宗教的命題」を扱う「第1部」では，「信仰の対象としてのイエス・キリスト」という大見出しのもとに，「信仰と歴史」（第6節），「イスラエル預言者思想の宗教的意義」（第7節），「イエスの信仰的意義」（第8節），「啓示の継続作用としてのキリスト教史の宗教的意義」（第9節），「キリスト教における歴史的なものと宗教的なものとの結合の定式としての三位一体論」（第10節），の問題が論じられる。しかる後，「現在的・宗教的な命題」を扱う「第2部」において，「キリスト教の神概念」（第11－14節），「キリスト教の世界概念」（第15－18節），「キリスト教の魂概念」（第19－23節），「キリスト教の救済概念」（第24－28節），「宗教共同体に関するキリスト教的教説」（第29－33節），「完成」（第34－36節），が論じられる。

A・E・ビーダーマンの教義学[86]の構造に類似した，トレルチの教義学のこのような三部構造は，直接的には，(1)神学を宗教哲学と倫理学の上に基礎づけ，(2)神学における歴史的命題と形而上学的命題の混同を避けようとする，彼の明確な意図に淵源するものである。別言すれば，基本的にはシュライエルマッハーの『信仰論』の立場に立ちつつ，これの欠陥をシュトラウスのシュライエルマッハー批判を借りて修正しようとしたもの，と見なすことができる。これはまた，宗教哲学，歴史神学，実践神学というマクロ的区分を，教義学のうちにミクロ的に反映させたもの，と解することもできよう。いずれにせよ，ここでも，《歴史と信仰》，《歴史と形而上学》，《歴史と規範》という問題と，かかる対立を克服しようとするトレルチの学問的苦闘とを看て取ることができる。

7．トレルチの「体系的な統一的思想」

上記のような学問的体系論に注目すると，トレルチが鍬を入れた神学，宗教哲学，宗教社会学，精神史・文化史，倫理学，歴史哲学といった多様な領野を，一定の有機的な連関をもったものとして捉える可能性が見えてくる。実際にもトレルチは，多岐にわたる彼の著作全体の基礎に「体系的な統一的思想」(ein systematischer Einheitsgedanke)[87]が存している，と

---

[86] 厳密に言うと，A・E・ビーダーマンの『キリスト教教義学』は二つの巻からなっており，それぞれの巻がさらに細かい部分に分かれている。「原理的な部分」(Der principielle Theil) と名づけられた第1巻は，「I．認識論的基礎」，「II．宗教の本質」，「III．キリスト教教義学の原理」からなり，「実定的な部分」(Der positive Theil) としての第2巻は，「I．歴史的な信仰論」――ここはさらに「A．聖書の教説」と「B．教会的教義」に分かれている――と「II．キリスト教信仰の理性的核心」からなっている。Cf. Alois Emanuel Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1884-1885).

[87] Troeltsch, "Meine Bücher," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, 18.『私の著

述べている。そこでトレルチの「体系的な統一的思想」を解明するために，かつて筆者は以下の三つの問いを立てたのであった[88]。

(1)　さまざまな時期のトレルチの中心的関心に首尾一貫性があるのだろうか。もしあるとすれば，生涯にわたって彼の心を捉えたのはいかなる問題なのか。その問題はいつ，またいかなる仕方で，彼に萌したのか。

(2)　トレルチは，多岐にわたる学問的活動を整合的な体系へと統一できる，学問的プログラムをもっていたのであろうか。もしそのようなプログラムがあるとすれば，神学，宗教哲学，宗教社会学，精神史・文化史，倫理学，歴史哲学は，彼の学問計画全体の中でいかなる相互関係にあるのだろうか。

(3)　トレルチの思想の発展的性格は，想定された首尾一貫性といかに両立しうるのだろうか。しばしば挫折した神学者と見なされる原因ともなった1915年の哲学部への移籍は，トレルチが過去20年間教授職を務めてきた分野たる，神学との断絶を意味してはいないのであろうか。

この三つの問いに対して，われわれはすでに大まかな仕方で，われわれなりの答えを与えてきた。第一の問いについては，トレルチ畢生の根本問題は，《歴史と規範》というテーマであり，それは「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」としての歴史主義によって惹き起こされた，近代特有の死活問題であったということである。第二の問いについては，トレルチはシュライエルマッハーの『神学通論』に倣った神学プログラムを構想し，「歴史から規範を獲得する」ために，その学問体系論の内部でさまざまな分野を開拓したということである。第三の問いについては，必ずしもまだ十分な答えを与えていないが，トレルチは最初から神学と哲学とに二重的な関心を抱いており，神学教授から哲学教授への職業替えは，彼の神学の自己破産を意味するものではない。トレ

書』，26頁。

88　Toshimasa Yasukata, “Ernst Troeltsch as the Systematic Theologian of Radical Historicality” (Ph.D. diss., Vanderbilt University, 1985), 15-16.

ルチは，『社会教説』を通って『歴史主義とその諸問題』へといたる彼の思想発展を，視野の拡大，すなわち，把握全体が神学的思惟から解放されて普遍史的思惟へと接近する歩みとして捉えており[89]，それゆえ晩年の歴史哲学への集中は，「宗教史の神学」から「普遍史の神学」への発展を意味するものであり，まさに歴史を観る眼の最高度の深まりを表していると解することができる。「もし人が教会のドグマやその後裔である合理主義的ドグマの中に生活形成の規範を認識することをもはやなし得ないとするならば，その時にはただ，源泉としては歴史だけが残り，解決としてはただ歴史哲学だけが残ることになる」[90]という言葉は，神学の放棄や断念を意味するものではなく，最も普遍的な地平としての歴史（Geschichte）から規範（Norm）を獲得しようとする態度を示したものである。ほとんどトレルチの遺言のようになった「歴史によって歴史を克服する」（Geschichte durch Geschichte überwinden）[91]という言葉は，このような意味に理解されるべきであろう。

ここで細かい議論を展開する余裕はないが，トレルチにおいては最晩年にいたるまで，キリスト教に対する情熱は衰えを見せていない。トレルチ自身が，「これ〔宗教哲学〕はわたしの初恋であり，そして歴史哲学によって描かれるべき現在的文化総合においても，宗教的なものが中心に位置し続ける。これなくしては，いかなる純真さも新鮮さも存在しない。」[92]と明言しているように，宗教，具体的にはキリスト教が，ヨーロッパ文化総合の中心価値として位置づけられている。トレルチによれば，

---

[89] Ernst Troeltsch, *Die Sozialphilosophie des Christentums* (Zürich: Verlag Seldwyla, 1922), 25 (Anm. 1).

[90] Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 110.

[91] Ibid., 772.

[92] Troeltsch, "Meine Bücher," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, 15.『私の著書』，21頁。

われわれがそういう自信をもつならば，宗教的要素が支配的でなければならないことは，明らかである。この宗教的要素が概して独特の意義と内容をもつとすれば，問題の性質上，それが中心に立たなくてはならない。そしてこの宗教的要素はまた，あらゆる宗教的制約をまぬがれた，純粋に心と愛とに集中したキリスト教的信仰以外のものではありえない。それこそ，……もっとも内面的な発展からおこった西洋の宗教である。……キリスト教は，ヨーロッパがあこがれ，力，感激において有したおよそ一切のものを吸いこんだ。そしてヨーロッパの生活もキリスト教のあらゆる液にあふれている。……キリスト教は，諸部分の成層を最後にきめる，牽引し反発する磁石となった。キリスト教はわれわれの運命となった[93]。

このような言説に鑑みれば，歴史哲学をも含むトレルチの思想の全体を，広義の神学として捉えることも可能である。そこで筆者は，いまから約20年前に執筆した学位論文においては，トレルチを「徹底的歴史性の体系的神学者」(systematic theologian of radical historicality) として特徴づけたのであった。その場合，「徹底的歴史性」という表現に込められた意味は，トレルチ的な意味での「歴史主義(ヒストリスムス)」，つまり「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」(die grundsätzliche Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte) ということである[94]。したがって，「徹底的歴史性の体

---

[93] Ernst Troeltsch, *Deutsche Bildung* (Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1919), 30-31; *Deutscher Geist und Westeuropa*, 192-193. 西村貞二訳『ドイツ精神と西欧』(筑摩書房，1970年)，201頁。

[94] Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 102; cf. Toshimasa Yasukata, *Ernst Troeltsch: Systematic Theologian of Radical Historicality* (Atlanta: Scholars Press, 1986; Oxford and New York: Oxford University Press, 1999), 151 n. 27.

系的神学者」ということは，人間の思惟の根本的歴史化という「人間の自己解釈と生活態度を根本的に変革した思惟の革命」[95] を，動かし難い歴史的

なお，「歴史主義」ならびに「歴史性」という概念について敷衍すると，前者に関してはドイツ語では Historismus と Historizismus，英語では historicism と historism という用語があり，また後者に関してはドイツ語では Geschichtlichkeit と Historizität，英語では historicality，historicity，historicalness，historicness といった用語がある。ドイツ語では Geschichtlichkeit と Historizität は明確に識別される傾向があるが，トレルチにおいては必ずしもそうではない。例えば，トレルチの著作に *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1911) というものがあるが，英訳では *The Significance of the Historical Existence of Jesus for Faith* となっているように，トレルチにおける Geschichtlichkeit の用法は，Historizität を排除するものではなく，むしろそれと置換可能な場合が多い。しかも面倒なことに，ディルタイやハイデッガーにおいて重要性を有している Geschichtlichkeit というドイツ語は，英語では historicality と訳される場合もあれば（e.g., Theodore Plantinga, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey* [Toronto: Toronto University Press, 1980]; A.O. Dyson, *The Immortality of the Past* [London: S.C.M. Press, 1974]），historicity と訳される場合もある（e.g. Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism* [Ithaca: Cornell University Press, 1995]）。

筆者における historicality の用法は，トレルチの Historismus 概念に込められた本来的意味を反映しようとしたもので，したがって Geschichtlichkeit と Historizität の両方を含意している。トレルチにおける Historismus とは，「われわれの知識と思考の根本的な歴史化」（die grundsätzliche Historisierung alles unseres Wissens und Denkens）（*Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 9）を意味するものであり，それゆえ端的に“die radikale Historisierung des Denkens” (Einleitung von F.W. Graf, KGA 4 [1998], 57)と言い換えることも可能である。いずれにせよ，拙著における「徹底的歴史性」(radical historicality) という概念は，上記のような意味で理解されなければならない。

[95] Friedrich Wilhelm Graf, “Ernst Troeltsch: Theologie als Kulturwissen-

事実として受けいれつつ，しかもかかる「近代特有の思惟形式」[96]によって，キリスト教的真理の弁証を体系的になそうとする神学者を意味している。そこに成立する学の体系は，神学の基準がドグマから歴史へと転換されているので，そのような体系を普遍史的な広がりをもつ文化形成的な「歴史の神学」として特徴づけることも不可能ではないが[97]，トレルチが活躍した時代の学問論との結びつきを考慮した場合，グラーフやルディースのように，トレルチの学問体系全体を「キリスト教の《文化科学》としての神学」(Theologie als » Kulturwissenschaft « des Christentums) として捉える方がより適切であろう。とくにトレルチ研究の第一人者のグラーフは，さらに一歩踏み込んで，トレルチが模範を示したような神学のあり方を，「歴史的・解釈学的なキリスト教学として構想された神学」(die als historisch-hermeneutische Christentumswissenschaft konzipierte Theologie)[98]と名づけている。グラーフのこのような見方が正しいとすれば，トレルチの多岐にわたる学問的営為全体を，わが国ではじめて産声を上げた「キリスト教学」(Christian Studies) の一種の原型として，あるいはその有力なモデルとして，解釈する道が開けてくるように思われる[99]。

---

schaft des Christentums," in *Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, herausgegeben von Peter Neuner und Gunther Wenz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 62.

96 Ernst Troeltsch, "Die Krisis des Historismus," *Die neue Rundschau* 33, I (1922), 573.

97 拙論「エルンスト・トレルチにおける『歴史の神学』の構想」(『基督教学研究』第5号 [1982年12月]，76-89頁) は，このような視点からの最初の解釈学的試みであったが，いまから考えるとこの論文はあまりに未熟であったと言わざるを得ない。

98 Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* (München: C.H. Beck, 2004), 252.

99 『基督教学研究』第25号 (水垣渉先生古稀記念号) に寄稿した拙論「トレルチと『キリスト教学』の理念」は，このような筆者の考えをはじめて表明したものである。

おわりに

以上，われわれはトレルチの学問体系全体をひとつの「キリスト教の《文化科学》」として解釈すべきゆえんを述べてきたが，《文化科学》としての神学，とくに《歴史的・解釈学的なキリスト教学》としての神学というコンセプトには，検証してみる価値のある多くの可能性と問題性とが含まれている。トレルチの思想世界は，伝統的な狭い神学の枠組みに嵌めて捉えようとすると，あまりにも「拡散状態」[100]にあり，神学的「野蛮主義」のように見える。しかし現代の多元主義的状況に対応する上では，トレルチ的な神学のモデルはきわめてすぐれた古典的範型を提示している。かつてシュライエルマッハーは，「キリスト教は野蛮主義と，学問は不信仰と同一視されるようになるために，歴史のもつれはほぐれるべきであろうか」[101]と自問し，われわれはそういう状態を招来しないために，生けるキリスト教信仰と完全に自由な独立した学問的探究との間に，「永遠の契約」[102]を結ぶ努力をしなければと説いた。文化的な「野蛮主義」が跳梁跋扈する現代に生きるわれわれは，あらためてシュライエルマッハーのこの問いをみずからに問いかけ，キリスト教と学問との間に新しい契約を結ぶ努力をしなければならない。その際，トレルチはわれわれに多くの有意義な教訓を教えてくれるであろう。その意味でも，トレルチはもう一度真剣に学び直されなければならない。

---

[100] Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 384.

[101] Mulert (Hrsg.), *Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, 37.

[102] Ibid., 40.