

タイトル	シュライアマハー『キリスト教信仰』の翻訳と注解 (その三)
著者	安酸, 敏眞; Yasukata, Toshimasa
引用	北海学園大学人文論集(64): 43-95
発行日	2018-03-31

シュライアマハー『キリスト教信仰』の 翻訳と注解（その三）

安 酸 敏 眞

三 その固有の本質に基づいたキリスト教の叙述

—— 弁証論から借用した諸命題 ——

第一一項 キリスト教は敬虔の目的論的方向に属する唯一神教的信仰方法であり、そしてこの信仰方法においては、いっさい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るということによって、他の唯一神教的信仰方法とは本質的に区別される。

1. ある信仰方法の特質を見出し、それをできるだけ一つの定式へともたらすという課題は、同一の共同体の内部のきわめてさまざまな敬虔な心情状態においても同一であるが、一方他の共同体の内部の類似の状態においては欠如しているものを証明する以外には、適切に解決することができない。さて、まさにこの特質が相互にきわめて異なっているすべての興奮において、ひとしく強烈に刻印されていると期待できなければできないほど、ひとはますます容易にこの試みに失敗しやすく、挙句の果てに、決して確固たる内的相違は存在せず、むしろ時間と空間によって規定された外的な相違しか存在しない、という見解に到達しがちである。しかし、上で¹述べたことからかなり確実に推論できることは、根本的事実と最も密接に関連していることにとくに結びつくときに、ひとは特有のものを捉え損なうことが最も少ないということであり、そしてこの処理の仕方は本命題の

¹ 第一〇項補遺。

定式においても基礎となっている。

しかしキリスト教は、他の信仰方法よりもさまざまに形成されており、またきわめて多様なより小さな教会共同体に分裂しているので、ひとは自らに二重の課題を課する必要がある、このことによってさらに特殊な困難さを提供する。すなわち、ひとはまずこうしたより小さな教会共同体のすべてに共通な、キリスト教特有の本質一般を、しかし次にまた、その正しさが証明されその信仰論が提示されるべき、特殊な共同体の特有の本質を見出す必要がある。しかし個々それぞれの教会共同体においてもまた、ほとんどすべての教理がときとところを異にして、きわめて多様な偏向をみせて現れるが、その場合つねに、たとえ敬虔な心情状態そのもののなかにそれほど大きな多様性がないとしても、その心情状態を理解し評価する仕方には、少なくとも大きな相違が根底に潜んでいるという点に、さらに多くの困難が存している。いやそれどころか最悪のことは、こうした偏向によって、あるものはこの教理形式について、また他のものはあの教理形式について、それはなるほどキリスト教の内部で生み出されたが、しかしその内容によれば本来非キリスト教的であると主張することによって、キリスト者自身の間でキリスト教領域の範囲が争われるという事態である。

さて、この課題を解決しようとする人が、自らこれらの党派の一つに味方をし、そしてキリスト教の識別的要素を突きとめるためには、一つの見解の領域に現れるもののみをともに考慮に入れればよいと、あらかじめ決めてかかるとすれば、その人はそれに決着をつけるための諸前提をまず見出そうとしているのに、その闘争そのものをあらかじめ決着済みと前提することになる。なぜなら、キリスト教特有の本質が突きとめられた状態ではじめて、これやあれやがこのキリスト教特有の本質と一致するか否かが決定され得るからである。しかしもしこの人がまたあらゆる偏愛を捨て去り、そしてまさにそれゆえにあらゆるものを、たとえ最も対立しているものですら、それがキリスト教的であると自称する限り、ともに考慮に入れることができるとすれば、彼は他方において、その内実からいってはおかしく、色褪せた、それゆえ本課題の目的にとってもあまりふさわしく

ない結果に到達するという危険な状態にあることになる。これがこの問題の覆いがたい現状なのである。

さて、ひとは誰でも敬虔であればあるほど、こうした研究のために自分の個人的な敬虔をますます持ち込むのが常であるので、キリスト教特有の本質についての表象を自分の党派の関心に基づいて作り上げる者たちの数のほうがはるかに多いのである。これに対して、弁証学の関心にとっても、信仰論の関心にとっても、むしろ最初はわずかの結果で満足しておき、そしてこの手続きを進めてゆくなかで、その結果の完成を期待することのほうが、狭隘にして排他的な定式、すなわち必然的に一つまたは若干のそれに反対の定式と対立し、早晩それら反対定式との闘争が見込まれるような定式で始めるより、はるかに得策であるように思われる。そして本命題の定式はこのような意味において設定されているのである。

2. さて、すべてのキリスト者が、自分たちの所属する共同体をキリストに帰しているということは争う余地のないところであるが、ここで前提されていることは、すなわち《救^{エアレーズング} 済（解放）》という表現は、キリスト者がすべてそれに対して信仰の告白をするものであり、しかもこの表現を彼らはみな、なるほど用いはするけれども、しかしおそらく各人が異なった意味で用いているのみならず、たとえ各人がそれを異なった仕方でもより詳細に規定しているとしても、すべての人々がそこで考えているある共通なものもまた存在しているということである。この表現自体はこの領域においては、たんに比喩的なものであって、一般に《拘束状態^{ゲブンデンザイン}》として考えられるある悪しき状態からより良き状態への移行を意味しており、これはこの表現の受動的な側面である。しかし次に、それに加えて他者によって行われる《救済》をも意味しており、これがこの表現の能動的な側面である。またこの言葉の使用法において、悪しき状態にはすでにより良い状態が先行していなければならない、したがって悪しき状態の次に続くより良い状態とは、本来たんなる回復にすぎないということは、本質的ではない。そうではなく、このことはさしあたりまったく未決定のままにしておいてよい。さて、この表現が敬虔の領域に適用されるべきであれば、敬虔の目

的論的方向を前提とする場合、悪しき状態とは、たんに高次の自己意識の
 活発性が妨害されたり阻止されたりしていることであり、その結果、高次
 の自己意識と感覚的自己意識の種々の様態との一致が、それゆえに敬虔な
 生の瞬間がほとんど現れないか、あるいはまったく現れなくなることであ
 る。さて、われわれは極度に高められたこの状態を《神の喪失》^{ゴットローズイヒカイト}あるい
 はむしろ《神の忘却》^{ゴットフエアゲッセンハイト}という表現によって表示しようと思うが、そう
 だからといって、このことをわれわれは、神意識の活性化が完全に不可能
 になったと考えてはならない。なぜなら、もし不可能になったとすれば、
 一方において、人間本性の外にある何ものかが欠けていることが、決して
 厭うべき状態と感じられなくなってしまうからであり、また他方で、この
 欠けをなくすために本来の意味における再創造^{ウムシャフング}が要求されることとなる
 であろうが、この表象は《救済》^{エアレーズング}という概念のなかには含まれていない
 からである。実際、神意識のこの厭うべき状態が最も強烈な色彩で描かれ
 る場合ですら²、神意識を活性化する可能性は依然として保持されている。

それゆえ、このような状態が容易なものとして手元にあるのではないこ
 とを指摘し、神意識を現実の生の諸瞬間の連関のなかへ導入し、そのなか
 で確保する以外にどうしようもない。ここではむしろ、あたかも二つの状
 態が、すなわち救済以前に与えられていた状態と救済によって生ぜしめら
 れべき状態とが、たんに量的な多寡として、それゆえ曖昧な仕方では区別され
 得るかのように思われる。そしてもし救済という概念を確定しなければなら
 ないとする、この曖昧な区別を相対的対立に還元するという課題が生
 じる。しかしそのような対立は次の諸公式のうちに存する。一瞬間を満た
 しそして他の瞬間を連結するために、感覚的自己意識の能動性が仮定され
 る場合、この能動性の指数は、あの感覚的自己意識と合一するための高次
 の自己意識の指数より大きいだろう。そして、感覚的自己意識の一樣態と
 の合一によって一瞬間を満たすために、高次の自己意識の能動性の指数が
 仮定される場合、この能動性の指数は、その瞬間を単独で成就するための

² ローマ書1:19以下。

感覚的自己意識の能動性の指数より小さいだろう。これらの諸条件のもとでは神意識に向かう方向を満足させることは不可能であろう。それゆえ、もしこのような満足が実現しなければならないとすると、この状態は絶対依存の感情の拘束にはかならないのであるから、救済が必然的となるであろう。しかしこれらの公式には、これらの公式によって規定されたすべての瞬間においては、神意識もしくは絶対依存の感情がゼロとなるということ、含まれてはいない。そうではなく、神意識もしくは絶対依存の感情は、何らかの関係においてその瞬間を支配していないということ、そしてこのことがあてはまる度合いに応じて、神の喪失、神の忘却という上記の諸名称もその瞬間に与えられることになるということ、これらのことのみが含まれている。

3. あらゆる敬虔共同体において、そのような状態の承認が否定し難く見出される。なぜなら、あらゆる懺悔と浄めはこの状態の意識を、あるいは直接的にこの状態そのものを、廃棄することを目標としているからである。しかし、これによってキリスト教がこの点で他のすべての敬虔共同体から区別されるその当のものとして、われわれの命題においては二種類のことが挙げられる。第一に、キリスト教においては、無能性と救済というこの二つのものは一体であり、たとえば他の幾つかの要素のように個別の宗教的要素にすぎないのではなく、むしろ他のすべての敬虔な興奮がこれへと関係づけられ、それゆえこれは他のすべての敬虔な興奮のうちにもともに措定されており、その結果、他のすべての敬虔な興奮はこれによってとりわけ特有のキリスト教的なものとなる、ということである。しかし第二に、救済はナザレのイエスによって普遍的かつ完全に成就されたものとして措定される、ということである。そしてこの二つのことはまたしても相互に分離できず、本質的に一体となっている。あらゆる自分の敬虔な瞬間に、自分自身が救済に与りつつあると自覚しているすべての者に、たとえば彼がイエスの人格に全然関わりがなくとも、あるいはイエスについてまったく無知であったとしても——もっともこんなことは決して起こらないであろうが——キリスト教的敬虔を帰さざるを得ないと言えるようなこと

は、決して許されない。また同様に、ある人間が自分自身救済に与りつつあるとは全然自覚してもしないのに、自分の敬虔をイエスに帰する場合——こんなこともむろん起こるわけではないのだが——その人間の敬虔がキリスト教的敬虔であると言えるようなことも、決して許されない。そうではなく、救済との関わりは、ただキリスト教共同体の創始者が救済者であるという理由によってのみ、あらゆるキリスト教的な敬虔意識のなかに存するのである。そしてイエスは、敬虔共同体の成員たちが彼によって救済を自覚するという仕方においてのみ、その共同体の創立者なのである。

それに対して前記の説明はすでに次のことを確認している。すなわち、こうしたことは、あたかもあらゆるキリスト教的な敬虔意識が、ただイエスと救済以外にいかなる内容も持ち得ないかのように理解されるべきではなく、むしろ、ただ、すべての敬虔な瞬間は絶対依存の感情がそのなかに自由に表明される限り、あの救済によって生じたものとして、また絶対依存の感情がそのなかでなお拘束されて現れる限り、あの救済を必要とするものとして、措定されるということである。同様に、このいたるところでともに措定された要素が、キリスト教的性格を失うことなしに、種々の敬虔な瞬間のうちに、またさまざまな程度において、あるいは強くあるいは弱く、ともに措定されていることは可能だし、またそうであろうということは自明のことである。但し、既述のことから、もちろん次のような帰結が生じるであろう。すなわち、もしわれわれが、そこには救済とのいっさいの関係が欠如し、またそこには救済者の像がまったく見られないような宗教的瞬間を想像するならば、これらの宗教的瞬間は、キリスト教に属するというよりもむしろ何か他の唯一神教的信仰方法に属する、と言わねばならないであろう。

4. 本命題のより詳細な展開、すなわち、いかにして救済がイエスによって成就され、キリスト教共同体のなかで意識されるにいたるのかということとは、信仰論自体に帰属する。しかしここではなお、上で³一般的に述べ

³ 第一〇項。

られたことと関連しながら、キリスト教と他のすぐれて唯一神教的な宗教共同体との関係を論及しなければならない。すなわち、これら他の唯一神教的宗教共同体もそれぞれ一人の独自の創立者に帰せられるからであり、そしてもし創立者を異にすることが唯一の相違点であるとすれば、これはたんに外面的な相違にすぎないであろう。同様に、それらの唯一神教的宗教共同体が同じくその創始者を救済者として措定し、また同じくいっさいを救済に関係づけるとすれば、創立者を異にすることはやはりたんに外面的な相違にすぎないであろう。なぜなら、その場合には、これらすべての宗教共同体において同一内容の宗教的瞬間のみが存在し、ただ救済者の人格が異なるにすぎないということになるであろうから。しかしそうではない。むしろわれわれは、ただイエスによってのみ、それゆえキリスト教においてのみ、救済が敬虔の中心点となったのである、と言わなければならない。なぜなら、他の唯一神教的宗教共同体は、例の懺悔や浄めをそれぞれ別個に秩序づけ、そしてこれらの懺悔や浄めは彼らの教理や組織の個々の部分にすぎない以上、救済の遂行は彼らの主要な業として現れないからである。むしろこれは何か派生的なこととしてはじめて現れる。彼らの主要な業は、共同体を特定の教理に基づきまた特定の形式のもとに創設することである。しかしもしその共同体のなかで、神意識の自由な発展に重要な相違があるとすれば、それは神意識が最も拘束されている人々が救済をいっそう必要とし、そして神意識がいっそう自由な人々が救済の能力により長けているという点である。こうして神意識がいっそう自由な人々の働きによって神意識が最も拘束されている人々が救済に近づくということが生じる。但し、もちろんこれはたんに共同体の存続という事実によって、両者の相違がかなり平均化されてしまうまでのことであって、それ以上には及ばないのである。

これに対してキリスト教においては、創立者の救済の働きこそ根源的なものであり、共同体はただこの前提のもとにのみ、そしてあの救済の働きの伝達と伝播を行うものとして、存立しているのである。さてそれゆえにまた、キリスト教の内部においてこの二つの傾向はつねに均衡を保つ関係

にある。すなわち、一方でキリストの救済活動をとくに際立たせ、キリスト教的敬虔の特質に大きな価値を置きつつ、他方でキリスト教をたんに敬虔一般の促進手段、伝達手段であると見なし——その際、キリスト教の特質はむしろ偶然的であり副次的要素であるとされる——、そしてキリストをもっぱら共同体の教師および監督と見なそうとするが、しかし救済活動は背後に退いている。

さてそれゆえ、キリスト教においてはまた、創立者と共同体の成員との関係は、他の唯一神教的宗教共同体におけるそれとはまったく異なったものである。なぜなら、他の創立者たちは、同じようなあるいはあまり違わない人々の群れのなかから、いわば恣意的に際立たせられたものとして紹介され、また彼らが神の教えと秩序として受けとったものは、他の人々のためというに劣らず、自分たち自身のために受け取っていると紹介されるからである。実際、また他の唯一神教的信仰方法の信奉者は、神がモーセを通してではなく別人を通して同様に律法を与えることができ、また啓示がマホメットによってではなく別人によっても同様に与えられることができたであろうということを、否定することは容易ではないであろう。しかしながら、キリストはただひとり、また万人のための救済者として、他のすべての創立者たちに対置させられており、またキリスト自身、いかなるときにも決して救済を必要とするものとは考えられないのであり、したがって、また一般的に言われているように、はじめから他のすべての人間から区別され、生誕のとき以来救済の力を付与されているのである。

われわれはここであらかじめ、このような考え——それ自体すでに多様なニュアンスに解し得るものである——ときわめて相違する次のような人々を悉くキリスト教共同体から排除しようとしているわけではない。彼らはすなわち、この救済の力が教理や生活秩序のたんなる伝達とは相違したものである限り、キリストはのちになってはじめて救済の力を付与されたものとするような人々である。

しかし、キリストをまったく他の宗教創設者たちとの類比によって考えてみれば、キリスト教の特質はただ教理と生活秩序との内容に即してのみ

確保され得る。そして三つの唯一神教的信仰方法は、各々がその受けとったものをしっかりと堅持している限りにおいてのみ、依然として分離したままである。ところで、彼らが同時になお完全になりゆく力を有し、またおそらくキリスト教のより優れた教理と秩序を、早晚自ら発見することができるのであれば、そのとき内面的相違は完全に無効にされることとなるであろう。最後に、キリスト教教会もまた、キリストから受けとったものを同様に超えていかなばならないとしたら、キリストが傑出した発達点であるということ以外には、キリストに対して何も残らない。但し、それはキリストによる^{エアレーズング}解放（救済）と同様に、キリストからの^{エアレーズング}解放（救済）も存在する、という意味での発達点であるにすぎない。そして理性のみが完全化の原理であり得る以上、理性がいたるところで同一である限り、進歩していくキリスト教と進歩していく他の唯一神教的信仰方法とのあらゆる区別は、次第に消滅していくことになる。そしてこれらすべての特質としては、ただ一定の時期に限定された妥当性のみが与えられることとなるであろう。

このような仕方では、キリスト教の相互にかけ離れた二つの理解の区別は、明確に規定され得る。しかしまた同時に、一方から他方への移行も明白になる。いつか後者の理解の仕方が完全な教理として登場してくる場合には、そのような共同体はおそらく爾余のキリスト教共同体から自ら別れるであろう。しかしそうしない限り、この共同体は、現実にキリスト随従の必要からすでに^{エアレーゼン}解放されていると自称しない以上、やはり一つのキリスト教の共同体として承認されるであろう。ましてこのような見解に近づく個々の人々に対し、彼ら自身がこのキリスト教共同体とともに、またそれを通じて、活発な神意識を維持しようと熱望する限り、このキリスト教共同体への彼らの参加が拒否されることはあり得ない。

5. この一連の議論の展開は、希望的観測では、キリスト教の識別的要素を規定するためにここに提示されたものを、確証することに役立つであろう。というのは、われわれは、あたかも実験的に行われるかのように、キリスト教的敬虔において共通に見出されるもののすべてのなか

から、キリスト教がそれによって同時に最も明確に外面的に区別されるものを、掴み出そうと努めてきたからである。その際、われわれは内面的な特質と外面的限界づけを関連づけて見なければならないという必然性によって導かれたのである。キリスト教の内面的特性それ自体は、おそらく一般宗教哲学——それがしかるべく承認されれば弁証学はそれを引き合いに出すことができるであろう——において、キリスト教に、宗教的世界における特殊領域が確保されるような仕方で、表現されるであろう。そして次のこともやはりその一つに属するであろう。すなわち、敬虔な意識のすべての主要契機が組織化されること、およびそれらの関連のなかから、これらの主要契機のうちのどれが他の主要契機と関連し得るものであり、またどれがそれ自体他の主要契機のうちにともに措定され得るものであるかが示されることである。次に、神意識が拘束されている領域のなかに、神意識を解放する事実が入り込むや否や、われわれが救済という表現で表わしている事柄が、このような主要契機になるということが示されれば、キリスト教はそのとき固有の信仰形式として確立されることになり、またある意味では、作り上げられることになるであろう。しかしこのことですらキリスト教の証明と名づけることはできないであろう。というのは、宗教哲学であっても、ある特定の事実を救^{エアレーズン}済をもたらしものとして承認する必然性も、また中心たり得る契機に対し、自己の意識のなかにそうした中心的位置を実際に与える必然性も、ともに提示することはできないからである。ましてここで叙述されたことが、そのような証明であることを要求することはできない。それというのも、ここではわれわれがとってきた行程にしたがうと、そしてまたわれわれは歴史的考察からのみ出発することができたので、完成された宗教哲学においてなされ得るほどのことをなそうとすることは、これを断念しなければならないからである。次のこともまたおのずから明らかである。すなわち、ある異なる信仰共同体の信者が、上述の説明によって、ここに提示されたことがキリスト教の固有の本質であるとおそらく十分に確信することはあり得ても、それによってキリスト教が彼にとって真理となるに至り、その結果彼がそれを受け入れるこ

とを余儀なくされるというようなことは、あり得ないということである。むしろここではいっさいが教義学に関わり、教義学はキリスト教徒のためだけのものであるように、この叙述もただキリスト教のなかに生きている人々のためのものである。そしてこの叙述は、ただ教義学のために、ある敬虔な意識の諸言表について、それらがキリスト教的であるかないかを、そしてまた果たしてそれらのうちにキリスト教的な特質が強く明らかに表現されているか、それともむしろよめいているかを区別するために、指針を与えるものにすぎない。われわれはむしろ、キリスト教の真理性や必然性に対するいかなる証明もまったく放棄して、そのかわりいかなるキリスト教徒も、ともかくこの種の研究に携わるまえに、自分の敬虔は決してこれ以外の形態をとり得ないという確信を、すでに自分自身のうちに抱いているのだ、ということを前提としている。

第一二項 キリスト教はたしかにユダヤ教と特殊な歴史的連関のうちに
あるが、しかしキリスト教の歴史的存在とその目的に関する限り、キリスト教のユダヤ教に対する関係と異教に対する関係とは同一である。

1. ユダヤ教ということで、ここではさしあたりモーセの諸制度が理解されるが、しかしそこに至る準備として、すでにそれ以前に慣行となっており、この民族の分離に有利に働いたすべてのことも含めることにする。さて、キリスト教はユダヤ教と歴史的に連関しているが、それはイエスがユダヤ民族の一員として生まれたことによっている。実際、一人の普遍的な救済者は、唯一神教的民族が存在するとすぐ、おそらくそうした民族から芽生えざるを得なかったのである。しかしこの歴史的連関をあまりにも排他的に考えることは許されない。なぜなら、ユダヤ民族の宗教的思考方法は、キリストが出現した時代にはすでにもはやモーセと預言者たちに排他的に依拠しておらず、バビロン捕囚の期間とそのちに受容された非ユダヤ的要素によって、多様に改造されていたからである。そして他方で、ギリシアやローマの異教も複数の仕方で唯一神教的に準備されており、そ

ここでは新しい形成物への期待が極度に膨らんでいたが、反対にユダヤ人たちの間で、メシア的待望が一つには放棄され、一つには誤解されていた。その結果、あらゆる歴史的関係を総括すれば、相違は一見そう思われるよりもはるかに小さいものとなる。そしてキリストがユダヤ教の出であることは、一つにはユダヤ人よりもはるかに多くの異教徒がキリスト教に転じたことによって、一つにはもしユダヤ人にかの外来の要素が滲透しなかったならば、キリスト教もユダヤ人の間に決してこのように受け入れられることはなかったであろうという事実によって、十分に埋め合わせられる。

2. ユダヤ教および異教からキリスト教への転向は、他のものへの移行でなければならない限り、キリスト教はユダヤ教と異教に対してむしろ同一の関係にある。異教はキリスト教的になるためには、まず唯一神教的になっていなければならない以上、もちろん異教から転ずる飛躍の方が大きいように思われる。しかしこの二つの過程は別々のものではなく、むしろ唯一神教は異教徒にとって、かつてユダヤ教の形態で与えられたように、いまやキリスト教の形態で同じように与えられたのである。これに対して、律法を頼りにせず、アブラハムへの約束を別様に理解せよというユダヤ人に対する要求も、それに劣らぬ飛躍であった。したがって、最初にすぐ形成されたキリスト教的敬虔は、その当時のユダヤ的敬虔からもより古い時代のユダヤ的敬虔からも把握され得ないということを、もしわれわれが仮定しなければならないとすれば、キリスト教をユダヤ教の改造あるいは更新された継続と見なすことは決してできない。もちろん、もしパウロがアブラハムの信仰をキリスト教信仰の原像と見なし、そしてモーセの律法を中間的に挿入されたものにすぎないものとして表現するのであれば⁴、そこから、彼がキリスト教をあの始源のそして純粋にアブラハム的なユダヤ教を更新するものとして表現しようとしている、と推論できるであろう。しかし彼の見解はまた、アブラハムの信仰と約束との関係はわれわれの信仰と成就との関係と同じであった、というにすぎないのであって、アブラ

⁴ ガラテヤ書3：9，14，23-25。

ハムにとっての約束はわれわれにとっての成就とまさに同じであった、というものでは決してない。しかし彼がキリストに対するユダヤ人と異教徒の関係について明確に述べているところで、彼はこの関係をまたまったく同じものとして表現している⁵。すなわち、キリストはユダヤ人と異教徒の両者にとって同一であり、両者は神からひとしく非常に遠ざかり、それゆえキリストを必要とするものとして表現している。

さて、キリスト教がユダヤ教に対しても異教に対してもひとしい関係にあるとすれば、キリスト教はもはや異教の継続でないのと同じように、ユダヤ教の継続でもあり得ない。そうではなく、ユダヤ教の出身であれ、異教の出身であれ、ひとはその敬虔に関しては、新しい人間になるのである。しかしアブラハムに対する約束は、それがキリストにおいて成就されたのである限り、キリストとの関わりをただ神の御心のうちに有しており、アブラハムと彼の一門の敬虔な自己意識に有しているのではない、という仕方でのみ表現される。そしてわれわれは、この意識が一様に形づくられているところでのみ、敬虔共同体の同一性を認めることができるので、われわれはまたキリスト教とアブラハムのユダヤ教との間にも、キリスト教と後期ユダヤ教あるいは異教との間にも、同一性を認めることができない。そしてひとは、あのより純粋な、より始源的なユダヤ教がキリスト教の胚種を自らのうちに担っており、したがってその胚種は新しいものの介在なしに自然的な歴史的進歩によって発展させられるとも、キリスト自身がこの進歩のうちに存しており、したがって新しい共通の生と存在はキリストとともに始まることはできないとも、言うことができない。

3. 人類の開始からその終焉に至るまで神の唯一の教会が存在するという幅広く広まっている仮定は、實際上よりも見かけ上より一層われわれの命題に矛盾する。なぜなら、もしモーセの律法もこの神の救済秩序の唯一の連関に属しているとするれば、信頼できるキリスト教教師によれば、ギリシアの知恵を、とりわけ唯一神教を追い求める知恵を、ひとしくそこに含

⁵ ローマ書 2 : 11-12; 3 : 21-24; 第二コリント 5 : 16, 17; エペソ書 2 : 13-18。

めなければならないからである⁶。けれども、ひとはキリスト教の特質を完全に放棄することなしには、キリスト教の教理が異教哲学と一つの全体を形づくると主張することができない。他方で、もし唯一の教会に関するこの教理が、とくにキリストはすべての人間的なものに対して無制限に関係し、過去の時代にも効力を及ぼすということを表そうとするものであれば、これは、ここではまだ判断を下すことができないものの、しかし本命題がそれと非常にうまく両立する目的設定である。かくして預言者においてもすでに、新しい契約に古い契約とは異なる性格が付与される⁷。実際、この完全な対立は内的分離を最も明確に表している。そこから、次のような規則を確定することができる。すなわち、キリスト教的使用にとって、旧約聖書のその他ののほとんどすべてものはこの預言を覆っているものにすぎず、そして最も明確にユダヤ的であるところのものは、最も小さな価値しかもっていないということである。したがってわれわれは、われわれの敬虔な興奮のうちの、より普遍的な性格をもっており、必ずしもキリスト教特有の発展を遂げていない部分を、若干の正確さをもって、旧約聖書の章句のなかに再現されているのを見出すことができる。しかし、もしわれわれがそこから若干のものを差し引いて考え、そして別のものを読み込まないとすれば、このキリスト教特有のものにとって、旧約聖書の言葉は決してふさわしい表現とならないものである。この点を考慮に入れると、われわれはかなり高貴で純粋な異教の言表のなかにも、非常に近親的で共鳴する響きに確実に出会うであろう。実際、最古の弁証家たちも異教的と考えられたメシア預言を、われわれに劣らず好んで引き合いに出したし、それゆえそこでも人間本性がキリスト教に到達しようと努力するものである

⁶ 「キリストの降臨に至るまで、ユダヤ人には律法が、ギリシア人には哲学が存在していた。そののち、義なる特別の国民になるべしとの普遍的召命がやってきた」。クレメンス『ストロマテイス』第四巻、第一七章（GCS 15, 514, 5）。

⁷ エレミア書 31：31-34。

ことが認められたのである。

第一三項 歴史における救済者の出現は、神の啓示として、絶対に超自然的なことでもなくまた絶対に超理性的なことでもない。

1. 啓示に関しては、上⁸ですでに容認されたように、固有の仕方で形成された存在の、ましてや共同体の、なかならず敬虔共同体の、出発点は、それが立ち現れて引き続き影響を及ぼす圏域の状態からは決して説明できない。というのは、もしそうでないとすれば、それは出発点ではなく、自ら精神的経過の産物だということになるであろうから。ところで、その存在がいかにあの圏域の本性を超えるとしても、そのような生の発現は類としてのわれわれの本性に内在する発展力の作用であると仮定することを、何ものも妨げるものではない。その発展力というのは、たとえ隠れているとはいえ、神によって秩序づけられた法則に従って、爾余のものをより一層促進するために、個々の点の個々の人間において表現されるものである。実際、そのような発展力を仮定することなしには、人類の一部分における進歩も、人類の全体における進歩も考えることができないであろう。個人のあらゆる卓越した天賦の才能は、それによってある一定の圏域において何らかの精神的遂行が新たに形成されるのであるが、それがこのような出発点である。そしてただこの種の言表がその作用において時間と空間によって制限されればされるほど、たとえ存在するものからは説明されないとしても、それらは時間と空間によって制約された仕方で見れるのである。それゆえ、もしこれらすべてのものを、各々をその領域において、英雄と表示し、そしてそれらに高次の靈感を帰すとすれば、このことによってまさに次のことが暗示されている。すなわち、それらは各々が出現する一定の圏域のために、普遍的な生命の源から実り豊かにされていること、そしてそうした人物はときどき出現するが、もしわれわれが一般に人間本性を

⁸ 第一〇項補遺。

その高次の意義において掴まえておこうとするのであれば、それらにある法則的なものと見なさなければならないということである。

したがって、そうしたあらゆる個々人は啓示の概念との類比のうちにある。といっても、啓示の概念はとくに高次の自己意識の領域にのみ適用されるものであるが。下位の段階のすべての宗教創始者においてすら、そのような天賦の才能が仮定されるということをおそらく誰も否定はしないであろう。但し、彼らに由来する教理と共同体は、特徴的かつ始源的なものであらざるを得ないが。しかしこのことがキリストにも同じ意味で適用されるべきだとなれば、ひとはまず次のように言わなければならないであろう。すなわち、キリストと比較すると、その他のところで啓示と見なされ得るすべてのものは、こうした性格をふたたび失うことになる。その理由は、他のすべてのものは一定の時間と空間に制約されており、またそうした点に由来するすべてのものは、キリストのうちに消えるようにあらかじめ定められており、それゆえキリストとの関連で言えば、それらはいわば存在ではなく非存在であり、そしてキリストのみが徐々に全人類に高次の生命を付与するよう定められているからである。というのは、キリストをこのような普遍性において神の啓示として受け取らない人は、キリスト教をも永続的現象として意図できないからである。

しかしそれにもかかわらず、キリストとその他のすべての人間との間の相違についての最も厳格な見方ですら、神の子の受肉としての彼の現象も何か自然的なものである、と言うことを妨げるものではない、と主張されざるを得ないであろう。なぜなら、たとえキリストが人間であったということがいかに確実でも、人間本性のうちには、キリストにおいてまさにそうであったように、神的なものを自らのうちに受容する可能性が、まず第一に、存在していなければならないからである。したがって、キリストにおける神の啓示がこの点でまた絶対的に超自然的なものでなければならないという考えは、断じて検証に堪えないものである。むしろ第一福音ですらも、それがキリスト預言を墮落に直接結びつける以上、あたかも人間本性は、再建的に作用する神的なものを自らのうちに受容することがともか

くできず、そしてこのための能力がまず人間本性のなかへと作られなければならないかのような考えに対して、反対するものであることが明らかになる。しかし、たとえ人間本性のなかにはそのための可能性のみが存在しており、したがって、こうした神的なものが人間本性のなかに実際に植え付けることは、神的な、それゆえ永遠的な行為でなければならないとしても、第二に、この行為が特定の個人において時間的に立ち現れることは、同時に人間本性の始源的な構造に根ざした行為、そしてそれ以前のすべてのものによって準備的された行為として、それゆえその精神的な力の最高の発展として見なされなければならない。このことは、たとえわれわれが普遍的な精神的な生の内奥の神秘にかくも深く分け入ったことが一度もなく、したがって、われわれがこの普遍的な確信を一定の表象にまで展開できないとしてもそうである。というのは、そうでないとしたら、他のいかなる人でもなく他ならぬイエスにおいて、再建的に作用する神の働きが現象化したということは、必ずや神の恣意にすぎないものであると、宣告されることになるであろうから。しかし個々の事例において神の恣意を仮定することは、つねに神人同感説的な見方であって、聖書も自らをそのようなものとは見なしていない。むしろ聖書自体はここで提起された制約性を意味するに思われる⁹。

2. ところで、超理性的なものに関しては、もしキリストがそれによって救済を成し遂げる彼の生の瞬間の当のものが、他のすべての人にひとしく内在している理性から説明され得る場合には、キリストはいかなる仕方でも救済者として人類全体に対立することはできないであろう。その理由とはといえば、その場合にはこうした状態は他の人たちにおいても起こらざるを得ず、それゆえ彼らもまた救済を惹き起こすことができるからである。さて、もし救贖された者たちにおいても、キリストの伝達ないし作用によってのみ条件づけられているとの感情状態があり、そしてこのことなしには救済が彼らに対してもたらされたとはい得ないとすれば、それゆえ、この

⁹ ガラテヤ書 4：4。

ことはまた彼らに生まれつき内在していた理性だけからは説明できない。とはいえ、理性を欠いた魂に関しては、そのような状態は決してあり得ない以上、理性はそのために絶対必要ではあるが。

そうだとすると、救済者と救贖される者のうちに、したがってキリスト教の広がり全体のうちに、たしかに超理性的なものが措定されている。そしていかなる仕方でもこのことを認めようとしらない人は、救済を本来の意味では理解することができず、またキリスト教を、とくに自己意識の形式において見事に惹き起こされた人間理性の影響を伝承するために、より良きものが現れるまで存在している施設にすぎないものと見なすであろう。このような超理性的性格はまた、ほとんど例外なく、キリストに対する信仰を告白する人々が語るいろいろな言表のうちで認証され、そして神ないしロゴス (λόγος) がキリストのうちに始源から内在しているとか、あるいはのちの時代になって内在するようになったとか、永続的に内在しているとか、あるいはある瞬間に限定した仕方で内在しているとか、さらにはまた、救贖された者たちは聖霊によって動かされた存在であるなどと、さまざまな形式のもとに表現される。

しかしわれわれがこの超理性的な理性と通常の人間理性との間にまた最大の相違を設定するとしても、この超理性的なものは、自ら自身と自家撞着に陥ることなしには、絶対的に超理性的なものであるとして掲げられることは決してできない。なぜなら、救済が及ぼすこうした作用によって設定される最高の目標は、なにしろつねに通常の人間理性の最も完全な承認を得るだけでなく、そこにおいては同一の個人のうちで、神の霊の働きの部分と人間理性自体の働きの部分とが、いたるところで区別されることができないような、そのような人間の状態だからである。それゆえ、そのときには理性は神の霊と完全に一致しているので、神の霊自体は人間理性が最高に高められたものと考えられることができ、そして両者の間の相違は無効にされたものと見なされ得る。しかしまさにそれゆえに、すでにそもそもの始めに、神の霊の運動に矛盾するところのものはまた、人間理性に矛盾するところのものでもある。なぜなら、人間のうちにおける救済の必

要性の意識は、例の働きが立ち現れてくるまでは、しかもその働きによって満足させられるそのような意識が立ち現れてくるまでは、存在することができないからである。それゆえ、神の霊によってもたらされるところのものが、人間理性自体のうちにある仕方ですでに措定されているとすれば、神の霊は少なくともこの関係では人間理性を超えていくことはない。さて、救贖される者について言えることは、救済者についてもまた言うことができる。なぜなら、救済者のうちにいかなる種類の神の内在も仮定しない者たちも、他の人々が神の内在から説明するのと同じ活動、表象、および生の規則を、にもかかわらず、自分たちの側で最高に理性的なものとして称賛し、そしてそれゆえに、自分たちの人間理性でもって是認しつつ理解する。その理解を他の人々もまた非難したり否認したりせず、同様に是認しつつ承認するからである。

補遺 ここで基礎に据えられた敬虔についての見方にしたがえば、救済者および救済者との連関における救贖される者たちの特有の存在は、キリスト教における超自然的なものと超理性的なものに関するあの問いが本来的に生じてくる問題の所在である。したがって、救済者の出現と連関しておらず、それ自体別の始源的なものであるような、何某かの超自然的なものあるいは超理性的なものを許容することには、まったくいかなる根拠も存在しない。この問題は、通常は、一つには、超自然的なものがとくに要求されるような個々の事実——それについては、ここではまだ問題となり得ない——との関係において取り扱われ、また一つには、われわれにとって例の自己意識とその連関についての言表以外の何物でもない、キリスト教の教理との関係において取り扱われる。

しかしキリスト教的自己意識における超理性的なものが、現に存在しているあり方としては、理性の活動によってはもたらされ得ないという点に存しているとすれば、この自己意識に関する言表がまた超理性的でなければならないということは、そこからまだ決して帰結しない。なぜなら、キリスト教的自己意識が超理性的であるのと同じ意味で、自然全体もまた超理性的であるが、けれどもわれわれは、自然についてのわれわれの言表を

決して超理性的とは呼ばず、純粹に理性的と名づけるからである。しかしわれわれの敬虔な自己意識に関する言表を受け入れる手続き全体は、かの手続きと同じほど純粹に理性的なものである。そしてその相違はただ、この客観的意識は自然によって刺激されている人に始源的に与えられているが、しかしかの自己意識は、救済者への信仰告白をする人に特有な仕方、救済者によって刺激されている人に与えられていることである。

さて、ここからおのずから生ずるのは、支配的な見方について考えられるべきこと、つまりキリスト教教理は、一部は理性的命題から、もう一部は超理性的な命題から成り立っているかのような見方である。このことは並列ではあり得るが、しかし二種類の命題が決して一つの全体を形づくらないことは、たしかに自明のことである。なぜなら、理性的なものと超理性的なものとの間には、連関は起こり得ないからである。

さらにまた、ひとはこのことをキリスト教教理のあらゆる取扱いに関してかなり明確に理解する。キリスト教教理は、自然的な神学、つまりキリスト教の内部においてだけでなく、その外部においても純粹に理性的として妥当する神学と、実定的な神学、つまりキリスト教の内部においてのみ妥当する超理性的な神学に分かれるからである。その場合、両者は互いに分離されているし、また分離され続ける。しかしあたかもそのような統一が実行可能であるかのように見えるのは、そこにおいてはキリスト教に特有なものが著しく後退し、その結果、他の人々が超理性的と見なすような関係においても、純粹に理性的と見なされ得るようなキリスト教的命題が、たしかに存在するという事実によ來する。にもかかわらず、万が一かの特有な要素がキリスト教的命題のうちにまったくないとすれば、それらはもちろんキリスト教的命題でもないことになろう。それゆえ、問題の案件について真実なところは、あらゆるキリスト教的命題は一つの関係においては超理性的であるが、また別の関係においてはすべて理性的でもあるということである。しかしキリスト教的命題は、そこにおいてはすべての経験的なものも超理性的であるような関係においては、超理性的である。例えば、すべてがそれへと遡源するところの、内的経験がそうである。つま

り、それらの命題は所与のものに基づいており、そしてもしこの所与のものがないとすると、それらは一般的に承認された伝達可能な命題から、導出と合成とによって成立できなかったであろう。もしそうでないとすると、ひとは実際、何某かのことがその人の身に起こるということなしに、あらゆる人間を教育し実演してキリスト教徒にすることができなければならなくなるだろう。それゆえ、キリスト教的命題の真の習得は、学問的な仕方では起こるのではないということ、つまり理性の外にあるということは、このような超理性的な事柄に属する。むしろキリスト教的命題の真の習得は、各人が自ら経験をしようとした限りにおいてのみ起こるのである。それはすべての個別的で特有のものが、直観しようとする愛を通してのみ捉えられるのと同じである。それゆえ、この意味ではキリスト教教理全体は超理性的である。

しかしキリスト教的感情状態とその連関を表現する諸命題が、あらゆる口語的命題と同じ概念形成と結合の法則に服していないのかどうか問うてみよう。もし服しているとすれば、そのような叙述において、この法則が完全に充足されればされるほど、各人は何が考えられており、何が意図されているかを、ますます正確に理解することを余儀なくされることになる。とはいえ、彼は内的な根本経験を欠いているので、問題の案件の真理性を確信することができない。したがって、この意味ではキリスト教教理におけるすべてのことは徹底的に理性的である。そうだとすると、あらゆる個々のキリスト教的教理の超理性的性格は、それらの教理がキリスト教に特有な要素をまたともに言い表しているかどうかを、それに照らして判断することのできる、基準である。そして他方また、キリスト教教理の理性適合性は、その企てがどの程度内的な感情的刺激を思想へと翻訳することに成功したのか、あるいは成功しなかったのかを検証する試金石である。しかし理性を超えているところのものを、理性に適合した仕方では叙述することは、要求されることができないとの主張は、ひょっとしてあり得る手続きの不完全性がそれによって隠されることになるところの、言い逃れにすぎないように思われる。それはちょうど、キリスト教教理においてはす

すべてのことはいかなる意味でも理性から基礎づけられていなければならない、という正反対の主張が、自らの根本経験の欠如を覆い隠すことを意図しているにすぎないのと同じである。

キリスト教における超理性的要素は反理性的であるには及ばないという通常の定式は、われわれの命題と同じことを述べているべきだと思われる。なぜなら、そこには一方で超理性的要素の承認と、他方ではそのなかにある反理性的でない要素——これは叙述の理性適合性によってのみ到達され得るものである——を証明するという課題が、潜んでいるからである。

第一四項 キリスト教共同体に参加する方法は、救済者としてのイエスを信仰する以外にはない。

1. キリスト教共同体に参加することは、キリストが制定した制度のなかに、敬虔な興奮の絶対的容易さと不断性という上述¹⁰した状態への接近を追い求めることを意味する。なぜなら、誰もこれ以外の理由からキリスト教の教会に所属しようとしなからである。だがしかし、各人は自らの自由な決定によってのみ入会することができるので、キリストの作用によって救済を必要とする状態が無効にされ、例の状態が招来されるという確かさが、この決定に先立っていないなければならない。そしてこの確かさがまさにキリストを信じる信仰である。すなわち、この表現はいたるところで高次の自己意識の一つの状態に随伴する確かさを、そしてわれわれの領域においてはそれのみを、表示するものである。この確かさは、客観的意識に随伴する確かさとは別のものであるが、しかしだからといってそれに劣るものでもない。これと同じ意味において、上で¹¹、神に対する信仰について語った。すなわち、神に対する信仰とは、絶対依存の感情、つまりわれわれが自分たちの外部にある存在によって制約されつつ、その存在に

¹⁰ 第五項第四節。

¹¹ 第四項第四節。

関わっているというわれわれの関係を表現するものとしての、絶対依存の感情そのものに関する確かさ以外の何物でもなかった。しかしここで話題となっている信仰は、純粹の事實的な確かさであるが、しかし完全に内的な事実の確かさである。つまりその確かさは、個人がキリストから受け取る一つの印象によって、彼のうちに一つの始まりが、たとえ限りなく小さなものにすぎないものであったとしても、とにかく一つの始まりが見出され、救済を必要としている状態が無効にされることについての現実的な予感が与えられる以前には、個人のうちには存在し得ないものである。しかしここでのキリスト教に対する信仰の表現は、かしこでの神に対する信仰と同様、作用としての状態と原因としてのキリストとの関係である。

ヨハネもまたキリストに対する信仰をそのように記している¹²。そして最初から、その敬虔な自己意識が救済を必要としている状態として特徴づけられており、そしていまやキリストの救済力を確信するに至った人々のみが、キリストに与して彼の新しい共同体に加わったのである¹³。したがって、各人のうちで両者がより強く現れ出てくれば出てくるほど、当人は、キリストと彼の作用を叙述することとともに属している事実を説明することを通じて、同一の内的経験を他者のうちに呼び起こすことに力を貸すことがますますできたのである。このことがその身に生じた人々は、信ずるようになり、他の人々はそうならなかった¹⁴。

この点に、つねに証言としてのみ形成され得るあらゆる直接的なキリスト教的宣教の本質が、それ以来つねに存してきた。自分自身の経験についての証言は、同じ経験をまたしたいという欲求を他の人々のなかに掻き立てることになった。しかしキリストによって引き起こされた、つまり彼によって伝達された共通の霊と、キリストの生と人となりにについての歴史的叙述に支えられたキリスト者の全交わりとについて、そののちすべての

¹² ヨハネ 1 : 12-14。

¹³ ヨハネ 1 : 45, 46 ; 6 : 68, 69 ; マタイ 16 : 15-18。

¹⁴ 使徒行伝 2 : 37, 41。

人々がこのような方法で受け取る印象は、同時代人たちが直接彼から受け取ったのとまさに同一の印象であった。それゆえ、不信仰にとどまった人々もまた、例えば然るべき理由によって動かされなかったという理由ではなく、真実かつ正しく表現された救済者をそのようなものとして承認する能力がないことが示される場合に、基礎に存しているに違いない自己認識の欠如ゆえに、叱責されたのである。しかし自己認識のこの欠如、つまり救済が必要であるという意識の欠如を、すでにキリスト自身が彼の作用の限界として表している。そしてそのように、不信仰の根拠はいつの時代も同じである。ちょうど信仰の根拠も同じであるように。

2. 救済の必要性を誰かに具体的に示すことは不可能であるということは、おそらくそれ自体明白であり、それゆえつねに無為になされた多くの試みを引き合いに出す必要はない。そうではなく、自分自身によって安堵することのできる人は、つねにそのような試みを回避する手段をも見出すであろう。そしてこれに対する自己意識が覚醒されている場合には、キリストが救済を引き起こすことのできる唯一の人であるということは、同様にほとんど具体的に示されることができない。むしろ、彼の時代に多くの人々が間近に迫っている救済を信じながらも、キリストを受け入れなかったように、何をしようとしているかについてより正しい表象をもっていたとしても、ある個人が願望されている作用を惹き起こすことができるということを、いかに証明することができるかは、容易に洞察され得ない。なぜかといえば、この場合には精神力の大きさが問題であり、これに対しては算定の方法が存在しないからであり、それにまた、万が一存在したとしても、計算をするための何かがさらに存在していなければならないからである。実際、そのような救済が生起しなければならないということは、一般的に一度も証明されることができない。たとえ、人間とは何かについてだけでなく、神とは何かについても共通の認識が与えられていたとしてもである。むしろ、人間に対する神の意図があれやこれやと考えられるのに応じて、あらゆる詭弁は同一の情報から正反対のことを帰結するのに、この上なく自由な余地を与えることになるだろう。

だがしかし、たったいま記したような種類の確かさととどまらざるを得ず、そして信仰とは例の精神的欲求がキリストによって充足されるということの経験の開始にほかならないとしても、欲求と助力がいかに経験されるかについては、実にさまざまな種類が存在し得るし、そしてそれらがすべて信仰になるであろう。それにまた、欲求の意識もしばしばずっと以前から存在しており、キリストの完全性が自らの状態に対して形づくる、対立によってはじめて完全に覚醒されることもしばしばある。それゆえ、欲求の最高の意識と充足の開始というこの二つのものは、同時に成立していることもあり得るのである。

3. けれども、聖書自体のなかで、福音の証言がそれに役立つような、証明のやり方がしばしば言及されるとしても¹⁵、信仰が証明によって成立したとは決して主張されない。そうではなく、宣教によって成立したと主張されるのである。あのような証明は、つねにユダヤ人へのみ適用されたのであり、それも彼らの間で存在していた約束されたメシアの表象に関連してであった。それはここから生ずる矛盾を証言に照らして撥ねつけるか、あるいはそのような矛盾の機先を制するためである。ユダヤ人の資料に基づいて、ユダヤ人の面前でキリストを証言するためには、このことは不可欠の弁護であった。

さて、彼ら自身がこれ以外の救済は一度も待望したことがなかったとか、あるいは彼らの待望はキリストの出現と働きかけによって作りかえられてしまったと、彼らが主張したいと思ったとすれば、彼らはユダヤ教全体と縁を切るか（そのための手ほどきを彼らはもっていなかった）、あるいは預言者の叙述が救済者としてのこのイエスに適用可能であることを証明するか、そのいずれかしかなかった。もしわれわれが別の仕方で考察しようとするれば、異邦人キリスト教徒の信仰は、ユダヤ人キリスト教徒の信仰と同一ではなかったであろう。そしてまた、二つのものから真に一つのものが生じたのではなく、異邦人がまずユダヤ人にならねばならず、しかるのち

¹⁵ 使徒行伝 6 : 9, 10 および 9 : 20-22, さらに 18 : 27, 28。

預言者の權威によってキリスト教へともたらされたのであろう。

補遺 われわれの命題は、信仰とキリスト教共同体に参加することとの間の仲介に関して、これ以上のことは何も語らないので、それゆえ両者を直接結びつけるといふふうに見なされなければならない。したがって、信仰とともに例の参与もまたおのずから与えられている。それは、このことが信者になった者たちの自発性に依存している限りにおいてのみならず、信仰を覚醒するための証言が実際そこから出発した源としての、共同体の自発性にも依存している限りにおいてそうである。しかしわれわれの命題は、これら二つの部分、つまり証言とその作用との間の全経過を締めくくるので、それは同時に、ひとが具体的な証明という形式のもとに、本来的な証言を手助けするのがつねであるか、あるいはそれと取り換えようとするのがつねであるものを、すべて排除しようと欲する。このことはとりわけ、次のような事例に当てはまる。すなわち、ひとがキリストが行う奇跡によって、あるいは前もって彼を宣教した預言によって、あるいはそうした預言は神の靈感であるという、始源的に彼についてなされた証言の特別な性質によって、キリストが承認される事態を惹き起こそうと欲する場合である。しかしこれに関しては、この状況がもたらす効果は何らかの仕方であつねに信仰を前提しており、それゆえ信仰を生み出すことができないという錯誤が、いたるところに多かれ少なかれ存在するように思われる。

さて、まず奇跡に関して、もしわれわれがこの言葉をより狭い意味で受け取って、したがって、預言と靈感はそこに含めずに、自然的な仕方であつねに惹き起こされたとは想定されない、身体的自然の領域における諸現象を考えるとすれば——イエス自身が行った奇跡に留まり続けようと、あるいはイエスとの関係において生じた奇跡を加えようと——、こうした奇跡はイエスの承認を決してももたらすことができない。なぜなら、一つには、より純粋でない資料のなかで語られている奇跡は決して引証されない以上、われわれはこうした奇跡をただ聖書からのみ知っているが、この同じ聖書は、キリスト教には決して属さず、むしろキリスト教の敵のなかに数えられる人々が行った、似たような奇跡についても、証拠に基づいた奇跡と証拠に

基づかない奇跡を区別するための特徴を挙げずに、語っているからである。しかし次に、聖書自体は、信仰は奇跡なしに惹き起こされたと言言したり、だが奇跡は信仰を惹き起こさなかったと言言したりしており、そこから、信仰は奇跡と結びついているところでも、奇跡によってではなく、例の始源的な仕方で惹き起こされた、と結論づけることができる。それゆえ、奇跡が信仰を惹き起こすという目的をもっていたとすれば、神が自然の秩序を無効な仕方で一時中断されたことになる。したがって、多くの人々はまた、奇跡の目的をそれによってキリストに注意を向けるためであるという、そのことのうちにのみ求める。しかしそのことによってふたたび、キリストが奇跡を広めてはならないとしばしば命じたことが、少なくともひどい矛盾に陥ることになるので、ひとはその効力を直接的な目撃者に限定せざるを得ず、かくしてその効力も現在ではもはや生起しなくなるであろう。

しかし最後に、次のような問いも避けることができない。すなわち、われわれはそのような信仰の領域とのあらゆる連関の外で、われわれが自然的に説明することができない非常に多くのことにしょっちゅう出会うが、そのときわれわれは決して奇跡のことを考えるのではなく、疑わしい事実に関しても、自然の法則に関しても、より正確な知識が見つかるまでは、説明は停止されていると見なす。しかし確立されるべき信仰の領域との連関において、同じことが起こると、なるほどただちに奇跡について考えられないとしても、しかし誰もが自らの信仰領域に対してのみ奇跡を実際に要求し、他の信仰領域を間違いであると宣告する。そうであるとすれば、その違いは一体何に基づいているのだろうか。この問いはとにかく、次のような答え以外の答えを受け入れるのが難しい。すなわち、われわれは一般に奇跡と新しい信仰領域の形成との間の連関を、おそらく非常に排他的なものとして仮定しさえするので、われわれはこの場合のみ奇跡を認めるが、しかし各人の信仰状態が奇跡として告知されたものについての判断を規定する。したがって、奇跡は信仰を生み出さないということである。しかしあの一般的連関には、次のような事情があるように思われる。すなわち、精神的生の、しかも本源的に自己意識の、新しい発展が見られる点

が仮定されるところでは、自己自身を告知する力によって媒介された新しい現象もまた、身体的な自然のうちにさながら待望される。なぜかといえ、何かを考察する精神状態も、外に向かって作用する精神状態も、自己意識から発しているものであり、意識が刺激されることによって規定されるからである。それゆえ、キリストがひとたび救済者として、したがって自己意識の領域における人間本性の最高の発展の開始として承認されていれば、そのような存在が最も強烈に自己を伝達するところでは、以前の存在からは説明できない精神状態も起こるので、きわめて特徴的な効果を爾余の人間本性に及ぼすその人が、普遍的な連関のおかげで、人間本性の身体的側面に対しても、また外的な自然に対しても、特有の力を示すであろうというのが、当然前提されるところである。つまり、神の最高の啓示である当の人からは、奇跡もまた期待されることは当然である。しかしながら、いかなる奇跡であるにせよ、それらはただ相対的にのみ奇跡と呼ばれ得るのである。というのは、精神の作用に対する身体的自然の受容性についても、身体的自然に対する意志の原因性についても、われわれの表象はほとんど閉じられてはおらず、まさにそれゆえ、身体的自然の力そのものについてのわれわれの表象と同じように、それらについてのわれわれの表象は、新しい経験によって絶えず拡大することができるのである。

さて、キリストにおける神の啓示との連関において、こうした概念のもとに包摂され得る諸現象が示されたので、それらがこの視点のもとに実際にも置かれたことと、ここに新しい発展の点が与えられていることの確認としてそれらが引証されたことは、当然のことであった。しかしこの確認は、信仰の開始がすでに存在している限りにおいてのみ有効になる。そうでないところでは、奇跡は偽りであると宣告されるか、あるいは理解が将来の自然的な説明へと先延ばしにされるか、そのいずれかであろう。しかしキリスト教が最高の啓示であるということは、付随的な奇跡から証明されることがさらにずっと少ない。なぜなら、類似したことは同じ理由から、下位の信仰方法においても期待され得るからである。しかし奇跡そのものは、それ自体としては、高次と低次に分けられはしない。実際、似たよう

な諸現象が、別の種類の発展に付随しつつであれ、あるいは身体的自然そのものにおけるより深い規則を予告しつつであれ、宗教的領域との連関なしでも起こり得るということは、それらの自由裁量に任されている。同様に、他方では啓示に付随するそのような超自然的な諸現象が、新しい発展そのものが外的な出現の出発点から解き放たれて自己自身を組織し、かくして自然となった度合いに応じて、ふたたび後退することは自明の事柄であるように思われる。

預言について、すでに上で承認されたものより大きな力をそれらに付与しようとしても、事情はあまり変わらない。なぜなら、もしわれわれはキリストに関するユダヤの預言者たちの預言にとどまり続け——というのは、後代になると一般に異教的な預言はなおざりにされたからである——、またキリスト自身と使徒たちの預言については、ここではさしあたり問題となり得ず、そしてわれわれがユダヤ人自身の間におけるこれらの預言的言述を、より積極的に用いようとするのであれば、次のことはまったく思考し得るところである。すなわち、ユダヤ人が、これらの預言的言述はイエスに関係づけられるべきとの洞察に到達したという理由で、キリスト教徒になり得るということ、またそれにもかかわらず、ユダヤ人が、救済の必要性をまだまったく感じていないために、預言的言述をまったく違った風に考えて、本当の信仰をもつこともキリスト教共同体に真に参与することもないということである。しかしこうした預言が、彼らのうちにキリストとの交わりに入って行こうとする意志を惹き起こすために、一般的に不信心な者たちに対して差し出されているとすれば、次のことはつねに前もって決まっているのかもしれない。すなわち、これらの預言はすべて相互連関的なものと見なされるべきであり、そしてすべて唯一の、しかも同一の個人を視野に納めているということである。なぜなら、そうでないとすると、それらすべての預言が同一の個人において成就したことは、本当のところは成就していないことになるからである。さらに、そうした預言がすべてキリストに関して成就するに至り、しかも各々が意図されたとおりに成就されたということである。つまり、例えば、比喩的に意図された

預言が文字通り成就したり、文字通りに意図された預言が象徴的な意味で成就したりしたのではないということである。なぜなら、そういうことであれば、これは成就ではないであろうから。事態は結局のところ、救済者はイエスに関して預言されているのが見出されるような諸規定のもとにあるので、イエスは救済者であると見なされねばならない、ということになる。しかしこれに関しては、預言者たちそのものに対する信仰がすでに前提されており、いかにしてユダヤ教の外部の不信仰者がそのような信仰に至るべきかは、見極めることができない。預言者たちの靈感が彼に立証される場合は別にしての話ではあるが、これについてはこれから下で語ることになろう。そのような信仰がなければ、預言とその成就是単なる覚え書きのようなものにすぎず、それは救済の必要性がすでに存在している者にとってのみ、キリストとの交わりを求めようとの衝動を含むことができる代物である。しかもそれは、たしかに預言のなかで語られることが当人の考えと類比的である場合にかぎられているが、しかし同時に、預言されたことがそれと具象的に結合している場合（この意味では、おそらくマタイ12章19-20節に引証されているものが、最も含蓄に富む預言であろう）、すなわち、各人が自分自身の必要性から自分でも同じことを預言することができるような場合にかぎられている。しかしこの衝動は、自分自身で経験することによりのみ赴くことができ、そしてこの試みが成功したときにはじめて信仰が成り立つであろう。またこの衝動は、事実が非常に大声で話す今日にあっては、間違いなく預言によってよりもそれとは違う仕方ではるかに力強くまた確実にはずみを与えられることができる。とりわけわれわれが、上で掲げた諸前提——つまり、例の預言者たちが、キリストを実際にそうであった通りに預言していたということ、それほど重要でないとしても、彼らがメシアの王国を実際にキリスト教として発展したのと同じように預言していたこと——は、本当のところはどうなのかとじっくり考えると、聖書からキリストを救済者として立証することは不可能であるということが、おそらく認められなければならない。そしてとくに、こうした目的のために、キリストの生涯における偶然的な付随的事態に係る

る預言や模範を見つけようとする熱心な試みは、失敗に終わるしかない。それゆえ、使徒たちがユダヤ人との関係で預言について行った護教論的用法と、証明の手段として意図される一般的用法とを、明確に区別しなければならない。それにひきかえ、救済者に対する信仰がすでに存在している場合には、われわれは大いなる喜びをもって、それ自体としては不十分なより古い啓示によって覚醒された、救済への憧憬が描き出すあらゆる表出にとどまることができる。そしてこれが、どこでそれがあらわれようと、またいかに漠然とした予感に覆われていようと、メシア的預言の本来の意義であり、もちろんまた、それを強めて裏づけるような意義である。すなわち、そうしたメシア預言はわれわれに、キリスト教を得ようと努める人間本性の性向を露わにし、そして同時にそれらは、より古い敬虔共同体のなかの最も優れかつ最も感激した人々の告白として、こうした共同体は予備的で暫定的な施設にすぎないものと見なされるべきである、と表明する。さて、キリスト教における預言についても語るべきであるとすれば、新しい施設が発展するその始めには、視線は依然としてしっかりと将来に、つまりこの存在の完成に向けられているが、このことはもちろん当然のことである。そして弟子たちの間にも理解できるところであって、それに答えることを彼らは完全に拒むことができなかったし、彼らはその答えに基づいて、それ以後さらに予言したのである。しかしキリストの預言は、彼と並んで他の人々も予言したことが承認されていという理由で、彼がまったく特有の尊厳と救済者としての排他的な規定を有していることの証明に、もとより役立つことができない。だからこそ、新しい救済秩序が歴史的現象として確定すればするほど、将来に対する関心もますます減少し、そして預言が後退したことは、当然のことである。

さて、これらすべてのことから帰結することは、キリストにおける神の啓示とキリストによる救済とを信じる信仰が、たしかに経験による始源的な仕方では霊と力の証明として成立しなかったとすれば、奇跡も予言も信仰を生み出すことができないということ、それどころか、たとえキリスト教が預言も奇跡も示す必要がないとしても、この信仰は揺るぎないもので

あろうということである。なぜなら、このような欠如はあの証明を決して反駁できないであろうし、またキリストとの交わりにおいて充たされた欲求の経験を錯覚のかどで咎めることができるであろう。むしろそこからは、あの自然的な諸前提は必ずしも働かず、却って敬虔な自己意識の最も完全な形成の起源は、より突如として現れたものであり、また自らの直接的な領域により厳密に限定された仕方で作作用したという以外には、何事も帰結しないであろう。

最後に、靈感に関しては、この概念はキリスト教において徹底的に従属的な意義を有している。なぜなら、キリストによる神の啓示は、たとえどのように考えられるにせよ、つねに彼の存在全体と同一的であると考えられ、分散した瞬間に断片的に現れるものとは考えられない以上、この概念とキリストとの関係はまったく生じない。しかし霊が使徒たちに与えたものは、キリスト自身がこれを完全に彼の教えに帰している。そして使徒たちの証言によって信仰をもつようになった者たちは、この証言が靈感によって成立したがゆえに、そのようになったのではなかった。なぜなら、彼らは靈感については何も知らなかったからである。それゆえ、この概念は一部は旧約の預言者たちに、一部は新約聖書の作成に関係しているにすぎず、かくしてここでは、ただ次のことに関してのみ取り上げることができる。すなわち、聖書がさしあたり靈感によって記されたと仮定されるとすれば、ひとは聖書によってどの程度信仰を示威的に強要しようとするのか、ということである。しかし、旧約に関しては、預言書は律法書と歴史書ぬきに単独では理解できない。しかし、これらは全体で一体となって徹底的に神政政治的に理解されるべきものである。われわれはたしかにそこに、二つの極を区別することができるが——そのうちの一つは新約を引きつけ、他方は反感を感じさせる——、しかし新約を別にすれば、たとえ預言者の靈感を誰かに信じ込ますことができたとしても——但し、神の御言葉が自分たちに生起したという独自の証言に基づく以外には、これはほとんど成就し得なかったことであろうが——、キリストに対する信仰が律法の終わりとして発展されられることは、そこからだけではできなかったであ

ろう。われわれはむしろ、キリストと使徒たちが預言者的な言葉を用いているという理由でのみ、預言者的靈感を信じるのであると言うときにのみ、またしてもまったく真理を言い表しているのである。しかし新約に関しては、それが固有の妥当性において一致して確立される前の二〇〇年間にわたって、信仰は伝播されていた。しかも例えばキリスト教信仰が、その間旧約への信仰によっていたるところで仲介されていた、というわけではなかった。このことは、あらかじめユダヤ教化することなく、キリスト教へと改宗した大多数の異邦人の場合に、断じて真実ではなかった。しかし現在ですら、そしてもし新約聖書の靈感が新約聖書自体から証明されると仮定すれば、このことは新約聖書についての可能な限り完全な理解を前提することになるであろう。だが、一つにはそのことはごく少数の者にしか可能ではないので、われわれはさらに別の信仰の成立方法を必要とし、したがって二重の信仰をもつ羽目になるであろうし、もう一つにはまた、そのような客観的な確信が自己意識への衝動をいかに行使することができるか、依然としてまだ見極めることができないので、人間は救済を必要としており、かつキリストは救済者であると主張した人々は神の靈感を受けているという認識からのみ、この主張はただちにすべての人にとって内的真理を獲得したのである。むしろこの確信は、より完全な自己意識の覚醒とキリストについての全体的印象の獲得に対して、同様に刺激を与えるものとなり、そしてこの刺激からはじめて信仰が発生するのである。

四 教義学とキリスト教的敬虔との関係について

第一五項 キリスト教の信仰命題とは、キリスト教の敬虔な心情状態の理解を言語で表現したもののことである。

注 第三項の5参照。

1. あらゆる敬虔な興奮は、たとえそれがいかなる種類と段階の敬虔に属していようと、他のすべての発動された自己意識の様態と、次の点を

共有している。すなわち、あらゆる敬虔な興奮は、一定の度合いと一定の規定性に到達したときに、われわれがその表現と見なす音や身振りの視覚的特質や運動によってごっちゃになった仕方、最も直接的かつ始源的に外的にも自己を告知する。かくしてわれわれは、敬虔な念の表現を感覚的な喜びやあるいは悲哀の表現から、各人が自分自身で知っているものとの類比にしたがって、明確に区別する。実際、われわれはまた、感情状態自体を固定し、それに反復可能な拡張を与えるために、とりわけそれがかなり多数の人に共有されている場合には、思想が知覚可能な仕方、立ち現れることなしに、そのような自然的表現の諸要素が一緒になって、聖なるしるしや象徴的行為になることすら考えることができる。しかしわれわれは、各人がおのが立っている思慮の段階に応じて、その状態を表象において把握し、また思想の形式において固定するために、同時にさまざまな状態において自ら対象にならないほどの、人間精神のそんなに低い発展の点、そんなに欠如のある教育、そんなにわずかな言語の使用をほとんど考えることができない。ところで、このような努力は以前からずっととくに敬虔な感情の興奮に向けられてきた。そして内面性において即自的に考察されたこの努力を、われわれの命題は敬虔な感情状態についての把握のもとで理解している。しかし思考は言語の使用なしには、内的にも進捗しないにもかかわらず、それが単に内的にとどまる限り、この手続きが揺れ動くような状態が存在する。その状態は、たしかにある程度は対象を表示するが、しかし概念という言葉をもっと広い意味に受け取ったとしても、概念形成も概念結合も、自己を伝達するのに十分なほど堅固ではないようなやり方である。それが明確な語りにおいて外的にも自己を表現することができるほど、広範にこの手続きが継続されて発展させられるとき、はじめてそれは実際の信仰命題を生み出すのである。それによってあの意識の表出は、直接的な表現によって可能であるよりも、よりたしかにかつより広い広がりにおいて流布するのである。しかしその表現が本来的なものであれ、比喩的なものであれ、直接的なものであれ、ただ比較と限界づけによってその対立を表示するものであれ、それはあくまでも信仰命題である。

2. さて、意識のこの発展段階はいたるところでキリスト教を前提している。救済者自身の全効果は、語りによって自己意識が伝達可能だということにより制約されていた。そしてこうした仕方では、キリスト教はつねにいたるところでもっぱら宣教によって拡大した。キリスト教の^{ケーリュグマ}宣教（κήρυγμα）の要素であり得るあらゆる命題は、内的確かさとしての敬虔な自己意識の規定性を生み出すので、信仰命題でもある。そしてあらゆるキリスト教の信仰命題は、その各々がキリストの設立によって引き起こされるべき、確かさとしての至福状態（第五項の4参照）への接近をも言い表すので、キリスト教の宣教の一部でもある。しかしこの宣教はすぐに三つの異なる言語領域に分裂する。これらは同じくさまざまな信仰命題の形態を提供するもので、詩的領域、修辭的領域——これは一方ではより反論的・推奨的に外向きであり、他方ではより禁欲的・要請的に内向きである——、最後に叙述的・教訓的領域がそれである。しかし語りによる伝達と象徴的行為による伝達との関係は、時間と場所に応じて非常にさまざまであり、語りによる伝達は東洋の教会においてはつねにより後退している。それは堅固かつ不変的となった文字が、その作用の仕方において、自由な語りによりはるかに象徴的行為に接近するからでもあるが、これにひきかえ西洋の教会においては、語りによる伝達はつねにより前面に現れている。同様に、語り自体の領域においても、事情は上記の異なる三つの伝達方法の場合と同様である。それらが相互にいかなる関係にあるか、そしてそれらが一般にいかに豊かに、またいかに生き生きとした交流のうちで自己を展開するか、さらにそれがいかに相互に接近し、またいかに多様な仕方でも混じり合うかということは、敬虔の度合いについてののみならず、むしろ社会の性格と思慮と考察についての社会の成熟度を証言する。それゆえ、たとえ敬虔があらゆる伝達からまったく分離されたある別の人間的なものとして考えられないとしても、こうした伝達は、一方では、たしかに敬虔そのものとは別の何かである。しかし他方では、あらゆる形式の信仰命題は、敬虔な自己意識の興奮にもっぱらその究極的根拠を有しているので、こうした興奮が存在しないところでは、信仰命題もまた成立することができな

いのである。

第一六項 教義学的諸命題は叙述的教訓の様式の諸信仰命題であり、これらの命題においては、規定の最高可能性が目ざされている。

注 第三項の4と5、および第一三項の1と2参照。

1. 詩的表現は (der dichterische Ausdruck) もともとつねに純粋に内部から高められた生の瞬間に、つまり感激の瞬間に基づいている。修辭的表現 (der rednerische Ausdruck) は外部から高められた生の瞬間に、つまり明確な個別的成果を狙う発動された関心の瞬間に基づいている。前者は純粋に叙述的であり、一般的略述によっていろいろな像や形態を作り上げ、聴き手は各自特有の仕方でこれを補完する。修辭的表現は純粋に発動的であり、そしてその本性上、次のような言語要素と最も多く関係する。すなわち、それはその多寡を受け入れると広くも狭くも捉えることができるが、たとえそのなかで力尽きて以後はより劣った現れ方をしようとも、決定的な瞬間に最高の仕事を成し遂げさえすれば満足するような言語要素である。両者にはそれゆえ、われわれの命題において叙述された、論理的ないし弁証法的完全性とは異なった完全性が適している。それにもかかわらず、われわれは両者があらゆる宗教共同体において本源的なものであると考えることができる。そしてわれわれが、教会のなかのすべての人に宣教の使命への参与を付与するのであれば、その限りではキリスト教の教会においても本源的なものである。なぜなら、誰かが異常に高められた敬虔な自己意識の状態にあるとき、その人は自分が、このような状態から最も直接的に生まれてくるような、詩的叙述へと召命されているのを感じるからである。これに対して、誰かが外的状況の強制や恩恵によって、宣教の行為を試みることをとくに要請されている自分を見出すとき、修辭的表現はその人にとって、与えられた状況からできるだけ大きな利益を引き出すための、最も自然な表現であろう。しかしこうした二つの形態において本源的に与えられたもの、それはまた言語に結びついており、言語によって伝

達されることが可能でもあるが、そうしたものを理解し自分のものとすることを考えてみよう。そうすると、これはふたたび詩的形式をとることも、修辭的形式もとることができない。それはむしろ両形式における刹那的要素であったものから独立して、また自己同一的な意識を表現しつつ、宣教よりはむしろ告白（ὁμολογία）となる。まさしくこれがかの第三の要素であるが、この教育的、叙述的・教訓的要素（das didaktische, darstellend belehrende）は、両形式の背後にとどまりつつ、またそれらから構成されて、派生的かつ二次的な要素となるのである。

2. しかしわれわれがもっぱらキリスト教に限定し、その本来的な起源を、つまりキリストの自己宣教について考えるとすれば、その際、キリストは神の啓示の主体として、より強烈な興奮とより弱い興奮との相違を自らのうちに担っているのではなく、他者との共通の生によってその相違に参与できるのであろうが、そうするとわれわれはまた、詩的表現も修辭的表現も、彼の自己宣教の圧倒的に優勢な形式として、あるいはその本来的・本源的な形式としてすら、据えることができないであろう。そうではなく、これは譬え話的あるいは預言者の語りにおいて、従属的な仕方でのみ存在する。しかし彼の自己宣教の本質的要素は、彼が自己自身のつねに同一的な自己意識から、こうした平安な境地の外に出て、したがって詩的形式ではなく厳密に思慮深い形式で、証言をしなければならず、それゆえ叙述しなければならなかったということである。というのは、キリストはその際同時に、人間一般の状態と性質についての唯一正しい客観的意識を伝達し、つまり叙述することで教え、しかもあるときは教訓が叙述に従属する仕方、またあるときは逆の仕方であつたからである。しかしわれわれの命題は、キリストのこの叙述的・教訓的表現を含んではいない。また救済者のそのような表出は、教義学的命題としてどこかに容易く掲げられるものではなく、いわばそのためのテキストを提供するだけである。キリストの自己宣教のそのような本質的構成要素において、一体明確さがいかに絶対的であつたか、そして再現的な理解と自己化の完全性のみが、可能な限りの明確さを得ようとする努力によって表示され得る。しかしながら、これら

に従属するかたちで、キリストに関する語りのうちに本来的に教義学的な命題も立ち現れてくる。つまり、彼が同時代人たちの部分的には誤った、部分的には混乱した表象に結びつかざるを得なかったところにおいてである。

3. 詩的および修辭的表現に関して、上で述べたことから、次のことが明らかになる。すなわち、異なった表現によって表示された自己意識が、その内容にしたがえば、同一である場合ですら、それらは各々それ自体においてのみならず、両方とも互いに見かけ上の矛盾に陥いることがあり得るということである。そして調停が可能となるのは、一つには見かけ上矛盾している命題がキリストの本源的な表出に定位できる場合であり（しかしこれはごくわずかな場合に直接的な仕方で起こる）、もう一つには三つの本源的な形式から一丸となって成長する叙述的・教訓的な表現が、そのような見かけ上の矛盾を完全に、あるいは大部分に免れている場合にかぎられている。しかしこのことは、叙述的・教訓的な表現それ自身がまだセンセーショナルな表現と教育的な表現の間で揺れ動いている限り、例えば、洗礼志願者や庶民に提示されるときのように、つねにあるときは修辭的な表現に近く、またあるときは比喩的な表現に近い限りは、成し遂げられないであろう。そうではなく、それは本命題において挙げられた努力が、叙述的・教訓的な表現をさらに発展させ、この表現を修辭的表現や詩的表現——この二つのものは争いを仲裁する必要性と本質的に連関している——から明確に区別することに、その基礎として存している限りにおいてのみ可能である。もちろん、以下のこと、すなわち比喩的表現は本来の表現と交換されるか、あるいは説明を施して本来の表現に変更されるかということ、さらに修辭的表現の際限のない要素は明確な節度を守るということは、紛れもなく言語形成に対する知識の関心事であるが、ここでは宗教的な言語形成こそがとりわけ重要である。それゆえ、教義学的命題は、学問が芸術ならびにビジネスからも区別されたものとして構成される文化領域に属するような、そのような宗教的共同体においてのみ、しかも敬虔共同体自体のうちに、知識を愛好する友が存在し、影響力を及ぼす度合いに

応じてのみ、意義深い仕方で発展し妥当性をもつようになる。したがって、弁証法的な機能は敬虔な表出に向けられ、そしてこうした表出の際立った特徴を導くのである。ところで、組織だてられた知とのそのような結合は、すでに教会の最初の時代から、キリスト教のうちに場を見出してきており、それゆえにまた、キリスト教におけるほど、教義学的命題の形式を爾余の命題から厳格に区別して発展させ、かくも豊富に展開してきた敬虔共同体は、他にはないのである。

補遺 教義学的命題の成立についてのこのような叙述と、それが敬虔な自己意識の直接的言表への論理的反省からのみ生じたという事実は、歴史全体のうちにその確証を見出す。新約聖書の諸書のうちにとどめられている最初の宣教は、すでにそのようなものであり、そしてより厳密に考察してみると、すべての宣教に関して、一つにはそれらがキリスト自身によるもともとの宣教から派生したものであるということ、もう一つには、持続的に広まっていくために、定式の厳格さにより接近するようにされなければならなかった、比喩的・修辭的な要素とそれらが親近性を有していたことが認識される。まさにそのようにして、その後の時代に明らかであることは、その本性上つねに詩的な比喩的言語が、教義学的言語に対して決定的な影響力をもち、その発展につねに先行したことである。したがってまた、大抵の教義学的規定は修辭的表現が呼び起こした矛盾によって呼び起こされたのである。

しかしもともとの表現を教義学的命題に改造することが、論理的あるいは弁証法的な関心に帰せられるとすれば、このことは形式についてのみ理解されるべきである。なぜなら、たとえば思弁的活動からもともと出発したような命題は、その内容にしたがえばわれわれの命題に非常に親近的であったとしても、もはや教義学的命題ではないであろうからである。存在を直観することを課題とする純学問的な努力は、無に帰してはならないのであれば、同様に最高の存在から始めるか、あるいは最高の存在で終えなければならないので、次のような哲学的思索の形式も存在し得る。すなわち、たとえば最高の存在について思弁的に語っていたとしても、個別的に

考察したときには、純粋な学問性に源を発している命題が、そこにおいてはそれに対応する命題から、つまり敬虔な感情の刺激への反省から生じたに過ぎないが、弁証法的に形成させられた命題から、区別されるのが難しいような、そういう哲学的思索の形式である。しかしその連関において考察したときには、確かにこの両者はきわめて明瞭な相違を示す。なぜなら、教義学的命題はもともと、敬虔な気質が衝動を与えた思想的系列においてのほかは、決して生じないからである。これに対して、最高存在に関する思弁的命題は、大抵の場合、論理的あるいは自然科学的系列において現れるだけでなく、土台であれ系であれ、それが倫理的命題として現れるところでは、これら二つの方向の一つへと傾く傾向性が、間違えようもなく認められる。第一世紀の教義学的形成においても、もしまったく非教会的なグノーシス派を差し引けば、思弁が教義学的命題の内容に及ぼした影響は皆無と見なしてよい。のちにももちろん、キリスト教会内部での知識の古典的組織化の崩壊の後、中世の寄せ集めの哲学が形成され、そして同時に、それらがまた教義学的言語形成に対して形式的な影響を及ぼすようになったとき、思弁的命題と教義学的命題を取り違えることが起こり、その結果、両者を混同することもほとんど避けがたいことであった。だが、これはまた両者にとって不完全な状態であって、哲学は、当時は教会的信仰の後見を受けている立場にあつて、外部から押し付けられた法の下に立っていたということを、徐々に明瞭となる仕方で告白することによって、この状態から自由になったのであった。しかしそれ以来、両者はその固有の発展において非常にしばしば新規蒔き直しをしたので、いかなる思弁的命題が教義学的命題と見なされ、また逆にいかなる教義学的命題が思弁的命題と見なされたかを、厳密に問うという骨の折れる業務を回避することができた。しかし教理の発展を繰り返し始めからやり直すことができる事情にはないキリスト教会にとって、この分離はきわめて重大な意義を有している。それは、思弁的なもの——敬虔な自己意識の詩的・修辞学的な表現も民衆的な表現もそれに定位することができない——が絶えず教会に教義学的なもののために提供されないためである。福音主義教会はとくに、そ

れに特有な教義学的命題の形成は、何らかの哲学的形式や学派に依存してもおらず、あるいは一般に思弁的関心から発してもおらず、むしろ直接的自己意識をキリストが打ち立てた真正かつ混じり気のない制度によってのみ充足させようとする関心からのみ発している。それゆえ、福音主義教会は首尾一貫して、同一の素性を示すことができるような命題のみを、自己に属する教義学的命題として受け入れることができるのである。しかしながら、二種類の命題の区別が完璧なものとなり、その結果、奇妙な問題、たとえば同一の命題が哲学においては真であり、キリスト教神学においては偽であるのか、あるいはその逆であるのかどうかという問いが、一方におけるようなある命題は他方においては場所を見出すことができず、たとえ似たような響きがしていようと、両者の相違はつねに前提されなければならないという理由で、もはや生じなくなるに至るまでは、われわれの教理神学は、哲学がとくに自分自身の所有地に立っているほどには、自分自身の所有地に確実に立っていないであろう。しかしひとが教義学的命題を思弁的命題の種類に従って基礎づけたり導出したりしようと尽力し、あるいは思弁的活動の産物と敬虔なる感情状態の考察の結果とを、一つの全体に作り上げようとすら目指す限り、われわれはこの目標から依然としてきわめて遠く隔たっているのである。

第一七項 教義学的諸命題は、教會的と學問的との二重の価値を有する。そしてそれらの命題の完全度はこの両価値および両価値の相互関係によって決定される。

1. 教義学的命題の教會的価値は、この命題が敬虔な感情の惹起そのものに対してもつ関係に存する。あらゆるそのような関係は、その個別性において、もちろん記述にとって無限的なものであり、そしてすべての教義学的概念、およびすべての心理学の概念が、一つの生の瞬間を記述するために、用いられなければならない。しかしそのような瞬間に、敬虔な感情の気分が支配的なものであるように、あらゆるそのような気分のなかには、

高次の自己意識の何らかの関係が規定的に際立っており、そして教義学的命題はすべての類似的な瞬間にとってひとしく敬虔なこの感情の惹起と関係している。それゆえ、すべての完璧に表現された教義学的命題のうちには、救済者としてのキリストに対する関係が、敬虔なる意識そのもののうちに立ち現れる度合いに応じて、ともに現れなければならない。しかしこのことは当然のことながら、何某かの国家生活において憲法の相違が、あらゆる瞬間にひとしく強く立ち現れることができないのと同じように、必ずしもすべての宗教的瞬間にひとしく強く現れるわけではない。したがって、一つの教義学的命題において、キリストに対する関係がより弱く表現されていればいるほど、たとえば、外界に対するわれわれの関係によって仲介された敬虔なる感情の惹起においては、通常そのようになるのであるが、そうすればますますその命題は、たとえそこにおいてその共同体の特質が大部分背後に退いていたとしても、他の敬虔なる共同体の教理命題に類似することができる。同様のことはキリスト教会自体の内部においても、大小さまざまなグループ区別されたキリスト教的意識の特有の様態に関連して生じる。さて、一つの教義学的命題が、キリスト教的意識のすべてをひとしく充足させるような仕方では、形成されるとすれば、それはより大きな範囲においては実際に妥当するが、しかし相違点——したがってこれは、そのことによって間接的に、重要でないものとして、あるいは焼失しつつあるものとして表示される——を注意せしめるには適していない。これに対して、もし一つの教義学的命題がこれらさまざまな様態のうちのただ一つにのみ関係するとすれば、それはまたこのより小さな範囲においてのみ妥当する。ときには前者が無差別論的なものとして現れ、そして後者が正しいこともあるが、ときには後者が党派主義的かつ分派的であり、そして前者が正しいこともある。しかし、同じ対象を取り扱う教義学的命題におけるそのような相違点は、決して直接的な敬虔なる自己意識における相違点を表すものではなく、それはまた教義学的命題の教会的価値に関して何も規定するものではない。

2. 教義学的命題の学問的価値は、そのなかに現れる諸概念とそれらの

結合との明確さに部分的には基づいている。なぜなら、この命題が詩的表現および修辭的表現の不確定な領域からより多く脱すれば、確實性はそれだけですますます大きくなり、その結果、同一形式の宗教的意識に属する他の教義学的命題と、矛盾外見上の矛盾に陥り得なくなるからである。しかし教義学的概念形成が、比喩的表現の代わりに本来的表現を据えることは、成功したためしがないし、実際こう言っても差支えないであろうが、対象に鑑みても、成功することはまた不可能である。それゆえ、教義学的命題の学問的価値は、大部分、そこに見出される比喩的表現をできるだけ厳密かつ明確に説明することにのみ基づいている。だが、たとえ本来的表現が比喩的表現にすっかり取って代われたとしても、比喩的表現が始源的な表現である以上、両者の同一性が証明されなければならないであろうから——なんとすれば、この二つは同じことに帰着するであろうから——、この件はまたそれだけより容易にこれでよしとすることができる。他方で、教義学的命題の学問的価値は、その命題の実り豊かさに、つまり、それがいかに多面的に他の類似のものを指し示すかに、存している。しかもこのことは、発見的な観点においてのみならず——なぜなら、教義学的命題は他のものにその根拠をもっておらず、むしろ各々の命題はキリスト教的自己意識の考察からのみ見出され得るから——、批判的な観点においても——なぜなら、そうであればますます容易に、一つの教義学的表現が他の表現と見事に調和していることが検証され得るから——正しい。というのは、キリスト教的意識の同一の事実に関係づけられるべき複数の教義学的表現のなかで、類似の事実に関係する最大の範囲の他の表現に結びつき、それと結合するようなものこそが、優先されるべきだということは否定し得ないからである。そしてわれわれが密接に連結し自己完結的な教義学的言語領域を見出すところには、それ自体で正しいと推定できるような、キリスト教的意識の事実の理解がまた存在するのである。

第一の特質を欠いているために、未だ詩的あるいは修辭的な言語領域に属しているような命題は、まだ教義学的命題ではないのである。第二の特質に関して、ここで提示されたものを超えていき、そして高次の自己意識

へと立ち返ることなしに、ある何かを客観的に基礎づけようとするような命題は、もはや信仰の命題ではないであろうし、われわれの領域には決して属さないであろう。

3. さて、あらゆる信仰的命題はそのようなものとして教会的価値を有しており、また信仰の命題は学問的価値を獲得することによって、教義学的命題となるので、教義学的命題は、学問性がそれらに際立った教会的価値を与えれば与えるほど、そしてまた学問的内実が教会的関心から出発したという痕跡を担えば担うほど、ますます完全なものになる。

第一八項 教義学的諸命題を、相互に結合した相互に関連させるために配置することは、教義学的命題構成自体と同一の必要性から生じ、またその自然的結果にすぎない。

1. われわれが、すべての出発点であるキリスト自身の宣教を、教義学的なものから区別するのは、とりわけ次のような理由によっている。すなわち、キリストが個別的事項について教示したときには、彼もまた詩的かつ修辭的なものにも接近したが、しかし比喩的ではなく本来的に自己の考えを宣教したときには、彼の存在と彼の業務についての叙述は、まったく概括的にとどまっていたからである（ヨハネ3：17，8：12，10：30，12：45参照）。しかしキリスト自身の宣教に直接的に影響されたすべての敬虔な興奮は、その都度与えられた生の連関において個別化したのであり、それゆえ個々の興奮を思想において把握したものは、あの始源的な自己宣教の体得としては、それ自体としては部分的に不完全な理解にすぎない。したがって、そのようにして成立し、それゆえ可能な限り明確に形成された教義学的な信仰的命題の全体は、全部ひっくるめてのみ、あの始源的な宣教の絶えずより完全となる発展なのである。それゆえ、そのようにして成立した個々の命題のすべてによって、爾余のものに対する欲求も、つまり各々のものを他のものと結合させようとする努力も、措定されていなければならない。そしてあらゆる命題は、それが明確に個別的なものであれば

あるほど、それは多かれ少なかれ類似のものを、自己のまわりに自己と並んで有しているという前提においてのみ、しかるべき場所を受け取るのである。

2. われわれは、それ自体すでに個別的事項に立ち入っている、キリスト自身ならびに彼の証言者たちの修辭的かつ詩的な宣教から始めよう。そうするとここから教育的な表現が生ずる。それはもちろん大部分は、個々の心像や比喩の間の見かけ上の対立を解消するという課題から、しかし部分的にはまた、与えられた連関の外でそれにつけ加わる多義性と不確かさからその表現を解放し、そしてそれをより自立的にすべてに対して同一なものとして樹立する必要性から生ずる。だがしかし、あらゆるその種の見かけ上の矛盾のなかには、多数の他のものへの懸念が潜んでいる。なぜなら、全言語領域は矛盾を隠蔽し得るとの嫌疑が、あらゆる矛盾によって生ずるからである。それゆえ、ある与えられた場合に、それによって見かけ上対立しているものを超えて定位するために、本来的かつ教育的な表現が設定されたとしても、安全性はただ次の点にのみ存している。すなわち、対立を調停するものが自己のうちで新たに見かけ上矛盾しているのではなく、むしろ全言語領域がそのような危険に晒されていないという点である。しかしこのことはそのような多数の表現の相互関係によってのみ、またそれらを相互に結合させようとする絶えず繰り返される試みによってのみ、安全性へともたらされ得る。教育的表現が同時により明確かつそれ自体として把握可能であるとしても、それはつねに一般的表象の結合であって、これはより高次ならびにより低次の表象と一緒に考えられた場合にのみ、完全に明確なのである。あたかもすべてのそのような表象は、主語としてはその述語の全体性のなかにもみ完全に見られ、また術語としてはその適用可能性の全範囲のうちにおいてのみ見られるようなものである。したがって、あらゆるそのよう命題は他の命題を指し示し、そこにおいては部分的には類似の表象が、部分的には同一の表象が、他の結合のなかに現れるのである。

3. それゆえ、庶民性というより緩やかな形式にかぎってであれ、ある

いはまた学校というより厳格な形式においてであれ、教育的な表現もまた形成されることはなしに、敬虔な自己意識が十分生き生きと自己を表現し、かつ自己を伝達するということは、考えることができない。同様に、あるいは敬虔な興奮そのものを現実的な結果において、または自然的な連関において記述しようとする始源的な目的を目指すような、あるいは教育的な表現をそれ自体としてできるだけ明瞭なものへと完成せんとする意図をもつような、豊富な一連の思想へと自己を形成することなしに、この表現の個々の要素を何らかの敬虔共同体のうちに考えることはできない。

さて、もしわれわれがキリスト教的宣教という表現によって、とくに直接的に掻き立てる表出と叙述を言い表わすのであれば、われわれはキリスト教教理ということで、むしろ教育的表現を用いるような伝達を理解する。この場合、説教的使用において生起するように、明瞭な表象を用いて意識へともたらし掻き立てるためであろうと、あるいは表象の明瞭さによって、直接的な敬虔な自己意識をより明確に析出し、その自立性を信頼できる仕方で基礎づける——これは教義学的学派の仕事であるが——ためであろうと、いずれでもよい。しかしこのことは、明らかに教理体系が完成されたときにのみ、その満足を見出すものであって、この教理体系のなかにあっては、キリスト教的な敬虔な意識の本質的契機にとって、発展した教義学的表現は欠けていないことはなく、またそのなかにあっては、すべての教義学的命題は相互に関係づけられている。したがって、高名な神学者たちが、学校のやり方にしたがって教理に従事するとき、おそらく事柄そのものとその頹落態とを混同しつつ、その頹落態をキリスト教共同体の墮落に数え入れるか、あるいは墮落の結果と見なすとすれば、それは褒められることではない。むしろ他方では宣教の職務そのものにとって、言語の多様性に応じて叙述の形式が多重化すればするほど、教育的鋭敏さをもってなされる教理体系が存在することがより必然的であり、また他方では、キリスト教共同体が自己自身から自己を補完し更新すればするほど、宣教自体もますます庶民的教理の形態をとり、そしてこの形態が——これ自体は規範ならびに制約としてふたたび学校的な教理を必要とするが——

宗教的な自己意識の生き生きとした経過を促進するための最重要手段になることは、当然のことである。

補遺 さて、われわれがここから、いまや教理神学の対象である教義学的命題の取扱い全体を見渡すと、ここかしこで必要性によって最も多く呼び起こされる状況に応じて、どの点で開始することもできるということが判明する。その場合、諸命題の結合は、一つにはとくに折々の状況に即したものであって、これは敬虔な自己意識の始源的な伝達に直接的に奉仕する。そこでは諸命題の教會的価値のみが、つまり宣教と教化の領域に属する教理のみが主張される。もう一つは、そこでは学問的価値がより重要であり、完全に教理神学自体の領域の内部で持ちこたえるようなものである。それがモノグラフィー、つまり個々の命題の発展を、それ自体から見渡すことができるような、さまざまな関係において考察したものであれ、あるいは神学綱要（loci theologici）と称される、そうしたモノグラフィーをひとまとめにしたものであれ——これはもちろん、相互に結合し得るすべての命題の総体を含んでいるような仕方であることはできるが、しかしそこにおいては、完全性は形式によって制約されていないので、このことは単に偶然的にそう見えるにすぎない——、あるいは最後に、すでに記したように、完全な教理体系であれ、いずれでもよい。そのようなものはまた純粹に措定的であることもできるが、その場合にはそれは、単に警句的であるか、それとも解説の道具が備え付けられているかのいずれかである。しかしそれはまた、キリスト教的な敬虔な意識の別の様態や、同一の様態についての別の言説を考慮することによって、同時に論争的であることもできる。それは最後に、教義学的な命題形成の発展と、教義学的な言語領域における諸変化について説明することによって、同時に歴史的であることができる。

第一九項 教理神学とは、キリスト教の教會的共同体において、ある与えられた時代に妥当する教理の連関に関する学問である。

注 『神学通論』五六頁，第三項。二四頁，第三項，二八頁，第一五，一八項，二九頁，第一九項，および六一頁，第二六，二七項参照（KGA I/6, 288, 265, 267f., 291）。

1. この説明は次のような可能性を排除しないように思われる。すなわち、自分自身が受け入れない哲学的体系中の諸命題の連関についても、たしかにひとは知識をもつように、誰でも自分が講ずる内容を自ら信ずることなく、教理神学を所有することができ、したがってまた伝達することができる、という可能性である。しかし教義学的なやり方が完全に宣教に関係し、そして宣教のためにのみ存在しているとすれば、われわれは教義学に従事するすべての人に関して、もし彼らが有益なものを提供すべきであれば、同様の信仰を前提しなければならない。なぜかといえば、もしそうでないならば、相互に関係すべきことがともに一つの全体をなさないであろうから。しかしながら、このような事態はまた、講義をなす者が宗教的興奮を（異なった修正を施された宗教的興奮をも）まったく意識しないであろう、という前提のもとでのみ考え得る。というのは、もしそうでないならば、自己整合的でありつつキリスト教的意識の本質から導き出されたものとして講ぜられるものと、本人自身が受け入れるものとの間の矛盾を、何人と雖も自分自身に暴力をふるうことなしには、隠蔽することができないであろうから。それに自らが味方することのない単に歴史的であるような教義学的叙述は、同時に弁証学的な叙述——ここではこれのみが意図されているが——からつねに十分に区別される。実際また、われわれの教会においても、自らの確固たる信念なしに教會的に通用しているものに厳密に従っている教義学的叙述が稀でなく、そうしたものが連関の厳格さや内的一致を欠いているか、あるいは不本意ながら逸脱した確信を露呈させていることは、おそらく否定しがたいことである。

2. キリスト教は必ずしも教理の相違によって規定された複数の特殊的な共同体に分けられているわけではないので、特定の教会共同体の教理に制限することは、普遍妥当的な特徴ではない。しかし現代という時代に

とって、この特徴は不可欠である。なぜかといえば、西方教会に限定したとしても、プロテスタンティズムに属する教会がカトリックにとっても同一であることは不可能であり、プロテスタントの教理とカトリックの教理との間にいかなる連関も生じないからである。双方のいずれとも矛盾を経験しないという課題をかかげる教義学的叙述は、ほとんどすべての個々の命題において、両方のいずれにとっても教會的価値を失ってしまうであろう。

しかし、あらゆる叙述がある一定の時代に存在した教理にのみ限定されることは、たしかに稀にしか明確に認められないが、それはおのずから理解できるように思われるし、また多数の相連続する教義学的叙述は、大部分ここからのみ説明され得るように思われる。一七世紀の教科書は今日ではもはや当時と同じ目的に役立たないということ、多くのものはむしろ歴史的叙述にのみなお属しているということ、そして今日では別の教義学的叙述のみが、当時有していたのと同じ教會的価値をもち得るということ、こうしたことはおそらく明らかである。そして現在の叙述にとってもそのような時代が同様に来るであろう。但し、もちろん教理上のかなり大きな変化は、より一般的な発展上の難局からのみ生ずるものである。しかし絶えず進行する変化はごくわずかにしかならないので、長い年月ののちにはじめてはっきり現れることができる。

3. さて、妥当する教理ということでは、信条的なものだけでなく、教會の公式の議論のなかで、たとえ個々の地方に限られていても、共通の敬虔の叙述として属するものに対して教義学的表現を与える教理命題が、分裂と分離を認めることなしに、すべて理解されるべきであり、したがってこの特徴はたしかに教義学的叙述における著しい多様性を許す。それにもかかわらず、ひとはこのような特徴ゆえにこの解釈を狭すぎると見なすこともできよう。その一つの理由は、まだ妥当していないものがどこかの時点で受け入れられないとすれば、教義学的叙述におけるいかなる変化も決して起こり得ないだろうからであり、もう一つの理由は、このような仕方ですべての特徴的なものがまた排除されているように思われるからであ

る。しかしまず第一に、おそらく誰もが次のことを承認するであろう。すなわち、いかに整合的であり、まったく特徴的な見解や見方を含んでおり、またたとえ実際にキリスト教的であったとしても、敬虔についての教会的伝達において用いられる表現にまったく結びつかないような体系は、そのようなものと同じ考えをもった仲間が連結し、かくしてかの教理のうちにその規範を見出すような、公の宣教と伝達が成じないうちは、つねに個人的な告白のためのものにすぎず、教義学的叙述のためのものとは見なされないということである。したがって、そのような叙述のなかに公的に受け入れられたものが少なければ少ないほど、それは教義学の概念に合致することがますます少ない、と一般的に言うこともできるであろう。しかしながら、このことは、叙述者の特質は形式と取扱い方法にも影響を及ぼさないこと、またそのような特質が個々の点においても通常のものとの意図的な訂正として立ち現れること、を妨げるものではない。それゆえ、たしかにそうした理由で、われわれの解釈はキリスト教的教理の改良と新しい発展を決して排除しない。しかしこのことは、われわれが次のことについて考えてみると、より明白になる。すなわち、そのような改良と発展は教義学的議論そのものから直接的に生じたためしはほとんどなく、むしろそうしたもののきっかけは、大部分あれやこれやの仕方、公の礼拝に関する議論において、あるいは大衆作家的な宗教的伝達において与えられるということである。

4. キリスト教的教理の叙述が上記の特徴の一つを欠いているとき、その叙述ももはや教義学の本来的な領域に帰属しないということからも、与えられた解釈の正しさが明らかになる。同様に、教義学的領域における最も本質的な過ちは、かの諸要求の個々のものがその自然的な連関から引き離されて、議論の際の唯一の基準とされるとき、その点にその根拠を有しているというところから、その正しさが明らかになる。カテキズムや類似の著作においては、共通の教会的教育のために大衆的な仕方、教理を叙述することが運命づけられており、このことは完全性と整合性を必要とするが、しかし学識や体系的編成・関係づけを要求するものではない。した

がって、われわれはむしろこの領域をも本来的な教義学的領域から区別する。神秘主義的な深みや理知的な明晰性を追求する多くの宗教的書物もまた、直接的に感情を掻き立てるというよりはむしろ叙述的・啓発的であって、また教理を一定の完全性をもって論ずる。しかし歴史的態度と公の教會的了解への関連が欠けているので、それは個人をのみ、したがって全体の切り離された瞬間のみを知らせる。それゆえわれわれは、たとえそれらのうちのすべてのものがいかに密接に関連し合っていたとしても、それを教義学的とは呼ばない。最後に、教義学的交流のなかにとときどき立ち現れる正典的および信条的な教理規定について考えてみよう。これらの規定はもちろんつねに教理の完全な関連についての知識を前提すべきであろうし、もちろんその限りでは教理神学に属している。しかしそれはこうした関連そのものを完全な叙述にもたらずのではなく、個々の教理に関係しているにすぎない。

同様に、教義学的領域そのものにおける最も本質的な過ちは、打ち立てられた特徴の個々のものへの一面的な方向づけによって説明がつく。もしときに教義学的叙述が主として動かなくなった伝統としてのみ現れるとすれば、ひとがすでに公的に妥当しているものだけを樹立しようとし、したがってこれを絶対的な所与と見なすときに、こうした事態が生起するのである。反対に、盛りの時期には広範な妥当性を享受したが、ある程度距離を隔てて見、また前後の時代と比較すると、完全に恣意的と思われるような教義学的叙述にも事欠かないとすれば、こうしたものは、教會的領域における一時的に混乱した運動から発生し、この運動を一面的に理解したものにとすぎず、したがって〔歴史上のある〕瞬間に完全に引掛かったものである。そこにおいては、学問的嚴格さの代わりに恣意性と詭弁がいとも容易に立ち現れる。最後に、もちろんキリスト教教理を論ずるし、また教義学的と見なされることを欲するが、敬虔な心情状態に決して立ち返らない叙述が存在するとすれば、これは学問的関連の要求を解決することのみを欲するような叙述である。それはあたかも学問的関連の要求を解決することが、真に教義学的な叙述が前提としなければならないもの、つまり信

仰を引き起こすことができるかのように考える。その結果、キリスト教に最も特徴的なものが、普遍的理性から直接的に導き出されて証明されるべきか、あるいは相対的に不完全なものとして、純粹に理性的な普遍妥当的な宗教論のなかに解消されるべきである。

補遺 ところで、多くの神学者たちは教理神学についてのここで打ち立てられた説明に完全に合意するが、しかし本来の教義学は教会の見解の解説にのみ関係するものであるとして、これをかなり低く引き下げ、そして、その上にさらに別の高次の神学が存在しなければならず、これはかの教会の見解を度外視してでも、本来的な宗教的真理を突き止め、それをよくわかるようにするものである、と主張する（注 とりわけブレットシュナイダー『発展』第二五項と『教義学ハンドブック』第五項を参照されたい。そこでは一般に教義学がキリスト教神学に属するかどうか、最終的に疑わしくなる）。しかしキリスト教の至福学（Gottseligkeitswissenschaft）は、教会の教理と本来的な宗教的真理——それはまたキリスト教的であるべきである。なぜなら、そうでなければこの結合において宗教的真理は決して問題になり得ない——との間のそのような区別を承認することができない。つまり、この宗教的真理がもう一つの源泉であるかのような考えも、その内実が別の種類のものであるかのような考えも、いずれも不可能である。なぜなら、すべてのキリスト教教理がそこから導き出されるただ一つの源泉、つまりキリストの自己宣教が存在し、そしてより完全であろうとより完全でなかりと、教理が敬虔な意識そのものおよびその意識の直接的表現から成立する、ただ一つのやり方が存在する。それゆえ、もしひとが任意の時代と場所の教会の教理を、それがつねに自己同一的ではなく、また正しからざるものと混ざり合っていないくもないという理由で、単なる意見にすぎないと言おうとしても、キリスト教の認識領域には意見にまさるものは何もなく、あるのはただより純粹かつより完全に捉えられた、別の時代の、そして別様に叙述された、教会の教理である。しかしこのように教理を純化し完全なものにすることは、まさに教理神学の仕事であり課題である。

しかしわれわれもこの課題を完全に解決されるものと考え、それゆえ教理神学をその完成した姿で考えるとしても、われわれはまた、教義学をキリスト教神学全体と言明し、その結果、他のすべての理論的な神学的教科、つまりそれに付属するすべてのものを含めて最も広範囲に考えられた聖書解釈と教会史の二つを、教義学の補助学にすぎないものと見なす、そのような他の神学者たちに賛成することはできない。なぜなら、この二つの教科は教理神学にとって必要であるにもかかわらず、それらの価値全体は、それらが教義学に対してなす奉仕に存するのではなく、その各々は教会の促進と指導に対して直接的に関わる固有の価値を有している。というのも、教会はすべてのキリスト教神学の、したがってまた教理神学の、究極的目的だからである。われわれはむしろ次のように言いたい。聖書解釈も教会史もそれぞれ固有の仕事をかかえつつ、同時に教義学の研究に依存しており、そして教義学の研究がなおざりにされるときには被害を受ける。したがって、これらの部門は全体として相互に影響を及ぼし合うことによってのみ完成へと近づくことができるのである。しかしながら、たとえ形式上にすぎないとはいえ、他のものにまして教義学は哲学に依存しているので、このような進捗において教義学こそがとくにイニシアティブをとるということであれば、きわめて気遣わしい事態であろう。なぜなら、哲学は非常にしばしば一からやり直し、そしてこうした変革の大半はまたこの領域のとしての新しい結合方法と新しい表現を生み出し、そこから教義学はその用語法を備えるので、かくしてこうした神学的学科のなかにきわめて容易に、事柄に属さない論争を掻き立てる多様性と、進歩ではなく、神学的発展を促進するよりもむしろ妨げる改造が生じる。