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	19世紀プロテスタント神学における歴史叙述と教会史 ― フェルディナント・クリスティアン・バウル試論 ―
著者	佐藤，貴史；SATO，Takashi
引用	北海学園大学人文論集(74)：97-124
発行日	2023-03-31

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

19 世紀プロテスタント神学における歴史叙述と教会史
── フェルディナント・クリスティアン・バウル試論 ──

佐　藤　貴　史

はじめに ── 神にとっての「19 世紀という問題」
1．本論文の背景，研究史的位置づけ，目的
2．歴史家における主観と客観
(1)『教会的歴史叙述の諸時期』の位置，課題，三つの要素
(2) 理念と歴史
(3) 教会史とキリスト教の本質
3．教会的歴史叙述と教会の理念
(1)「歴史叙述の実用的観点」の克服 ── バウルとシェリング
(2) 教会の意味
(3) 教会史の時代区分
おわりに ── 鏡を映す鏡

は じ め に ── 神にとっての「19 世紀という問題」

『エスの系譜 ── 沈黙の西洋思想史』[1] とは互盛央の作品である。通常，とりわけフロイトの名前とともに想起される「エス」の系譜を，主に言語学と国民国家の関係からあぶり出していく本書（講談社学術文庫版）に，國分功一郎が「解説」を寄せている。國分によれば，互のエス論のポイントは

[1] 互盛央『エスの系譜 ── 沈黙の西洋思想史』（講談社，2010 年）。その後，2016 年に講談社学術文庫の一冊として出版される。

「19 世紀，あるいは，18 世紀末と 20 世紀初頭をも含めた広義の 19 世紀である」[2]。「なぜ 19 世紀は，かくも執拗にエスを論じたのか？」[3] と，國分は問う。その結末と行方については，是非とも互の作品を読んでいただきたい。

19 世紀はおのれのうちなるエスによって突き動かされる人間，そして言語と国民国家とともに生きざるをえない人間にとってのみ問題として現れたわけではない。人間の外なる超越的な神に対しても 19 世紀は困難な問題をもたらしたのであった ── 思想史の問題として見る場合，〈19 世紀という時代〉が神と人間に大きな挑戦を突きつけたのであり，主語は神ではない。20 世紀のプロテスタント神学者，とりわけカール・バルト（Karl Barth, 1886-1968）は近代キリスト教の危機を克服しようとして，彼以前，とくに 19 世紀のキリスト教神学者に対して激しい批判を繰り広げたとみなされることもあるが，ここではあの通俗的なバルト解釈について述べる必要はないだろう。もちろん，名著 ── 文字通り，名著！ ──『19 世紀のプロテスタント神学』を読めば，過去の神学者に対する彼一流の厳しい物言いがあちこちに見られる。しかし，それは次の「序言」の言葉を前提としての言い方であることを見落としていけない。

> 今日われわれが再び求めているようなすぐれた釈義と教義学が真にすぐれたものであるという証拠と保証をどこかに求めるとすれば，それはこの釈義と教義学を打ち出す御本人が昨日や一昨日の神学上の隣人たちの歴史的現実に対して，どれだけ鋭いだけではなく開かれた眼をもっているかということの中に求められねばならない[4]。

---

[2] 國分功一郎「解説　来るべき本文 ── 19 世紀という問題」（互盛央『エスの系譜 ── 沈黙の西洋思想史』，講談社〔講談社学術文庫〕，2016 年），318 頁。

[3] 同上書，325 頁

[4] Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Zollikon: Evangelischer Verlag AG, 1947), VI.（カール・バルト『19 世紀のプロテスタント神学 上』佐藤敏夫・

神学史，とくに 19 世紀のプロテスタント神学史に対してバルトが払っている深い敬意を見誤ると，おそろしく凡庸なプロテスタント・キリスト教神学史がお目見えすることになるだろう。

19 世紀のドイツ哲学を代表するヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831）は，わが国においては盛んに翻訳され，いまなお研究され続けている。これに対して，プロテスタント・キリスト教世界の巨人であるシュライアマハー（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768–1834）の翻訳や研究は，わが国では皆無とは言わないが，圧倒的に少ないと言わざるをえないだろう[5]。いや，そもそも 19 世紀のプロテスタント神学者は，同時代のヘーゲルのみならず，20 世紀のプロテスタント神学者と比較しても，真剣な研究の対象になっているとは言い難い状況である。バルトの『19 世紀のプロテスタント神学』の目次に出てくる神学者が，どれくらいわが国で熱心に取り上げられているかを考えてみるだけで十分だろう。

バルトによれば，「……フェルディナント・クリスティアン・バウルが心を動かされた問題なしには，みずからの主題をある程度理解し把握するキリスト教神学はもはやまったく考えられない，と言わなければならない」[6]。19 世紀ドイツにチュービンゲン学派を創設したフェルディナント・クリス

岩波哲男・高尾利数・小樋井滋［訳］，カール・バルト著作集 11，新教出版社，1971 年，iv 頁）。

5 最近，シュライアマハーの『キリスト教信仰』（教文館，2020 年）が安酸敏眞によって翻訳された。アウグスティヌスやルターの翻訳とも並ぶ，日本のキリスト教研究における貴重かつ重大な学問的遺産である。しかし同時に，この優れた翻訳を用いて，誰がシュライアマハー神学を本格的に研究するのか ── いや，できるのか ── ということもいま問われているのではないだろうか。

6 Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert,* 451.（カール・バルト『19 世紀のプロテスタント神学 下』安酸敏眞・佐藤貴史・濱崎雅孝［訳］，カール・バルト著作集 13，新教出版社，2007 年，117 頁）。

ティアン・バウル（Ferdinand Christian Baur, 1792–1860）[7] は，歴史批判的方法を積極的にキリスト教神学に取り入れながら，古代宗教史，宗教哲学，新約聖書研究，キリスト教教義史，最初期キリスト教研究，教会史などの領域において多大な学問的影響と成果を残した偉大なプロテスタント神学者である。彼の周りには多くの神学者たちがいたし，ダーフィト・フリードリヒ・シュトラウス（David Friedrich Strauß, 1808–1874）やアルブレヒト・ベンヤミン・リッチュル（Albrecht Benjamin Ritschl, 1822–1889）のように，バウルから影響を受けながらも，師とは必ずしも同じ方向に向かうことなく，そこから離れていった神学者もいた。

本論文の目的はバウルの思想を考察することであるが，しかしそれにしてもバルトが言う「フェルディナント・クリスティアン・バウルが心を動かされた問題」とは何であろうか。本論文の背景と研究史的位置づけとともに，その目的についてもう少し詳しく次節で考えてみることにしよう。

1．本論文の背景，研究史的位置づけ，目的

20 世紀の著名なキリスト教教理史家ヤロスラフ・ペリカンは，19 世紀は「歴史的神学の歴史」における「黄金時代」[8] である可能性について言及し

---

[7] 本論文では，Baur のカタカナ表記を「バウル」とする。以前は「バウル」という表記が多かったと思われるが，最近では「バウア」や「バウアー」も見受けられる。邦語ならびに邦訳文献の引用の関係から判断して，本論文では「バウル」を用いることとする。

[8] Jaroslav Pelikan, *Historical Theology. Continuity and Change in Christian Doctrine* (Oregon: WIPF & STOCK, 2014; Orig. pub. 1971), 51. ペリカンによれば，「歴史的神学」「歴史神学」（historical theology）はきわめて両義的な用語である。なぜなら，通常，historical theology は「キリスト教信仰と教理の起源に関する研究」だけでなく，「教会史」や「その方法論が歴史的であるような神学的な予備教育の諸学科すべて」も示すことがあるからである。ペリカンは「歴史神学」は「教会史の緩やかな類義語」として使われる

ている。彼にとって，「ローマ・カトリックであろうと，プロテスタントであろうと，キリスト教神学における研究と調査が近代の歴史学的方法，とくに新約聖書とドグマの発展の歴史的考察によって支配されるにいたった19 世紀において，フェルディナント・クリスティアン・バウルほど抜きんでていた歴史的神学者（historical theologian）は存在しなかった」[9]。言い換えれば，「近代の歴史学的方法」を大胆に神学へ取り入れた 19 世紀のキリスト教神学は，真理や超越性の危うさを深刻に受け止めなければならない時代を目の当たりにすると同時に，バウルという異才を生み出した世紀であった。それでは，その類まれな歴史的神学者が生きた世紀はキリスト教にとっていかなる時代だったのだろうか。

本論文の主題であるバウルに関係する思想史的見取り図を得たいならば，もう古い研究に属するが，クラウド・ウェルチによる 2 巻組の『19 世紀のプロテスタント思想』を読むことがいまなお有益である。彼は，そこでみずからの主題を「神学の可能性という問い」「キリスト論の可能性という問い」「キリスト教と文化という問い」の三つに分け，主にバウルを「キリスト論の可能性という問い」のなかで論じている[10]。

ことがあると述べ，続けて次のように書いている。「神学研究は四つの基本的なカテゴリー，すなわち聖書神学，組織神学，歴史神学，実践神学へと分けられた。この構造の内部で，歴史神学はキリスト教史を表す用語であったし，通常それはより広い範囲のうちに含められた教理史や伝道史のような専門的な関心領域をともなった教会史と同等であった」。Ibid., xiv–xv. バウル自身が浩瀚な教会史研究を残しているので，訳し分けが難しいところだが，彼に historical theology あるいは historical theologian という用語を用いるときは，狭い意味での「歴史神学」「歴史神学者」ではなく，歴史学的方法論に基づいた「キリスト教信仰と教理の起源」ならびにその発展の研究，そしてその後の教会史研究という意味を込めて「歴史的神学」「歴史的神学者」という訳語を選択した方が賢明だと思われる。

9 Ibid., 52.

10 Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century, Volume I, 1799–1870* (New Haven and London: Yale University Press, 1972), 4–5.

ウェルチによれば，19世紀半ばのプロテスタント神学にとってキリスト論はその時代の中心的課題であった。簡潔に述べれば，それは「一体イエスという歴史的形姿は信仰の対象として近づくことができるのかどうか（そしていかにしてそれはできるのか）という新しい焦眉の問題」であり，「イエスの認識可能性」と「理想の現実化に対する個としての歴史的形姿の意義」に関わる難問である[11]。バウルにとって，キリスト教は「歴史家によって知られうる歴史的基礎をもたなければならず，理想と歴史的キリストのあいだの関係は必然的なもの」[12]であった。もちろん，歴史研究が信仰を生み出すわけではないが，「信仰は……歴史研究によって形成され，試されなければならない」[13]。その意味において，ウェルチにとってバウルは「（少なくともハルナック〔が登場する〕までは）19世紀における教会と神学のもっとも偉大な歴史家」であり，「「歴史的神学」の理念」を十分な仕方で展開させた神学者であった[14]。

「近代プロテスタントのキリスト論」を論じた安酸敏眞は，「古代におけるような大々的な「キリスト論論争」は存在しない」ことを断ったうえで，近代プロテスタント神学の背後には，「キリスト論の問題が最も根本的な問題として伏在している」と書いている[15]。19世紀も含む近代という時代に，キリスト論がもっとも先鋭化して出現せざるをえない理由として，彼は次のように述べている。「なぜなら，近代性の要請に従えば，普遍的な価値や真理は万人が近づき得るものでなければならないが，キリスト教信仰はその実像を客観的に確定し得ぬナザレのイエスという過去の特殊的個人に，（少なくとも原理的に）普遍的な意義を付与するからである」[16]。ウェ

---

11 Ibid., 145.

12 Ibid., 156.

13 Ibid., 157.

14 Ibid., 155.

15 安酸敏眞「近代プロテスタントのキリスト論」（『キリスト論論争史』，水垣渉・小高毅［編］，日本キリスト教団出版局，2003年），441頁。

ルチと同様，安酸もまた「近代的・学問的な「歴史的神学」を確立した」のはバウルだと言う[17]。

切り口は少し異なるが，ウェルチも安酸も近代のキリスト教そして 19 世紀のバウルが普遍と特殊，キリスト教神学の文脈で言えば信仰のキリストと歴史のイエスのあいだに必然的関係があるのかどうかという問題に直面していたことを告げている。もちろん，バウルはキリスト教信仰にとって歴史的基礎の存在が不可欠であり，だからこそ彼は新約聖書や最初期キリスト教の歴史を熱心に研究した。しかし，事はそう簡単ではなかったことも確かである。

実はウェルチのプロテスタント思想史の第 2 巻の目次にもバウルの名前が出てくる。「歴史と信仰」と題されたその章では，キリスト論とはいささか違う角度からバウルの歴史的神学が論じられている。彼によれば，バウルが取り入れた歴史学的方法は「教会やその神学の歴史のプロテスタント的理解に対して重大な意義をもっていた」[18]。まさにこの問題こそ，バルトが『19 世紀のプロテスタント神学』のなかで指摘した，「フェルディナント・クリスティアン・バウルが心を動かされた問題」であり，彼の「神学的な根本問題」である[19]。

バルトは明確に述べている。少し長いがすべて引用しよう。

> バウルの問題は，彼自身が教会的歴史叙述と名づけたものである。教

---

16 同上書。

17 同上書，471 頁。安酸が翻訳した F. D. E. シュライアマハー『『キリスト教信仰』の弁証 ――『信仰論』に関するリュッケ宛ての二通の書簡』（安酸敏眞［訳］，知泉書館，2015 年）でも，バウルの批判がシュライアマハーのキリスト論における歴史的事実の希薄さに対して向けられていることがわかる。

18 Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century, Volume II, 1870–1914* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 173.

19 Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert,* 451.（『19 世紀のプロテスタント神学 下』，117 頁，118 頁）。

会の歴史はもちろんエウセビオス以来，全体的にあるいは部分的に，非常にしばしば叙述されてきた。バウルはこの試みの叙述に，つまり神学的な歴史記述に，固有の書物をささげたが（『教会的歴史叙述の諸時期』*Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, 1852），彼はその書物を，この神学的学科の方法そのものは自分にいたるまでまだ特別な調査対象とはなっていなかった，という事実確認でもって始めなければならない。ひとは神学者として歴史を観察し，歴史を書き記したとき，何を欲しているかわかっているつもりだったし，どうやってこれをなすべきかわかっているつもりだったが，しかしバウルがはじめてこの両方を疑問に伏し，従来この行為を支配していた意図が不十分だということと，実際のやり方がどうだったかを暴き，自分の側でこれに答えを与えることができると考えた[20]。

このようなバルトの指摘は，超自然主義や合理主義に安易に訴えることが難しくなりつつあった 19 世紀という時代のなかで，キリスト教信仰に求められる歴史的基礎を考究したバウルの「神学的な根本問題」の再検討を，われわれに促していると言うことができる。しかし，わが国の研究状況を振り返ると，このバルトの言葉がどれほど真剣に受け止められているかは甚だ心もとない。バウル研究自体が日本語圏では，部分的言及を除けば，文字通り皆無という状況であり，英語ならびにドイツ語圏でも，つねに注目され研究されてきたとはとても言えない状況だと判断できる[21]。以

---

[20] Ibid.（同上訳書，118 頁）

[21] 最近の研究動向については以下の論文集を参照されたい。*Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums*, herausgegeben von Martin Bauspiess, Christof Landmesser und David Lincicum (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014). バウルの重要なテキストの翻訳としては，ホジソンたちによる一連の翻訳とは別に，最近出版された以下の書物も有益である。*Ferdinand Christian Baur. A Reader*. Edited by David Lincicum and Johannes Zachhuber (London: T & T Clark, 2022).

下では，もっとも信頼できるバウル研究を取り上げ，本論文の研究史的位置づけを確認したうえで，実際にバウルのテキストを読んでみることにしよう。

バウル研究を志す者は，今から 50 年以上前に出版されたピーター・C・ホジソンの『歴史的神学の形成 ── フェルディナント・クリスティアン・バウル研究』[22] を繙くことが何よりもまず求められる。誤解してほしくないが，ホジソンの研究はいまなおバウル研究への最善の入り口であり，それほどこの書物が優れており，現在においても不動の地位を築いているという意味である[23]。

ホジソンの研究は，キリスト教信仰と歴史的認識の本質的関係からバウルの歴史的神学を包括的に考察したものである。彼はバウルの思想的キーワードをどのように英語に翻訳すべきかについても細心の注意を払っており，一朝一夕では彼の研究を乗り越えることはできない。それゆえ，本論文もまたそのような野心的 ── そして無謀な ── 試みは早々に断念する。

ホジソンはその著書のなかで「教会の理念」と「その理念が実現される歴史的形式」のあいだの関係が『教会的歴史叙述の諸時期』の解釈枠組みだとしながら[24]，次のような評価をその書物に与えている。「『教会的歴史叙述の諸時期』は疑いもなくバウルの成熟した歴史的方法と教会の神学の言明にとって重要であり，教会史を書くさいに用いられたさまざまなタイ

---

22 Peter C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology. A Study of Ferdinand Christian Baur* (New York: Harper & Row, 1966).

23 ほぼ同じ時期にヴォルフガング・ガイガーもまたドイツ語でバウル研究を公刊している。Wolfgang Geiger, *Spekulation und Kritik. Die Geschichtstheologie Ferdinand Christian Baurs* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1964). 本論文では，主題の関係からガイガーの研究は考察の対象から外している。ホジソンとガイガーの研究内容の違いについてはホジソン自身がまとめているので，本論文の注 26 であげたホジソンの “General Introduction” を参照されたい。

24 Hodgson, *The Formation of Historical Theology*, 31.

プの方法の考察はけっして凌駕されていない」[25]。本論文の目的はホジソンによるバウル評価，とくに「教会の理念」と「その理念が実現される歴史的形式」のあいだの関係の問題に導かれながら，歴史叙述や教会史の観点からバウルの歴史的神学の一面を明るみに出すことである。もちろん，ホジソンは『教会的歴史叙述の諸時期』について論じている。しかし，彼はバウルのさまざまな著作，論文，説教，そして手紙も同時に扱っているので，『教会的歴史叙述の諸時期』の分析がそれらのなかに埋もれてしまっている側面があることも否めないだろう[26]。だいぶ前置きが長くなってしまった。早速バウルのテキストを繙くことにしよう。

2．歴史家における主観と客観

(1)『教会的歴史叙述の諸時期』の位置，課題，三つの要素

最初に『教会的歴史叙述の諸時期』(1852) が，バウルの著作のなかでどのような位置におかれているかを確認しておきたい。この問題に答えることはそれほど難しくはない。なぜなら，バウル自身が彼の著作『キリスト

---

[25] Ibid.

[26] ホジソンは1966年に前述のバウル研究書を上梓したのち，1968年に『教会的歴史叙述の諸時期』と，バウルの死後に出版された『キリスト教教義史講義』(*Vorlesungen über die christlichen Dogmengeschichte*) の「序論」を英訳し出版している。Ferdinand Christian Baur, *On the Writing of Church History*. Edited and translated by Peter C. Hodgson (New York: Oxford University Press, 1968). 彼によれば，両者はバウルの教会史と教義史の関係を考察するうえで「相互に補完的な」(Peter C. Hodgson, "General Introduction" in *On the Writing of Church History*, 11) テキストである。ただ，本論文ではバウルの教会史理解とその方法論に焦点を絞って，彼の歴史的神学の一面を解明する。本論文の2の冒頭で述べるように，バウルは『教会的歴史叙述の諸時期』をみずからの教会史の「序論」とみなしており，その意味では学問的に無理な問題設定をしているとは言えないはずである。以下の分析では，上記のホジソンによる秀逸な英訳も参照した。

教と最初期 3 世紀間のキリスト教会』（1853）[27] の「第一版の序言」のなかで，『教会的歴史叙述の諸時期』は『キリスト教と最初期 3 世紀間のキリスト教会』への「序論」であり，そこでは「教会史一般とそこでの主要な一般的諸原則に関するわたしの見解」が説明されていると書いているからである[28]。そして，さらに彼はこう続けるのであった。「わたしの立場は，一言で言えば，その純粋な客観性のなかで解釈することがそもそもできるかぎり，もっぱら関わるべきものとは純粋に歴史的なもの（der rein geschichtliche），すなわち歴史的に所与のもの（das geschichtlich Gegebene）ということである」[29]。

バウルによれば，これまで「歴史叙述の方法」は「その固有の探究の対象」とはされてこなかった[30]。しかし，彼にとって教会史は「より狭く限定

---

27 『キリスト教と最初期 3 世紀間のキリスト教会』（*Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*）の第一版が 1853 年に，続いて改訂された第二版が 1860 年に出版された。また，その第三版はタイトルが *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* から *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte* に変えられたうえで，彼の死後，1863 年に出された。

28 Ferdinand Christian Baur, *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Bd. III, herausgegeben von Klaus Scholder, mit einer Einführung von Ulrich Wickert (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1966), iv. また，次の英訳も参照した。Ferdinand Christian Baur, *Christianity and the Christian Church of the First Three Centuries*. Edited by Peter C. Hodgson and translated by Robert F. Brown and Peter C. Hodgson (Oregon: Cascade Books, 2019).

29 Baur, *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, iv–v

30 Ferdinand Christian Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung (1852)*, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Bd. II, herausgegeben von Klaus Scholder, mit einer Einführung von Ernst Wolf (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1963), 3.

された領域」であるがゆえに，そこでは歴史叙述の方法に関わる問いは「より一層特定され具体的な形態」を獲得することができ，この点は「普遍的な世界史」よりも勝っていると言う[31]。

「教会的歴史叙述の諸時期を……特徴づけること」をその課題とする本書には考察すべき「三つの要素」がある[32]。第一に，教会的歴史叙述を代表するような「個々の教会史家の個性」[33]を理解しなければならない。しかし，これらの歴史家は異なる特徴をもつと同時にお互いに共有している特徴もあるので，第二にその特徴にしたがって「彼らをさまざまな集団へとえり分けること」が必要となる。そして，この第二の要素に基づいて，それぞれの教会的歴史叙述がもっている主要形式を際立たせることで，第三に「一つの相互関係のなかへと，これらの形式をもたらすこと」[34]ができるのである。また，こうした関係において「全体を駆け抜ける発展の過程（Entwicklungsgang）がその個々の契機の内的連関のなかで知られるにいたる」[35]とも，バウルは書いている。もちろん，これだけで十分という意味ではない。しかし，これら三つの要素を踏まえながら，誰も否定できない本質的事柄として彼が強調するのは，「歴史研究は没頭しなければならない大量の個別的なものから……ふたたびまた普遍的なものへと，すなわち諸世紀の流れを通過する遠い旅路を導いてくれる視点であり，光り輝く星々であるはずの諸理念（Ideen）へと舞い上がること」[36]である。

このようにバウルの課題を整理してみると，彼は『教会的歴史叙述の諸時期』を彼の教会史への「序論」とみなし，そこには「教会史一般とそこでの主要な一般的諸原則に関するわたしの見解」が示されていると書いて

---

31 Ibid.

32 Ibid, 4.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Ibid., 4–5.

36 Ibid., 5.

いたが，同時にそれは教会的歴史叙述の歴史，すなわち教会史がどのように叙述されてきたかの歴史 ── これ自体は直接的な意味での教会史ではない ── を描いているのであり，こうした歴史の考察から彼自身の教会史も生じていることがわかるだろう。

(2) 理念と歴史

バウルは『教会的歴史叙述の諸時期』の「序論」のなかで，歴史の意味を中心に，歴史家の主観とその歴史家が考察する客観（対象）の関係について詳細に論じている。彼によれば，歴史は「客観的な意味」と「主観的な意味」の両方をもっている[37]。すなわち，歴史は「客観的に生じたもの〔客観的出来事〕」（das objektiv Geschehene）であると同時に「生じたもの〔出来事〕の主観的知識」（das subjective Wissen des Geschehenen）である[38]。この両者の関係は，すぐに次のような問題を提起せざるをえない。「いかにして生じたものに関する知識は生じたものそれ自体と関係するのか」[39]。これは言い換えれば，出来事を認識する歴史家の主観とその歴史家の対象である客観の関係を問うていると言うことができる。

バウルによれば，このような歴史一般のなかで議論される主題は，教会史の領域においても取り上げられるはずである。すでに述べたように，教会史は「より狭く限定された領域」であるがゆえに，「主観的意識に対して客観的に与えられたものをはっきりと立てること」[40]がその課題となったとき，歴史的描写において重要なものがより明確になる。さらにバウルは，歴史家はいくつかの重要な問いをもつことなく，全体においても，そのより重要な部分においても，普遍史を追跡することはできないと言う。そこで彼があげている問いのなかで，今後の議論にとってもっとも重要なもの

---

37 Ibid., 13.

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Ibid., 15.

は「いかなる理念（Idee）が動的原理（das bewegende Prinzip）として全体を通り抜けていくのか」[41] であろう。この場合の「全体」とは，歴史の全体であることは言うまでもなく，バウルにとって歴史を理解することとは究極的には全体的歴史のなかで働く理念を理解することとほぼ同義であると言ってよい。

また，バウルは理念について次のようにも語っている。

> あらゆるものが一つの出発点から出てくる。そのなかでは，全体としての時間的現象（ganze zeitliche Erscheinung）によって実現されるべき理念が明確かつはっきりと表現されているのである。そして，一度始まった発展（Entwicklung）は一つの連関（Zusammenhang）のなかである点から別の点へと移行し，その連関のなかではあらゆる個別的なものを全体（das Ganze）に基づいている理念と関係づけること，一つのものが他のものに向けて位置するような関係を規定することは難しいことではありえない[42]。

ここでは歴史は「全体としての時間的現象」と言い換えられており，やはり理念はこの現象を通じて実現されていくものと理解されている。そして，この実現の過程が「発展」という言葉で表現されている点も見逃してはいけない。発展は「連関」であり，その連関のなかでは「個別的なもの」は「全体に基づいている理念」と関係づけられるのである。バウルにとって理念とは歴史の「動的原理」であると同時に，それは「全体」に基礎づけられていると言えるだろう。

(3) 教会史とキリスト教の本質

歴史の描写は，さまざまな方向に向かう可能性をもっている。このこと

---

41 Ibid.

42 Ibid.

は教会史にもあてはまるだろう。始まりにおいては一致していた教会がカトリックとプロテスタントに分裂した事実を考えれば十分である。教会的歴史叙述も同様であり，各歴史家の神学的立場はそれぞれの歴史叙述を条件づけているのである。しかし，議論が十分に展開されているとは言い難いが，このような多様な教会的歴史叙述の可能性のなかで，バウルは「あらゆる神学的見解のなかで最初にしてもっとも重要な課題は，キリスト教の本質を究明すること（das Wesen des Christenthums zu erforschen）にのみ向かっていくことができる」[43] と書き，キリスト教の始まりにさかのぼること，そしてキリスト教の形成に関わる資料を正確に研究することが重要であることを強調している。先の引用では理念の発展が指摘されていたが，バウルの思想のなかでは発展とは逆の方向，すなわち起源への立ち返りも重要な位置を占めていると言えよう。

とはいえ，教会史がさまざまな神学的立場に基づいて叙述されることはこれまでの歴史を振り返っても避けられない事実である。かくしてバウルは次のように述べるのであった。

> たとえ主観的意識の明晰さに向けて客観的に与えられたものの内実を調査しようとする普遍的課題がつねに同じままであるとしても，それにもかかわらずその課題の解決のためになされた試みはきわめて異なっており，あらゆる重要な点で以下のことが示されている。すなわち，同一の対象がどれほど異なる仕方で解釈されうるのかだけではなく，対象に関する見解がどのように時代意識を規定する一般的関係の条件にしたがってくり返し変化するのか。別個の歴史的描写のなかで考えられうるさまざまな立場を代表しているように，このようなすべての試みはともに，教会的歴史叙述の諸時期を形成しており，その連続する諸時期において，深みで働きその課題の解決に向けて奮闘する

---

43 Ibid., 17.

精神（Geist）は，最初は緩やかに，現在のものの見方のなかにあるような段階へとみずからを高めた[44]。

この引用では，歴史家の主観に与えられた客観的に生じたものは，仮にそれを考察しようとする課題が同じであっても，歴史家が生きている時代意識に応じて解釈に大きな差異が出てくることが述べられている。そして，その差異が教会的歴史叙述の諸時期を形成しているのである。しかも，ここでは「精神」という言葉が，まるで理念と同じ意味であるかのように用いられている点も見逃せない。

バウルはきわめて抽象的な仕方で理念と歴史，歴史家の主観とそこに与えられた客観的に生じたものの関係を論じている。このような彼の歴史観，より限定して言えば教会史観がどこに向かうかについてもう少し議論を追いかけてみたい。

3．教会的歴史叙述と教会の理念

バウルは具体的に個々の教会史家・神学者に即して，教会的歴史叙述の変化と諸時期の傾向を論じているが，ここではその内容を逐一取り上げることはやめよう。参考までに彼が考察の対象とした主な教会史家・神学者の名前を一部だけあげれば次のようになる。ヘゲシップス，エウセビオス，ヒエロニムス，トゥールのグレゴリウス，マティーアス・フラーキウス・イリーリクス，ゴットフリート・アルノルト，ヨーハン・ザロモ・ゼムラー，クリスティアン・ヴィルヘルム・フランツ・ヴァルヒ，ゴットリープ・ヤーコプ・プランク，ハインリヒ・フィリップ・コンラート・ヘンケ，フィリップ・コンラート・マールハイネケ，ヨハン・アウグスト・ヴィルヘルム・ネアンダー，ヨハン・カール・ルードヴィヒ・ギーゼラー，カール・アウ

[44] Ibid., 17-18.

グスト・ハーゼ ── 率直に言って，新しい時代になればなるほど，聞いたことのない教会史家・神学者の名前が出てくる。バルトの『19 世紀のプロテスタント神学』の目次にも名前程度しか知らない神学者が多数登場していたが，筆者にとってはそれ以上に不明な名前の連続であり，おそらく日本でもほとんど研究がなされていない，あるいは言及すらされない名前ではないだろうか。それゆえ，筆者の非力は当然のこととして，ここではバウルの思想を理解するうえで必要な部分に限定して論述を続けることにしたい。彼自身が，これらの教会史家・神学者の個性をどのように把握し，類型化し，そしてそれぞれの類型を関係づけているかについては，来るべき本格的なバウル研究を待つことにしよう。

(1)「歴史叙述の実用的観点」の克服 ── バウルとシェリング

資料の増大とともに，バウルは教会史が批判的に考察されてきたことを認める。しかし，それでもなお彼によれば，そこには欠けているものがある。それは「とりわけ歴史的発展がそのなかで叙述されるべき現象と理念の行き違い」[45] に由来し，次のような表現でこの事態を説明している。

> 理念は，まだはるか彼方で漠然とした形をとりながら，その理念が関係づけられなければならない現象のうえを漂っている。理念は，魂が身体に対して行うように，歴史資料を通過し，魂を吹き込むには，そしてこのような有機的統一のなかで ── キリスト教会の歴史がその経過をたどる ── 多数の現象の動的原理であるには十分にいまだ強くもないし活き活きともしていない[46]。

理念がその力を発揮していないことが指摘されているわけだが，そこに付された注を読むと，それは「歴史叙述の実用的観点から歴史叙述の普遍

---

45 Ibid., 259.

46 Ibid., 259-260.

的・一般的観点への進歩」(der Fortschritt von dem pragmatischen Standpunkt der Geschichtschreibung zum univelsellen) の欠如と言い換えられている[47]。続けて，彼はシェリングの『大学における学問研究の方法に関する講義』(*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*) において，シェリングもまた適切な仕方でバウルが考えている歴史叙述の区別を指摘していると述べる。バウルは「歴史叙述の実用的観点」を批判するシェリングのテキストを長く引用しながら[48]，彼の立場を教会史へ適用することを促している。たとえば，バウルは次のような個所をシェリングのテキストから引用しているので，その一部を読んでみよう。

> 近代人には，実用的精神を歴史学における最高のものとみなす傾向があり，実用的精神という称号を付与することが最大の称賛を意味すると考えて，彼らは互いにこの称号で飾りたてあっている。……歴史の実用的目的は，自らのなかから普遍性を締め出し，その結果，必然的に限定された対象を求める。教訓の目的は，出来事を適切に，そして経験的に基礎づけられた仕方で結びつけていくことを求める。この結びつけによって，たしかに悟性は啓蒙されるが，理性は他の補足なしには不満足なままにとどまる。……歴史が理性にとって完成したものになるのは，経験的原因が，一方で悟性を満足させつつ，それと同時に，より高い必然性の現象の道具や手段として使用されるときにおいてこそなのである。このような形での叙述においてこそ，歴史はまちがいなく，無限なる精神においてのみ創作されうる，きわめて偉大な，最高の驚嘆に値するドラマという印象を与えることができるのであ

---

47 Ibid., 260 (n. 1).

48 例を一つあげれば，シェリングは，ポリュビオスが行ったような，「戦争の技術のためにという特定の意図」をもった歴史の取り扱いを「実用的」と呼んでいる。シェリング『学問論』(西川富雄・藤田正勝［監訳］，岩波書店〔岩波文庫〕，2022 年)，216 頁。

る[49]。

バウルはこのシェリングの引用をさらに論じることはしていないが，肯定的に引用していることは明らかである。引用の前半ではバウルが言うところの「歴史叙述の実用的観点」から「普遍性」が締め出されていると書かれている。また，その後半には，やはりバウルが重視する「歴史叙述の普遍的・一般的観点」によって「偉大な，最高の驚嘆に値するドラマ」が創作されうるとある。この引用の意図はシェリングの思想の教会史への適用を望んでいるだけではなく，「その哲学的概念のもっとも深い真理を確かにする彼〔バウル〕自身の学問分野」[50] を示しているのだとする研究者もいる。先のバウルの引用には理念がいまだ「現象のうえを漂っている」とあったが，彼はこの事態を克服するためにも，「歴史叙述の実用的観点から歴史叙述の普遍的・一般的観点への進歩」を遂行しようとしたと理解できるだろう。その意味では，教会的歴史叙述の課題はバウルの時代までなおも継続していたと言うことができるのである。

(2) 教会の意味

教会的歴史叙述はいくつかの時期を構成するが，その転回点の一つは宗教改革に求められると同時に，そこでは教会の理念が重要な役割を果たすことになる。バウルによれば「教会のカトリック的概念とプロテスタント的概念の区別を行うものすべては，教会の歴史が分割される二つの偉大な時代の境界上にある」[51]。また，彼は「教会における宗教改革以前と以後の

---

49 Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, 260 (n. 1). シェリング『学問論』，216–221 頁。

50 Johannes Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F. C. Baur to Ernst Troeltsch* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 70. 同時に，そこではバウルがシェリングにおける「歴史と芸術の同一化」を無視していることも指摘されている。

時代の違いは理念とその現象がお互いに向けてあるような関係の相違にしたがってのみ規定されうる」[52] とも書いており，やはり理念と現象の関係は教会概念の区別，そして時代の違いに深く関わっていることがわかるはずである。

それでは，バウルにとって教会とはいかなる意味を有しているのだろうか。「『教会的歴史叙述の諸時期』におけるバウルの教会神学の簡便な要約」[53] と呼ばれる箇所を読んでみよう。

> 教会はキリスト教が現れる現実的形式（die reale Form）である。もし人が教会の理念（die Idee der Kirche）を問うならば，人はキリスト教それ自体を問うている……キリスト教は本質的に，あらゆる時代のキリスト教的意識が ── それがいかなる形式で生じようとも ── キリストの人格のなかで（in der Person Christi）観照したもの，すなわち神と人間の一致（die Einheit Gottes und des Menschen）以外の何ものでもない。いかに人がキリスト教の本質（das Wesen des Christenthums）を理解しようとも……キリスト教の本質はその絶対的な概念と表現を神と人間の一致のなかにもっている。……キリスト教会の歴史的発展の実質的内実もまた，まさにこの一致以外のものではありえないのである[54]。

バウルにとってキリスト教が現象として現れるのは教会という「現実的形式」を通じてであり，「教会の理念」を問うことは「キリスト教それ自体」を問うことである。また，ここではくり返し「神と人間の一致」が強調されている。バウルにとって，「キリスト教の本質」も「キリスト教会の歴史

---

51 Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, 262.

52 Ibid.

53 Hodgson, *The Formation of Historical Theology*, 124.

54 Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, 263.

的発展の実質的内実」も「神と人間の一致」にその起源が求められるのであり，彼の本質論と歴史（叙述）論はキリスト論に基礎づけられているのである。

ところで，バウルにとって教会の歴史的発展のなかで，理念はみずからを実現する形式をとることになる。別のテキストではバウルは，「教会に向けてみずからを形成するキリスト教」[55]（das zur Kirche sich gestaltende Christenthum）という表現を用いており，キリスト教それ自体は理念であっても，その理念は教会という「現実的形式」を通じて，その時代にふさわしい形式で現象するのである。そして，教会という「現実的形式」を叙述するのが教会史の課題であり，その形式に応じて教会史の時期もまた区別されるのである。それでは，バウルはいかなる形式を教会史のなかに見たのだろうか。

(3) 教会史の時代区分

先にホジソンが指摘したように，バウルの歴史叙述論において「教会の理念」── 言い換えれば「キリスト教それ自体」── と「その理念が実現される歴史的形式」のあいだの関係は彼の思想のなかでも大きな意味をもっている。バウルは，教会の形式に焦点を当てながら教会史の諸時代を区分するが，そのさい重大な画期は宗教改革以前と宗教改革以後のあいだにおかれる。この点を踏まえながら，さらに詳しくバウルの議論を追いかけてみたい。

バウルによれば，「教会の理念がみずからを実現する二つの主要形式とは教義（Dogma）と組織（Verfassung）である」[56]。これらの形式はあらゆる時代に現れるが，時代に応じてその強度が異なっており，たとえば，この二つの形式に注目すると宗教改革以前はさらに二つの時代に分けること

---

55 Baur, *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, v.

56 Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, 263.

ができる。

最初の諸世紀は教義の発展の時代であり，そこで中心を占めているのは「キリストの人格に関する教説」[57] ── ロゴス，三位一体，キリストの二つの本性とその関係 ── である。「キリスト論の中心から，そしてそのなかで示された根本的見解の類比にしたがって教義を形成しようとする努力は最初の 6 世紀の教会史の本質的内実である」[58]。バウルにとって，このような時代において教会は「その意識の絶対的内実であるところの神と人間の一致を……キリスト教信仰のあらゆる教義のうちにもたらそうとする，抗いがたい衝動」[59] をみずからのなかにもっている。

宗教改革以前の最初の時代が教義の発展の時代であるならば，そのあとに続く中世全体を含む時代は「位階制」(Hierarchie)，より限定すれば「教皇権（Papstthum）の歴史」である[60]。この時代は教皇権のうちに「実現された教会の理念が観照される絶対的形式」[61] を見るのであり，バウルは次のように総括している。

> 教会の最初の発展からそれ自体として実現しようとした教会の理念は位階制という制度の頂点としての教皇権のうちで実現されており，その見える現象におけるカトリック教会（die katholische Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinung）は教会の理念の完全にして妥当な現実的具現である[62]。

教義，位階制，教皇権のなかで現実的形式としての教会は理念を，そし

---

57 Ibid.

58 Ibid., 264.

59 Ibid.

60 Ibid., 264-265.

61 Ibid., 265.

62 Ibid., 266.

てキリスト教それ自体を実現していく。

しかし，このような時代も宗教改革という「重大な転回点」[63] を前にして，大きな変化を余儀なくされた。バウル曰く，「その転回点から教会の理念は，みずから編んだ織物をふたたびほどく傾向だけをもっているように見える」[64]。まさに織物がほどけるように，堅牢な教会のなかにも動揺が生じた。「教会に魂を吹き込む精神は，いまや抵抗や抗議，対立，存在するものの否定である」[65]。バウルによれば，こうして宗教改革の結果として，教会のあいだには「見える教会と見えざる教会」[66] という本質的区別が設けられたのである。

見える現象としての教会は，そこで「その理念の絶対的内実」，そして理念と現象の一致を主張する[67]。バウルは，このような教会の形式が支配的な時代を「教会の絶対主義の時代」[68] と呼ぶ。教会が絶大な権力をもつところでは，個人は「教会の客観性」のなかに「みずからの存在と意識の中心点」をもつことになる[69]。しかし，主観として個人がみずからの状態に満足することができなくなったとき，その主観は「宗教的意識の本質的内実を形成するすべてのものに対して絶対的な主観であること」[70] に目覚めることになる。このような教会的歴史叙述は，宗教改革を「重大な転回点」として，カトリックからプロテスタンティズムへの教会史を叙述していることは確かである。バウルは，次のようにカトリックとプロテスタンティズムを対比する。

---

63 Ibid., 267.

64 Ibid.

65 Ibid., 267-268.

66 Ibid., 268.

67 Ibid., 269.

68 Ibid.

69 Ibid.

70 Ibid.

プロテスタンティズムは主観的自由，信仰と良心の自由，そして主観の自律の原理であり，それらは教会のカトリック的概念のあらゆる他律と対立している[71]。

このように描写すると，バウルはカトリック教会に対するプロテスタント教会の優位を主張しているように思われるかもしれない。果たしてそうだろうか。ここで指摘すべき点は，バウルは単純に宗教改革を軸にしたプロテスタンティズムの優位を前提にしているとは言い切れないということである。先に述べたように，宗教改革以後の時代の教会は魂を吹き込まれたが，同時にみずからのうちに対立や否定を抱えることになった。バウルは「あらゆる方向でこれまでの肯定は否定と対立する」[72]と書いている。キリスト教はそれぞれの時代に特定の教会の形式を通じて，みずからを歴史のなかで実現していく。歴史における理念と現象，普遍と特殊，そして肯定と否定の弁証法的関係が，バウルによる教会史の解釈枠組みである。そうであるならば，宗教改革以後のプロテスタンティズムの成立によって理念の運動が終わったとはけっして言えないのではないか。カトリック的肯定がプロテスタント的否定によって終わりを迎えるのが，彼の教会史理解ではないはずである。以下の引用が，キリスト教会の歴史における理念の発展について明確に語っている。

キリスト教会の歴史が教会の理念の運動であり，したがって単に偶然的な連鎖で継起する一連の変化から成っているのでないかどうかということに関して，一体まだ疑念があるべきであろうか。もし人が教会の理念について正当に語るとすれば，この理念もまた他のあらゆる理念と同じく，一連の現象のなかに自己を実現するためにみずから自身の外に出る，活き活きとした衝動をみずからのうちにもっていなけれ

---

71 Ibid.

72 Ibid., 268.

> ばならない。こうした一連の現象は，一般に理念とその現象とのあいだに生起する関係のさまざまな側面とみなされうるだろう[73]。

バウルは「時代の普遍的な合言葉」として，「キリスト教のヒューマニズム化，合理化，主観化，内在化，精神化」について語っている[74]。理念の不断の運動と教会の形式の変化は歴史におけるキリスト教の現れ方と密接な関係にあることがわかり，その現れ方が教会史の諸時期を形成するのである。その意味では，プロテスタンティズムが達成した諸原理もまた，彼にとっては歴史における弁証法的運動の一段階に過ぎないのかもしれない。

おわりに ── 鏡を映す鏡

バウルは，「鏡」の比喩を使って歴史家（歴史叙述家）の役割について次のように書いている。

> 歴史叙述家（Geschichtsschreiber）は，彼が ── それがいかなる種類のものであったとしても ── 主観的見解や関心のあらゆる一面性から自由になり，事柄それ自体の客観性のなかにみずからをおく限りにおいてのみ，みずからの課題に適合することできる。そして，その結果，彼は歴史を彼自身の主観性の反映とする代わりに，むしろみずからが歴史的現象がその真の現実的な形態のなかで観照されるような単なる鏡（Spiegel）となる[75]。

ここでは歴史家はみずからの主観性を歴史に反映させるのではなく，歴史的現象が歴史家の主観に反映されるという意味では，歴史家は鏡にすぎ

---

73 Ibid., 260–261.

74 Ibid., 274.

75 Ibid., 259.

ないと言われている。歴史家が鏡になったとき，彼は「事柄それ自体の客観性」のなかにおかれているのであり，それは究極的にはみずからの主観性が克服されたところの鏡に歴史における理念，精神，そして真理が映し出される瞬間である。ところが別のテキストを読んでみると，バウルは鏡の比喩で歴史家ではなく，歴史を語っていることがわかる。

> 歴史一般であるものとは，永遠に明瞭な鏡（der ewig klare Spiegel）である。その鏡のなかで，精神（der Geist）はみずから自身を観照し，みずから自身の像を観察する。それは精神が即自的であるところのものが，対自的にも，つまりみずから自身の意識に対しても存在するためであり，またみずからを歴史的に生成したものの原動力（die bewegende Macht des geschichtlich Gewordenen）として知るためである[76]。

この引用においては，歴史が「永遠に明瞭な鏡」に喩えられている。歴史のなかを運動する精神は歴史にみずからを映すことで即自的状態から対自的状態になり，そのとき精神はみずからが「歴史的に生成したものの原動力」であることを知る。

精神はみずからを歴史に映し，歴史家はその主観性を克服したところで，歴史のなかに映った精神をみずからに映す。そうであるならば，バウルにとって，精神を媒介にしながら鏡を映す鏡こそ歴史家であり，そこに歴史叙述が成立するのである。限定された意味での教会史もまた，キリスト教の歴史に映しだされた理念が，その歴史的現象としての教会のなかでいかなる原動力として働いているかを，教会史家がみずからの鏡に映し出していく作業である[77]。

76　Ferdinand Christian Baur, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979), 59.

77　プロテスタント神学者エルンスト・トレルチは次のように書いている。「宗教史的な教義学のいま一つの偉大なる試みは，ヘーゲルによってなされ，彼

とはいえ，このような歴史観そして歴史叙述論においては最終的に歴史家の主体は必要なくなると理解してよいのだろうか。いや，それ以上に，神の場所は一体どこにあり，歴史家はそれをただ歴史のなかにのみ見出すということであろうか。本論文の冒頭で神にとっての「19 世紀という問題」という表現を用いたが，まさに 19 世紀は超自然主義的な場所を失った神に大きな問題を突き付けたのである。神はみずからの場所を探し求めてさまよう。バウルは神に歴史という新たな場所を用意したかもしれない。しかし，果たしてそれは神にとって満足のいく場所であったのだろうか。神が鎮座すべき場所はどこか。バウルの歴史的神学は，究極的には神がいかなる場所に鎮座していたかを教会史として叙述すると同時に，その叙述の方法が神の場所を描くのに果たしてふさわしいものであったかを歴史叙述論として展開したと考えられるはずである[78]。

の神学上の弟子たち，とりわけ有名なチュービンゲン学派によってさらに進められた。ここでは歴史哲学全体と同じく，宗教の歴史哲学もまた，神的な本質とその生命の論理的運動法則という確固たる概念に帰せしめられた。この意味でキリスト教的な生の世界は……論理的に必然的な，神的精神の自己運動を完成させる，宗教史の出来事として構成されたのである。キリスト教とは神的精神の自己実現であり，その精神はみずからに向けて有限な精神を救済する歴史的運動のなかにある」。キリスト教の観点から見たバウルの歴史理解としては，簡潔であるが的を射た指摘である。Ernst Troeltsch, “Die Dogmatik der »religionsgeschichtlichen Schule«” in *Gesammelte Schriften, Zweiter Band, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Aalen: Scientia Verlag, 1962), 506. 以下の邦訳も参照した。「「宗教史学派」の教義学」（『トレルチ著作集 2 』，高森昭［訳］，ヨルダン社，1986 年），218 頁。

78 本文ではふれなかったが，森田雄三郎『キリスト教の近代性 ── 神学的思惟における歴史の自覚』（創文社，1972 年）に所収されている「歴史的運動としてのキリスト教（F. C. バウルの神学的歴史理解）」は，部分的言及を除けば，おそらく日本における唯一のまとまったバウル論である。もともとは同志社大学神学部の紀要『基督教研究』第 33 巻 1 号，1964 年に「バウルの

＊本研究は JSPS 科研費 21K00092 の助成を受けたものです。

歴史理解」として公表されたものであり，のちに上記の書物における一つの章を構成する論文として「補足」がなされたとある（森田『キリスト教の近代性』，119 頁（注 1））。バウルの思想展開の区分など，いまでは修正が必要な論述も見受けられるが，大きな問題意識としては啓発的な論文である。森田にとって，「弁証法的発展と目的論的発展という点ではバウルとトレルチは対照的ではあるが，ハルナックにおけるあいまいさをふたたび発展として再把握し，歴史全体から理解しようとした点では，トレルチはバウルの企図を徹底したといえる」（151 頁）。しかし同時に，この三人の神学者の思想的流れは「共通した基本線」によっても支えられていたと言う。「それは，キリスト教は歴史的宗教であり，キリスト教の理解は本質的に歴史的批判であるという思考である。この基本的態度に関しては，ハルナックもトレルチも，バウルの設定した自由な学的批判という枠を越えなかったといえよう」（152 頁）。さらに森田は，バウルにはじまるプロテスタント神学史を延長する。すなわち「バウルからハルナック，トレルチへと至る線は，ブルトマンおよびバルトに比較されるとき，歴史的キリスト教をしてそれ自体を語らしめようとする基礎的思考において一貫している。したがって，その線上における進歩は原理的進歩というよりは原理応用の進歩といえるであろう。これにたいして根本的原理的変更を主張するのがブルトマンとバルトである。その相違は，自由主義神学の歴史理解がいわば「地平的」（horizontal）把握へと向けられたのにたいして，弁証法神学はいわば「垂直的」歴史へと関心を集中することにある」（158 頁）と，彼はプロテスタント神学史を総括している。「地平的」と「垂直的」という言葉での歴史理解に古さを感じることは否めないが，バウルからハルナック，トレルチへと至る線，そしてこれら三人の神学者の違いのみならず，のちのブルトマンとバルトの神学的立場との関係を「原理応用の進歩」と「根本的原理的変更」という視点で叙述する森田のプロテスタント神学史の学問的妥当性は，いまだ日本ではバウルもハルナックも本格的に研究がなされていないものの，改めて問われてよいのではないだろうか。