

パネンベルク 『組織神学』（I—1）

(Wolffhart Pannenberg: Systematische Theologie, Band I, Vandenhoeck
& Ruprecht, Göttingen, 1988)

佐々木 勝彦訳

目次

序

第一章 組織神学の主題としてのキリスト教の教理の真理

- 一 神学
- 二 教義の真理
- 三 組織神学としての教義学
- 四 教義学のいわゆる「プロレゴメナ」の発展と問題
- 五 組織神学のテーマとしてのキリスト教の教理の真理

第二章 神思想とその真理についての問い

- 一 「神」という語
- 二 自然的神認識と「自然神学」

- 三 自然神学の神証明と哲学的批判
- 四 自然神学の神学的批判
- 五 神に関する人間の「自然的」知

第三章 諸宗教の経験における神と神々の現実

- 一 宗教の概念と神学におけるその機能
 - (a) 宗教と神認識
 - (b) 宗教の概念、諸宗教の多様性、キリスト教の「絶対性」
- 二 宗教の人間学的かつ神学的本質
- 三 宗教の真理についての問いと宗教史
- 四 宗教的関係

第四章 神の啓示

- 一 啓示概念の神学的機能
- 二 聖書の啓示表象の多層性
- 三 神学史における啓示概念の機能
- 四 歴史としての啓示と神の言葉としての啓示

第五章 三一の神

- 一 イエスの神と三一論の初め
- 二 教義学の構造における三一論の位置と三一論的諸言明の基礎づけの問題
- 三 神の諸位格の区別と統一

(a) イエス・キリストにおける神の啓示の始まりと三一論の伝統的術語

(b) 三一論的諸関係の具体的形態としての、父、子、聖霊の相互的自己区別

- (c) 三つの位格、しかしただひとり神
- 四 神の歴史としての世界と神の本質の統一性

第六章 神の本質の統一性とその諸々の属性

- 一 神の至高性と、神についての発言に関する理性的弁明の課題
- 二 神の本質と現実存在の区別
- 三 神の本質と諸々の属性、行為の概念によるそれらの結合
- 四 神の霊性、神の知、神の意志
- 五 神の行為の概念と、神の諸属性の教理の構造

六 神の無限性——神の聖性、永遠、全能、遍在

(a) 神の無限性と聖性

(b) 神の永遠

(c) 神の遍在と全能

七 神の愛

(a) 愛と三位一体

(b) 神の愛の諸属性

(c) 神の統一性

序

教義学という概念を避けようとして、キリスト教の教理の全体的記述を「組織神学」という表題で表すことがある。しかしここでは、そうではない。むしろこの表題は文字どおりに受け取られるべきである。つまり教義学の素材は、そのすべての部分においてキリスト教の神思想の展開として論じられる。そのため第一章は神学概念の論究から始められる。

長い間、わたしは次のように考えてきた。このような記述は、キリスト教の教理全体の体系的統一性をいつそう明確に浮かび上がらせるために、歴史的諸問題の混乱をもたらす多様性から解放され、教義学的な諸々のテーマの実質的諸関連に完全に集中すべきである、と。不本意ながらわたしは、このような記述の形式

は、キリスト教の教理の学問的研究にとつて、望ましく、しかも到達可能な正確さ、区別、そして客観性に至りえないことを認めできた。キリスト教の教理はたしかに徹底的に歴史的な形成物である。その内容は、イエス・キリストの史的 (historisch) 形態における神の歴史的 (geschichtlich) 啓示と、彼に関する原始キリスト教による宣教の告知の諸々の証言——同様に史的解釈を通してのみまさにその価値が認められるべき諸々の証言——に依拠している。キリスト教の教理は、使徒の時代以来、イエスの人格と歴史における神の行為の普遍的射程を言葉で的確に表現しようとする諸々の努力の流れのなかで展開されてきており、キリスト教の教理の術語も、この諸々の努力の歴史におけるその場から切り離して理解することはできない。このことはまず神学の概念それ自体に、そしてそのすべての根本概念に当てはまる。これらの概念の各機能が完全に理解できるようにするのは、その概念が導入される歴史の場が特定され、キリスト教の教理におけるその用法とその特定の価値の変化が、そのための規準となる諸々の根拠と共に概観されるときであり、まさしくそのときだけである。このような批判的で鋭敏な意識をもたない教義学的術語の使用は、依然として比較的曖昧であり、素朴である。そのうえそれは、言葉の悪い意味で「ドグマ的」なままである。つまりキリスト教の教理の伝統的言語といつもすでに結びついている煩わしい諸問題

を考慮しないままである。このような仕方では試みられた諸々の体系的構成は依然として恣意的であり、拘束力をもたない。なぜなら、それらの構成において部分的にどれほど正しい鋭敏な感覚——その真理内容は、他のレベルにおいて判定されるべきである——が明らかになるとしても、それらは批判的でないからである。同様に、キリスト教の教理に対する諸々の異論はしばしばあまりに単純なものとなっている。なぜなら批評家の目には、その史的人物像の複雑さと、それと結びついた解釈の可能性が十分に明らかになっていないからである。教義学的諸概念、キリスト教の教理の中心的な諸々のテーマの、それらと結びついた同一化、そしてその評価の歴史的場についての省察は、イエス・キリストの人格と歴史の普遍妥当性の表現としてのその有用性と限界を内容的に判断するうえで不可欠である。したがってキリスト教の教理の研究と記述の際には、それと共に掲げられる真理の諸要求を考慮しつつ、歴史的省察と体系的省察が絶えず結合され、貫徹されなければならない。著者の趣向ないしその時々時代の流行に従った自由な体系化以上のものを提供するその内容の純粹に体系的記述は、すでに指摘された諸研究の結果の、事後になされた要約としてのみ考えることができる。それはまたまさに、キリスト教の教理の新たな定式化のための基礎づけの過程をそれに特有な主要問題から展開することも不可能である。

これらの所見(Bemerkungen)はあらかじめ、以下の章の論証形式の弁明として、また読者の準備のために提示される。たとえ歴史的な細部が問題になるとしても、論証過程の展開にとって中心的な事態は現行の本文のなかに姿を現す。しかし他方で、論証過程の概要を分かりやすくするために、注で取り扱われない場合には、個々の詳説ないし解説は、小さな文字で表記される。ところが歴史的事態の論究は決して歴史的な古い意味をもつだけではない。同時代の文献との取り組みと同様にその選択は、体系的論証の発展にとって必然的と思われるもの、あるいは少なくとも解明に資するとみなされるものに限定される。それゆえ考察される文献の完全性と、さらに文献に対する調和のとれた見通しは断念されなければならないであろう。したがって諸々の歴史のかつ内容的説明は体系的論証の展開にも役立つ。その時々々の論証の目標は、各章の終りにいつそう明らかになるであろう。しかしながらそれらの結果は、もしもそれらがその根拠づけとの関連で相対的に評価される代わりに、命題それ自体として受けとめられるならば、誤解されてしまう。

哲学と神学の関係に関する一定の理解がキリスト教の教理のこの全体的記述を貫徹していることは、たしかに間違えようがない。特にそれは、同じ出版社から同時に、形而上学に関する講義をまとめた筆者の小さな書物が出版されていることから明らかであ

る。しかしわたしは、ここで提示されている記述には、たとえそれがわたし自身のものであれ、あれやこれやの哲学的体系との関連がみられる、と陰で非難したりしないように警告することができるだけである。むしろわたしの判断では、哲学的神学の課題は、神の歴史的啓示から初めてその思想的完結をみいだすのである。

いずれにせよ、注意深い読者は、章ごとに対象に従って方法論が変わって行くことに気づくであろう。第二章は「神」という語の使用に関する近代の諸研究の議論から始まり、これに対し第三章は宗教概念の歴史を振り返ることから始まり、第四章は詳細な聖書釈義の説明から始まっている。このような区別は明らかにその時々々の対象の特異性から生じており、したがってそれは形式ばった方法的論究を必要としない。しかしながら、章から章へと移行する際に、特に第一章の終りと、第四章の始めと終りにおいて、読者は繰り返し記述の進め方に関する方法的吟味に出くわすであろう。方法的省察は、事柄それ自体とその記述の相互関係に基づく根拠づけを必要とする。それは、あらかじめ抽象的な仕方でも提示されてはならない。特に、神学の中心内容に関し、またそれにふさわしい方法論に関し、普遍的一致がほとんど見られないような状況では、そうであってはならない。

神学の学問論に関するわたしの書物に精通しているひとは、ここで行われているよりもいつそう強力に他の諸々の宗教的立場と

対決しつつ、キリスト教の教理を取り扱う記述をわたしから期待するかもしれない。この点に関して注目しなければならないのは、キリスト教は原則として諸宗教とその矛盾する諸々の真理要求の世界に組み込まれており、それは、第四章における啓示という主題の取り扱いが、宗教という主題の立て方に関する先行する詳論と接続しているとおりである。この点で論証の継続性が教義学的想定によって中断されることはない。それに続く章はもちろん、キリスト教の教理と、聖書の啓示の解釈としてのその諸々の真理要求の自己理解の定式化に焦点を合わせている。このような明確化は、他の諸宗教の諸々の主張とのあらゆる対比の際にいつもすでに前提とされていることである。しかしこの点で神学の主題が特に必要とするのは、第四章の終りに論究される方法論的方向転換である。その際、明確な宗教的比較は、ここで行われているよりもきつといつそう強く、キリスト教的啓示の内容の自己解釈に向かうであろう。世界の諸宗教の競合する諸々の理解の体系的比較の完遂は、おそらく組織神学が将来いつそう強力に取り組む諸課題に属するであろう。この点に関しては、特にきつと第三世界の諸教会によるキリスト教神学の重要な諸々の貢献も期待されるであろう。

キリスト教の教理のここで提示される記述の基礎になっているのは、明らかに、主としてキリスト教思想のヨーロッパの歴史の

批判的受容である。しかしこのキリスト教の教理は、ヨーロッパ人にも関わっているわけではない。それはすべてのキリスト者の精神的遺産に属する。なぜなら、今日、特にヨーロッパ以外の大部分の教会の諸々の起源は、最終的にヨーロッパのキリスト教の歴史のなかにあるからである。この記述は、その地理的由来と同様にその教派的由来を否定するものではない。しかしながらそのなかで問題になっているのはルター派の教派的神学ではなく、(例えば、ラテンアメリカの神学と対立する)ヨーロッパの神学でもない。そうではなく、問題になっているのは専らキリスト教の教理とキリスト教の信仰告白の真理である。それは、ひとりの主に対する信仰におけるすべてのキリスト者の統一に貢献するであろう。

原稿をまとめる際にたゆまず労を惜しまなかった秘書ガビイ・ベルガー女史に、校正の際に集中的に取り組み、索引を作成してくれた助手クリステイーネ・アクスト嬢とヴァルター・ディーツ氏に、特に引用箇所を吟味するという骨の折れる仕事を引き受けてくれたマルクヴァルト・ヘルツォーク氏に、さらにフリーデリケ・ニュッセル嬢とオラフ・ラインムート氏に、感謝を申し上げる。最後に、種々の面であきらめかけながらも準備作業と執筆を続ける間、本書が誕生するまで忍耐強く見守ってくれた妻に、ここで改めて感謝の意を表しておきたい。

一九八八年、二月、ミュンヘンにて
ヴォルハート・パネンベルク

第一章 組織神学の主題としてのキリスト教の

教理の真理

一 神学

「神学」という語は多義的である。今日の言語用法では、それはひとつのアカデミックな専門分野として、いずれにせよ人間の認識のひとつの努力として理解されている。ところがそのプラトンの起源においては、その語は、詩人が語りと歌のなかで神性を告げるロゴスを指しており (Stat 379a 5ff)、例えば哲学者たちによるそれらの省察的研究を意味していなかった。しかしすでにアリストテレスは理論的哲学の三つの分野のなかのひとつを「神学的なもの」(Met 1026a 19, 1064b3)、『つまり後のいわゆる「形而上学」と呼んでいた。なぜならそれは「神学的なものを対象とし、この神学的なものは、存在するすべてのものの、他のすべてのものを包括し基礎づける原理とみなされていたからである。さらにストア派の哲学者たちは、哲学者たちの、神性の本性にふさわしい「神学」を、詩人たちの神話的神学および国家祭儀の政治的神学

から区別した。すなわちここでは、神学はもはや哲学的研究の単なる対象ではなく、哲学的研究それ自体である。

哲学的言語用法にならった、二世紀に表れたキリスト教の言語用法も同じく多義的である。アレクサンドリアのクレメンスがディオニューソスの神話学に「不滅のロゴスの神学」を対置したとき (Strom I, 13, 57, 6)、『それにより、ロゴスに関するひとつの教理だけでなく、ロゴスそれ自体である神の告知のことが考えられている (vgl. 12, 55, 1)』。神学者とは、神的現実の、神によって靈感を与えられた告知者であり、神学はこの告知である。つまりこの考え方は、後のキリスト教の言語用法のうちにもなお生き続けた。この意味で聖書の記者はすべて「神学者」と呼ぶことができる。特に旧約聖書の預言者たちとイエスの神性の「神学者」であるヨハネ福音書記者、そして三八〇年に三一性に関する演説を行ったナジアンゾスのグレゴリオスのような教会の教師たち、さらに後には「新神学者」シメオンは、「神学者」と呼ぶことができる。たしかにすでにクレメンスにおいて、神学的なものに関する哲学的知 (Wissen) も「神学的」(Strom I, 28, 176) と呼ばれているが、このような知は、プラトンによれば諸々の神秘に数えられる霊的ヴィジョンとして理解される。ここではまた神学は単に、あるいはまず第一に人間の活動の産物として把握されずに、神的ロゴスに特有の、そしてこのロゴスを通して開示される神につい

ての報知 (Kunde) として特徴づけられる。人間にとってそれは、神御自身によって与えられた、神の真理のヴィジョンとしてのみ近づくことができるものであり、したがって啓示的靈感を通して起こるものである。しかしこれは次のことを排除するものではない。つまり、プラトンの場合のように神学が、区別の力を通して真の知恵へと通じ、そして「知識」(176) であるような「真の弁証法」(176f.) の技術と結びついているということを除きしない。しかしながらこのような諸言明 (Aussagen) を理解するためには、すべての知の起源に関するプラトンの教理を、弁証法を通してのみ準備されうる照明に基づいて熟慮しなければならない。

非常に注目に値するのは、神学の学問的性格に関する最盛期のスコラ学の諸々の議論における神学と啓示の構成的相関性についての意識が、アウグスティヌス的一プラトンの諸見解 (Auffassungen) とアリストテレスの諸見解のその他の対立点と無関係に、アリストテレスの影響を強く受けた多くの神学者たちにおいても依然として保持されていることである。神学を神の啓示に基礎づけることは、後に起こった自然神学と啓示神学の対決から推測されるような、神学の本質にとって皮相的な規定ではない。したがってむしろ神御自身を通しての、つまり啓示を通しての神認識の可能性は、すでに神学概念それ自体の根本的諸条件に属している⁽¹⁾。さもなくば、神認識の可能性は、諸々の神思想 (Gottesgedanken)

それ自体に矛盾せず、首尾一貫して考えることは決してできない。しかしこれにより、被造物はどのようにして神認識に到達できるのかということが、すでに決定されているわけではない。したがって、信仰をもつキリスト者のみが神学的認識に参与することができる、と主張されているわけでもない。すでにアレクサンドリアのクレメンスは、たとえ断片的で、しかも歪曲された仕方においてであれ、異邦人も神的ロゴスの真の神学に参与していることに言及している。しかしいわずにせよキリスト教会の外部においても内部においても、いわゆる自然的神認識の場合にも、神御自身から出発しておらず、また神の霊の働きに基づかない神認識と神学というものは考えることができない。

古プロテスタントの教義学は、この事態が神学概念に与える影響力を自覚していた。ヨーハン・ゲーアハルトは、たとえ古ルター派正統主義の教義学にこの神学概念を導入しなかったとしても、そのための場を見いだし、明確化しようとした。彼はその際、すでに一五九四年に改革派の神学者フランツ・ユーンニウスによって再興されていた中世のスコラ学の命題を受容した。それは、人間の神学は神的《元型的神学 (theologia archetypa)》の模造および再構成としてのみ可能であるとする命題である⁽²⁾。

この視点は、神学概念に関する後期ルター派の教義学の詳論に

において保持された。ただしそれは、同様にすでにゲーアハルトによっても主張された見解と、つまり神学の対象は永遠の至福へと導かれる人間であるとする理解と緊張関係にある。³「実践的学問⁴」としての神学という規定がゲーアハルト自身におけるよりも狭く捉えられ、目標としての人間の至福に限定されるところでは、神学概念のなかに人間中心の傾向が現れ、その傾向は、人間のうちに賦与されている神認識への集中力と矛盾するようになる。古ルター派の神学は、永遠の至福へと導かれる人間に集中しながらも、この集中は、神の救済の啓示に、したがって神御自身の救済意志に対応しているとの正当な意識をもっていた。しかしこの前提は、神学概念の規定の際に下位の序列に位置づけられず、それは、B・ケッカーマンによって基礎づけられた実践的学問としての神学の「分析的方法」の枠組みのなかで起こったとおりである。この方法は、人間の至福を目指す実践を、その至福の神的起源、至福の目標それ自体、そしてそれへと導く手段という視点のもとで記述し、キリスト教の教理の諸テーマをそれにふさわしく配分する。ここではもはや神思想ないし神の啓示ではなく、人間の、至福を目指す実践が神学の統一性を基礎づける視点となっている。たしかにケッカーマンの場合、分析的方法に従って実践的学問として記述された神学は、まだ理論的「神智学」を前提としている。後にこの方法を採用したルター派の教理正統主義の神学者

たちの場合、これにふさわしいのは、あらかじめ神の存在と諸属性について教える自然神学である。しかしこれは、「分析的方法」の救済論的に狭められた仕方ではなされる貫徹により、神学が、その中心の対象として神認識の代わりに人間の救済の回りを人間中心の形式へ依存してしまうことを意味する。⁵ここで神学は神論と宇宙論の「思弁的」な諸テーマから解放されているが、犠牲も払っている。つまりそれは、至福を目指すように人間を創造し規定した神の存在と、そこへと導く救済の啓示の創造者である神の存在についての、前提とされるべき確信に対する別種の確認に依存するという犠牲である。もちろんこのような誤った方向への発展は、「実践的学問」としての神学という理解 (Auffassung) と必然的に結びついているわけではない。もしも神学的知の実践的性格をドゥンス・スコトウス——彼は、神は神学の対象であり、すべての人間的 (menschlich) 神学は神御自身による神の知に基づいているということに固執していた——と同じように理解するならば、神学の実践的性格についての命題は、神の知と愛の統一性を、人間の振る舞いにおいてもすべての知と信仰が愛へと方向づけられていることの基礎づけとして表現することに役立つ。⁶愛へと方向づけられている実践的なものとしての神的知の思想は、神論と神の歴史的救済行為の関連の解明にも役立つと考えるひと

もいるにちがいない。しかしドゥンス・スコトゥスは彼の思想をこの方向に展開することができなかった。なぜなら彼は、まさに被造物による神の知は決して実践的なものではなく、理論的なものでありうるにすぎないことを容認しなければならなかったからである。⁽⁷⁾ そのかぎりでは神学の実践的性格に関する命題の有効性 (Leistung) は、神論にとつて依然として限定的なものであった。

また次のような問いも生じてくる。つまり、理論的知と実践的知の、厳密なアリストテレス的区別を神論に適用することは、特に神御自身における神の永遠の愛にとつて、正当なことなのかどうか、あるいは、このような区別は被造物の存在の有有限性という諸条件のもとでのみ行われうるのではないかという問いも提起される。⁽⁸⁾ しかしもしも神御自身による神の知が実践的知として考えられてはならないとすれば、偉大なフランシスコ派の教師の諸前提のもとで、キリスト教神学をそのようなものとして記述することも困難になるであろう。なぜならそれは、神御自身による神の知に参与することとして考えられなければならないからである。

神認識が神の啓示に依拠しているということは神学の概念にとつて根本的なことであり、このことは、アルベルト・マグヌスとトマス・アクィナス以来そうであったように、神が神学の本来の、そして包括的对象として把握されるときに、もつとも明確に

表現され、そしてもつとも納得できるものになる。もしも神学が他の対象をもつならば、その認識は神の啓示を通してのみ可能になるということは、その対象にとつて依然として皮相的なものにとどまる。しかしもしも神御自身がその対象であるならば、神は、神が御自身からその本性を明らかにするときのみ認識されうるということとは、この対象の尊厳から明白になってくる。

もしも神に関する諸言明がまったくキリスト教の教理の内容であるならば、中心的事柄 (Sache) に関して、それ以上に難しいことは生じないであろう。しかし実際には、キリスト教の教理は人間と創造された世界についての言明、イエス・キリスト、教会、サクラメントについての言明も含んでいる。古代教会の神学はこれらのテーマをまとめて、「経綸」つまり神によつて導かれる救済史に組み込んだ。それらはたしかにこの世における神と神の働きとの関連のうちにあるが、神御自身についての諸言明とは区別される。これらの諸言明には、救済の経綸と区別して「神学」という名称が留保されていた。古代教会のギリシア教父たちは時折すでにこの名称を拡大してキリスト教の教理全体に当てはめ、その試みはたしかにラテンのスコラ学において初めて貫徹された。しかもそれは、十二世紀の大学の誕生およびその専門分野としての神学と緊密な関連をもちつつなされた。⁽⁹⁾ キリスト教の教理の全体が言葉のより広い意味における神学の対象として理解されるな

らば、相変わらず神を神学の唯一無二の、そして包括的对象と呼ぶことに対して疑念が生ずるにちがいない。アルベルトウス・マグナスとトマス・アキナスも、被造物の現実として神から区別される多くのものが、キリスト教の教理に属することを認めなければならなかった。しかしトマスは、神と区別される所与性は、それが神との関連を有するかぎりにおいてのみ、神学において主題になると主張した。それらの所与性は、神とのこのような関連において (sub ratione Dei) 捉えるという視点のもとでのみ、神学のなかで論究される (S. theol. I, 1a7)。このかぎりでは神は、神学のなかで取り扱われるすべての対象とテーマに統一性をもたらす基準点であり、この意味で端的に神学の対象である。

後に、この見解は、ドミニコ会修道士の学派においてだけでなくヘントのヘンリクスにおいても、またドゥンス・スコートゥス以来、フランシスコ会修道士たちの神学によっても受容された。その結果、盛期スコラ学全体がこの一致した結論に到達した。事実、神のみが、そのなかで神学の他のすべての主題と対象が関連する、統一性をもたらす根拠でありうる。しかしながら、トマスによって提示された論証は依然として諸々の困難を負わされている。そのひとつは、神の永遠の本質を把握できないことである。この異議に対し、つまり神学を神についての学問とみなす見解に

対する古ルター派の教義学者の留保にとつてなお決定的役割を果たしていたこの異議に対し、すでにトマス自身が本格的に取り組んでいた。彼の答えは、われわれはたしかに神をその本質において直接知ることはないが、しかし諸々の創造の業の起源および目的として知っていることを指摘する (S. theol. I, 2a2 vgl. 1a7ad1)。トマスは救済史の諸々の所与性をも数え入れることができた。今日われわれは、因果論に基づく異論ではなく、むしろ啓示神学に基づく異論に出会うことが多い。後者によると、神は、その歴史的啓示を通してその捉えきれない本質を認識させようとした。しかしここでも、トマス・アキナスによる応答の場合とまったく同様に、それを通して神認識が媒介される被造物の諸々の事実「所与性」は、神御自身の神性とのような関係にあるのかという問いが生ずる。その難点は次のことにある。つまり、たしかに神と異なるものはすべて、その被造的本性に従って、神に、すなわちその存在の起源および目標としての創造者に関係づけられているが、同じような仕方では神は被造的諸事物に関係づけられているわけではない。もしも神が、被造物なしにも、永遠から永遠へと存在するお方であるとしたら、被造的諸事物についての知はどのようにして神御自身の認識に貢献することができるのか。そのためには、被造物的諸事物の存在が神と結びつけられているだけでなく、神の存在も被造物の存在と結びつけられていなければならな

いであろう。キリスト教の教理によると、それは受肉の出来事において起こっており、今日の神学のキリスト論的集中は、提起された問いに対する答えをそこから探し出すように促す。中世の神学は、そもそも難点に気づくかぎりで、より直接的な仕方です。すなわち普遍的な神論という手段を用いて、その難点に立ち向かうとした。ドゥンス・スコートゥスは、神御自身と異なる諸対象は、どのようにして神についての学問としての神学という概念に属するののかという問いについて論じた。彼は、われわれの神学が参与する、神御自身についての神の知の彼の解釈という枠組みのなかでこの問いについて論じた。彼は、神御自身についての神の知のうち、他のすべての事物（その可能性に従って、また神の意志の諸対象として）が共に組み込まれていると主張した¹⁰。しかしながらこの回答は依然として不十分である。なぜなら神の知のうちにはまだ、ドゥンス・スコートゥスが説明したように、被造的諸事物が、神の神性に属するものとして共に組み入れられていないからである。これが起こるときに初めて、それらが神についての学問としての神学に属することが、明らかにされる。したがって受肉を再び取り上げることが不可欠になる。被造物と神との交わりを目指す神の救済の行為という視点の下において初めて、（被造物が神と区別されるにもかかわらず）被造物が神性に属することが主張される。そのかぎりでは、それらが神についての学問とし

ての神学に属していることも主張される。こうして初めて、神についての学問としての神学の統一的概念の可能性が明らかになる。これについての決定は、神御自身における神の永遠の三位一体的生と、救済史、すなわちいわゆる経綸的三一性における神の現臨との関係に関する論究にかかっているであろう。

キリスト教の教理に関連する諸々の認識的努力を要約する名称としての神学概念は、多くの層から成り立っており、その層は、中世以後の神学の発展のなかで、種々の神学諸学科の自立によりますます厚くなっていった。それと共に神に関する学問としての神学という見解にとっても、困難がいつそう増した。歴史学的かつ積義的神学の諸々のテーマ領域は、それがキリスト教の教理の伝承と告知を主張するかぎりにおいて、たしかに徹頭徹尾、神の歴史的啓示との諸関係のうちにある。しかし神の現実それ自体が、これらの諸学科において明確に主題となることはない。これは同じような仕方では神学的倫理にも当てはまる——特に、それが神の戒めに関する教理として展開されるとき。それゆえシュライアマハーは、多様な諸学科をもつ神学の統一性を記述するために新しいアプローチを探究し、彼は、そのために神学の種々の諸学科が形成され、誰もがそのために貢献しようとする「教会の管理指導」という課題のなかにそれをみいだした¹¹。こうしてシュライ

アマハは、特に実践神学も神学諸学科の範囲に属することを神学概念から基礎づけることに成功した。しかしシユライアマハの独自の説明における神学研究の実践的目的規定は、すでに神学概念の規定にとって不十分であることが明らかになっている。彼自身において、神学研究および神学諸学科の統一性は、他の主題設定のなかに、つまりキリスト教的宗教の統一性のなかに、そのより深い基盤をもっていた。しかしながらキリスト教会の存続と教会の管理指導の活動のための専門教育も、キリスト教的宗教の神学的《真理》に対する確信よって初めて基礎づけられ、正当化される。¹²キリスト教神学は単なる精神科学的学問ではない。したがって神学は神について正しく語っているのかどうか、そして神学はどのような権利をもってそれを行うのかという問いが再び提起される。

神学の概念において、神学的発言 (Reden) の真理は、神御自身を通して權威づけられた神についての発言としていつもすでに前提とされている。ただ人間によって、人間の諸々の必要と関心に基づいて、神的現実に関する人間の諸々の観念の表現として基礎づけられた神についての発言は、神学ではなく、人間の想像力の産物にすぎないであろう。神についての人間の発言が、それが真に「神学的な」発言としてむしろ神的現実の表現であるうることに汲みつくされないということは、決して自明なことではない。

神学的発言の深い両義性の本質はまさに、もはや真に「神学的」ではない単なる人間の発言が非常に問題になりうることにある。それゆえ、すでにプラトンが諸々の神学的発言に出会ったときに抱いたあの疑念が湧いてくる。すなわち「二種類の発言が存在する、つまり真実の発言と偽りの発言である」(Sraat 376e 11)。彼にとって詩人たちの「神学的」発言は大部分 (377d 4ff.) 真実からかけ離れているように思われた。

現在、大学の学問として取り扱われているキリスト教神学の諸学科のなかで、すべてのものが、神についてのキリスト教的発言の真理をテーマとしているわけではない。歴史的諸学科の教えと研究においては、この問いは提起されない。同様のことは、積義的諸学科が歴史学的・批判的方法という手段を用いて研究しているかぎりでも、それらにも当てはまる。近代の初めまで、まさに聖書の解釈——それが学問的なものであれ、教会の業であれ——は、キリスト教の教理の拘束的内容を神の啓示として確認するという課題を担っていた。教父たちの簡潔で含蓄のある言葉とその解釈において重要なのは、聖書の教えの内容の要約とまとめの記述だけである。このことは明らかに宗教改革の神学に当てはまる。古プロテスタントの教義学は、聖書解釈がその確定に権限をもつ聖書の教理内容の要約的記述として理解された。しかしながら近代の歴史学的―批評的聖書解釈にとって聖書の諸文書

は、基本的に、ある過去の時代の記録資料である。それゆえそれらの内容の現在の妥当性は、原理的に、もはや歴史学的聖書解釈の枠組みにおいて決定することはできない。こうして神についての発言の真理を問う問いの重みは、完全に教義学に移行した。その出発点は、これから示されるように、もちろんすでに神学の近代以前の展開のうちに存在する。しかしその結果は、まず神学の近代の問題状況と密接に関連している。そしてこの結果を甘受し、これと共にふりかかる重荷を自ら引き受けることは、教義学にとつて今日に至るまで困難なことである。教義学は、その特別な課題を果すためだけでなく、同時に神学全体のために、奉仕としてこの重荷を担わなければならない。教義学の研究において重要なのは、その他の神学的諸学科の特有な神学的性格である。これらの神学的諸学科は、それらが神学の教義学的課題に参与するまさにその程度に応じて「神学的」になるのである。

しかし教義学は、どのようにして神についてのキリスト教的発言の真理を擁護することができるのだろうか。そもそも教義学はそれを行うことができるのだろうか。そして教義学が実際にそれを行うとしても、どんな権限をもってそれは行われ、そしてそれはどのような起るのだろうか。これらのことを究明するためには、教義学の概念と、これらの諸学科の歴史のなかで展開された、教義学と教義の関係を問題にしなければならぬ。

二 教義の真理

教義学は一般に教義についての「学 (Wissenschaft)」あるいはキリスト教の教理についての「学」とみなされている。しかしどのような意味で、キリスト教の教理は諸々の教義あるいは端的に教義と関わりをもつのだろうか。

ギリシア語の「ドグマ (Dogma)」¹⁴は、保証された知と区別される主観的な「見解 (Meinung)」と同様に、法的拘束力のある、発言された見解、つまり「決定 (Beschluss)」を意味することができる。後者の意味でのその語は新約聖書にもみられる。ルカ二一・一および使徒一七・七では、それは皇帝の勅令に関連し、使徒一六・四では、いわゆる使徒会議の諸決定を指している。アンテオキアのイグナティオスが主と使徒たちの「ドグメン」「ドグマの複数形」について語るとき、ドグマという語はキリスト教の教理の伝承に転用され、「決定」ないし「拘束力のある見解」と理解されている (Mag 13, 1)。そのさい内容的には、倫理的な「諸指示」のことが考えられている。アレクサンドリアのキリスト教の信仰教育学校の創立者であるアテナゴラスのような非常に「知的な」弁証家の場合にも、同じことが起っている (leg. 11, 1)。しかしながら二世紀の弁証学以来、「見解」の意味でのドグマという語の理解が前面に現れ、しかも哲学者の種々の学派の「ドグメン」に対応して、「学派の見解」という特別な意味で用いられ

るようになった。その語はストア以来、哲学者の諸学派に特徴的な教理を表示するために用いられた。したがって例えばタティアノスはキリスト教を唯一の真の哲学の学派として理解し、その教理をドグメンと呼んだ。そのさい二世紀には、イエスの道徳的戒めの思想が前面に出てきたにもかかわらず、その後まもなくこの概念は、キリスト者の諸々の「慣習・道徳」と区別して信仰の諸教理と関係づけられた（オリゲネスにおいてすでにそうであった）。

ドグマのキリスト教的概念が哲学者たちの諸学派の諸教理と類比的関係にあるとすれば、それは他方で、「人間に起因するのではなく、神によって語られ、教えられたもの」(Athenagoras leg. II.1)として、互いに抗争する哲学者の教師たちの多様性と対比された。ディオグネートゥスの手紙は、信仰は人間の教理と見解に基づくものではない(5.3)と語り、そこには内容的に同様のことが記されている。それゆえオリゲネスは、キリスト教の教理を《神の教義 (dogmata theou)》と呼ぶことができた (in Mt. XII, 23)。

このようにしてキリスト教の教理の真理要求が定式化され、同時にこの要求に関する決定がすでに先取りされている。もしもキリスト者の諸教義が真実であるとすれば、もちろんそれらにおいて問題になるのははや単に人間の学派的諸見解ではなく、神の

啓示である。しかしこれらの諸教義は人間によって、つまり教会とその要職にある人びとによって定式化され、告知される。それゆえ、それらは人間の諸見解以上のものであり、人間の発案と伝統であるだけでなく、神の啓示の表現であるのかどうかという問いが生ずることがありうるし、またきつと生じてくるにちがいない。このようにして教義の概念との関連で、より一般的な形で神学概念と結びつき、またプラトンが《神学 (theologia)》に向けた、つまり詩人たちの神の告知に向けた問いが、反復される。

第三者にとってキリスト教の諸教義は、まず第一に教会の教理のように思われる。キリスト者の共同体にとってその諸教理は、古代の哲学者たちの諸学派のメンバーたちにとって学派の諸教義が拘束的であったのと同様の仕方である。この考察法はキリスト者自身によっても受け継がれており、そのなかには、自らの諸教理を直ちに神御自身の真理と同一視しない知的謙虚さが表現されている。しかし、カイサリアのエウセビオス以来一般化した、「教会の」諸教義について語る言語用法 (hist. eccl. 5, 23, 2, vgl. 6, 43, 2) は、例えば、これらの諸教義の神的真理に対する、オリゲネスと他の初期の教会の著述家たちによって掲げられた要求を断念してはいないが、それを、この要求の担い手である人間つまりキリスト者の共同体に従って理解している。このようにして真理要求は放棄されず、しかしいづれにせよ教会が、担い手と

してのみ、そしてそれと同時にこの要求の保証人ではないという
仕方では登場するかぎりにおいて、それは保留されている。このこ
とが起こった最初のケースはエウセビオスであり、彼は、諸教義
というとき、内容的には公会議の諸決定のことを、しかし死者の
復活についての信仰の教理のような他の共通の信仰の諸教理のこ
とも考えている (Hist. eccl. 3, 26, 4)。これを越える重大な一歩と
なったのは、その真理を前提とするというよりはむしろ確定する、
諸教義の教会法的 (かつ帝国法的) 拘束的固定化である。このよ
うな確定を通じて、教会の教導職 (Lehramt) による教理の告知
の継受のプロセスは閉じられ、沈黙させられてしまう。このよう
な傾向はすでに四世紀に準備され、五四五年にその頂点に達した。
つまりそれは、四五一年のカルケドン公会議の妥当性をめぐる長
い争いの間に定式化された、最初の四つの公会議の《教義 (dog-
mata)》には聖書と同じ權威が認められるとするユステイニアヌ
ス皇帝の宣言である¹⁵。聖書とこれらの本文の序列の違いと、五世
紀の公会議と四世紀の公会議の序列の違いも無視していることは
別として、最初の四つの公会議の正統性に関する皇帝の神学的判
断を共有する者でさえ、法的な固定化を通して真理についての問
いを決定する試みは過ちである、と判断するにちがいない。法的
な固定化と国家権力的手段を通して教会の教理の真理に対する同
意を強制することができるようにしようとするこの試みのための

基盤は、もちろんすでに、イエス・キリストにおける神の啓示の
終末論的真理を、ひとつの同じく究極的で決定的な定式に表すこ
とができるとする仮定のうちにある。教理の教条主義化と法的固
定化および国家による強制との結びつきは、キリスト教の歴史に
おいて、まさに西欧のキリスト教においても、近代に至るまで長
いあいだ致命的な役割を果たしてきた。それにより教義の概念の信
用は失われた。しかしながら教義と信仰の強制は同じものではな
い。信仰の強制は、諸々の教義の真理をめぐる争いに決着をつけ
るためのひとつの手段にすぎず、しかも——すでに明らかになっ
たように——退けられるべきであるだけでなく、その目的にお
さわしくない手段である。

信仰の強制は、教義の真理に関する同意を強要することにより
この真理それ自体を確立しようとする試みである。すなわち同意
は真理の特徴とみなされる。なぜなら真理の普遍性は判断形成の
一致のうちに表現されるからである。信仰の強制により、真理の
このような一致が無理やり作りだされるべきであるということに
なる。しかしながら、いかなる強制からも独立した仕方では形成さ
れる同意だけが、真理の判断基準とみなすことができる。これは、
レオニウスのヴィンケンティウスの《Commonitorium pro catholi-
cae fidei antiquitate et universitate》(四三四年)の有名な定式にお
いて行われたことである。すなわち、カトリックの教理、したがっ

て全教会の教義であるものを確立するために、ひとは、どこでも、いつでも、だれによっても信ぜられること (curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, Kap. 2. 5) を固く保持しなければならぬ。そのさいヴィンケンティウスはすでに、重要なのは事柄における同一性であって、定式における同一性ではないことをはっきりと心得ていた。定式には進歩がありうる。そしてこのことが承認されるならば、次のことも予見される。つまり新しい定式は信仰内容の同一性を保っているのか、それとも保っていないのかということが争われるようになる。異端者たちの多種多様な人間的諸見解に対し神的教義を確立するための、レラインスの同意という判断基準¹⁵⁾は、したがって簡単に適用することができない。その定式の変更にもかかわらず、信仰の内容が同一であることを主張するには、再び、それを吟味して決定するための他の審級が必要になるように思われる。それゆえ十六世紀以来、ローマカトリック教会——その神学はレラインスのヴィンケンティウスを証人として引き合いに出した——が、同意の判断基準を、司教たちと教皇という教理の權威を通して補足したとしても、何ら驚くことはない。司教団あるいは教皇がひとりで全教会の代表者としてその機能のなかで語るべきとき、彼らは彼らの職務の力による信仰の同意を表明しているように思われる。さらに、司教たちと教皇の指導の權威 (Lehrauto-

rität) は、長い間、教会の教導職による教義の真理の權威的保证という意味で理解されてきた。まだ第一バチカン公会議のテキストでは、『fidei dogmata』(DS 3017) という表現は、神によって啓示されたものとして信じられている (DS 3011 : «... tanquam divinitus revelata credenda proponuntur») 教会の、拘束的なものとして提示されている教理と関連づけられている。東方正教会の神学の場合と異なり、この関連で、教理の公的言明が全信仰者によって受容されるプロセスが、次のような判断基準として取り上げられることはなかった——つまり、教会の教導職が定式化することを要求する、教理への同意が実際に存在することを判断する基準として。しかし幸運にも、受容の必要性が明確に排除されることはなかった。¹⁶⁾なぜなら、教皇が全教会の名においてその職務により (《ex cathedra》) 定める教理に関する諸言明は、それ自ら、そして教会の同意に基づいて初めてではなく (《ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae》) 有効であり、変更することはできない (DS 3074) という公会議の有名な確定が、おそらく非常に限定的に解釈された結果、このような諸言明は、他の決定機関によるいかなる形式的確認も必要としないからである。この場合、このような諸言明の受容の実際のプロセスが初めて、教会の生活および信仰意識におけるそれらの位置価値「一定の秩序や組織内で人・事物などがもっている意味・価値など」を決めるであろう

という事実に対する眼差しは、依然として開かれたままであろう。

もちろん、教会の実際に存在する同意 (Konsensus) (それが一定の時代におけるものであれ、あるいはまた時代を橋渡しする連続的なものであれ) も、信仰の教理の真理のただそれだけです。十分に判断基準ではありえない。教義の真理の同意理論は真理一般の単なる同意理論の諸々の弱点を共有している。¹⁹⁾ 同意は、真理の普遍性のための表現および印でありうるが、ある集団、ある社会、ある文化の構成員の間における単なる協定の表現でもありうる。宇宙の中心にある地球の位置は、近代の初めにこの観念が単に因習的なものにすぎないことが証明されるまで、神聖不可侵な真理とみなされていた。したがって宗教改革の世紀と十七世紀の初期にも、諸々の教派的な争いにもかかわらず、宗教の統一は社会の統一にとって絶対に不可欠なものとみなされていた。しかし後の時代になると、この理解は単に因習的確信にすぎないと思われるようになった。このような諸々の因習的基本的確信は、決していつもコミュニケーションの暴力的制約の表現とはかぎらず、むしろ人間の怠惰と、このような諸々の基本的確信を問いに付すうえで必要な諸々の挑戦が欠けていることの表れである。広範囲に及ぶ、あるいはまったく一般的な同意の場合にも、その同意はまだ真理の十分な判断基準ではない。そのうえ次のようなケースも考えられる。つまりある表象形式と確信があまりに深く

人間本性のうちに根差しており、その結果、真理に対応しないもかかわらず、それらは決して克服されないのである。種の諸々の遺伝的構造のうちに備わっているがゆえに克服しがたい、種全体の偏見というものもあるだろう。しかしこのような偏見は、あらゆる個人々の同意によってもまだ真理とはならないであろう。キリスト教の場合、諸々のキリスト教的な基本的確信のもっともらしさは、西欧の中世においてさえ、非常に高い段階の自明性には到達しなかった。他の点におけるキリスト者の世界教会的同意が非常に重要で、追求する価値があるとしても、キリスト者同士の同意が真理の十分な判断基準とみなされることはますます少なくなっていく。

一致 (Konsens) の視点は、教会の教理に関する宗教改革の理解においても重要な役割を果たしていた。アウクスブルク信仰告白によると、福音の教義の一致とサクラメントの執行の一致 (Cuius est doctrina evangelii et de administratione sacramentorum) は、教会の統一に必要な不可欠なものゝの総体である。このような教理の一致は、ルター派の理解によると共通の信仰告白におけるその表現であり、教会の信仰告白は、教会共同体の基礎となる教理の一致の表現に他ならない。ルター派の信仰告白の理解において重要なのは、改革派の多くの信仰告白の機能であったような、地域教会の再編成の基礎としての単なる地域的な一致では

ない。ルター派の信仰告白は、徹頭徹尾、福音の教理に関する全教會的一致とサクラメントの管理執行を目指している。それゆえそれは聖書だけでなく、古代教會の教理との一致、特にニケヤ・コンスタンチノープル信条（CA1）との一致を証拠として引き合いにだす。しかし教會の教理の真理の判断基準とみなされるのは、

もちろん一致それ自体ではなく、福音の教理との一致である。教會の教理の一致は、福音の教理の一致《consensus de doctrina evangelii》として初めて重要になる。福音と聖書を証拠として引き合いに出すことにより、一致の思想が基本的に乗り越えられて

いるのかどうかということが問われる。すなわち新約聖書の証言との一致は、たしかにいずれにせよこの聖書のなかで表現されている原始教會の教理と告知との一致でもある。聖書の証言との一致は、したがってそれ自体一致の思想の意味においても、しかも初めから教會の伝承との一致のすぐれた判断基準として理解された。この意味で、レラインスのヴィンケンティウスの一致の概念も、まず第一に、新約聖書のなかにその痕跡がみられるように、使徒たちの宣教における教會の教理の伝統の起源との一致を重視した。福音の教理の一致《consensus de doctrina evangelii》というルター派の概念は、このところで疑いもなく他のことを考えている。すなわちそれは、福音と教會の聖書のうちに提示されている神の言葉の規範的機能である。²⁰ 聖書と教會の対立、より正確に言

うと、聖書のなかで証言されている福音と教會の教理および信仰告白との対立は、宗教改革の神学に特徴的なものである。すなわち教會の信仰告白は信仰の新しい条項を作りださず、聖書のなかで証言されている、福音に対する信仰のみを告白する（Luther WA 30/2, 420）。²¹

教會の教理に関する宗教改革の見解は、したがって純粋な一致理論という性格をもっていない。しかしながら福音と教會の対立という命題は次のことを前提としている。《第一に》福音は新約聖書の原始教會の証言から区別され、しかもこの証言としてあらかじめ与えられている。《第二に》統一的全体としての福音は新約聖書の著者たちの種々の神学的パースペクティヴと対立しており、それ自体新約聖書の諸文書から認識される。二つの前提は互いに緊密に関連しており、両者ともカトリック教會から批判され、異論が唱えられている。そのさい今日のカトリック教會は特に「聖書の神学的統一性」という前提に焦点を合わせる。それは、宗教改革が前提としたように、無造作に聖書それ自体からでてくるものではない。聖書の統一性はむしろ「最終的に解釈者の理解と精神のなかでのみ実現される」。²² このことが承認されるならば、次のような問いがでてくる。つまり、このような解釈にとって基準となるのは個々の神学者の私的判断なのか、あるいはむしろ全体を代表する教導職としての教會なのか、という問いである。こう

してまたもや基準としての（教会の）一致という視点が現れてくる。

聖書の中心的内容 (Sachgehalt) に関する聖書の統一性は解釈という手段によってのみ探究され、みいだされるとのこの立論は、承認されなければならない。例えば解釈なしに、また解釈学的パースペクティブのそれと関連する相対性なしに、聖書の「中心内容 (Sache)」に近づくことはできない。しかしながらいかなる解釈も、解釈されるべきテキストの中心内容が、あらかじめ解釈者の諸々の努力に先だって与えられていることを前提としている——その特徴は、解釈それ自体の経過のなかで初めて明らかになるにもかかわらず——という解釈学的普遍的根本命題が主張されなければならぬであろう。このような前提がなければ、解釈者がそのテキストに拘束されているという制約関係は、もはや詩人による構成の自由と区別できなくなるであろう。テキストの著者によって意図されたものとして言葉に表現されているテキストの中心内容は、解釈の基準であり続けなければならない。

その際、より狭い意味での積義的課題は、つまり著者の中心的内容の明確化は、今や解釈者の内容理解と完全に切り離すことはできない。両者が単純にひとつにされることはほとんどないとしても、テキストの内容言明と解釈者の内容理解の歴史的相違は、後者が取り除かれるときにのみ明らかになることはたしかであ

る。テキストと解釈者のあらゆる相違にもかかわらず、解釈されるべきテキストにおいて大切なのは、解釈者にも認識可能で、彼の世界理解に関係づけることができる中心内容であるという仮定がなければ、いかなる理解も不可能である。この意味においても、内容の統一性は——解釈者にとってそれがもつリアリティという点からみて——、解釈者の精神においてのみ実現されうるということは正しい。しかし、次のこともまた重要である。つまり、そのさい個々人の私的判断が問題になっているのかどうか、それとも教会共同体を代表する教導職が問題になっているのかどうかにかかわらず、中心内容は解釈者の恣意に任されていないことである。むしろいかなる解釈も、それが私的なものであれ公的なものであれ、中心内容の真理を基準として測られる。いかなる解釈者も中心内容の真理を自ら決定したりせず、その真理は、その解釈をめぐる議論の進展のなかで決定される。

しかし中心内容の真理とは何か、そしてそれはいかにして主張されるのか。聖書の中心内容、つまり共通の内容——新約聖書の種々の文書におけるそれらの間のあらゆる相違にもかかわらず、そこにおいて問題となつている内容——は、差し当たり次のように言い換えられる。新約聖書の著者たちは、それぞれの仕方ナザレのイエスにおける神の行為を証言している。それは、新約聖書の諸文書において教会と個々のキリスト者の信仰の対象

として証言され、したがってキリスト教信仰は初めから、ナザレのイエスと彼における神の行為に対する信仰を告白した。それはキリスト教の諸々の信仰告白と教義の内容である。そのかぎりでは

信仰告白と教義は、事実、聖書の中心的内容の要約である。しかしキリスト教信仰の対象としての聖書の内容は、このようにならない。要約によってもすでに汲みつくされているとは言えない。それはいかなる要約的言明によっても暫定的に特徴づけられるにすぎない。聖書の解釈が進展するかぎり、その内容の輪郭線はまだ最終的に決定されてはいない。その認識は相変わらず進行中である。このことは、聖書の内容とキリスト教信仰の独自性のより正確な規定にも、また聖書によって証言されているナザレのイエスにおける神の救済の行為の真理についてのこれと結びついた問いにも当てはまる。その内容との関連で、またその真理との関連で、教義は、カール・バルトが述べたように、「終末論的概念」である。歴史の終りにおける神の究極的啓示によって初めて、ナザレのイエスにおける神の行為の内容と真理に関する究極的認識がもたらされるであろう。神御自身以外に、歴史における神の行為に関する究極的な教えを語る権限をもつ者はいない。これは、神は歴史におけるその行為を通して御自身に気づかせようとしておられるとのなほ吟味されるべき前提のもとで、それについての現在の認識が不可能であることを意味するものではない。しかしこのよう

な認識はすべて、時間と歴史が前進するかぎり、したがってイエス・キリストにおける神の歴史的行為についての聖書の証言の解釈も前進するかぎり、暫定的なものにとどまるであろう。

それゆえ、教義の内容と真理を教会の意見の一致に基礎づけることはできない。むしろ聖書の中心内容の認識によって初めて、それに関する意見の一致が生みだされる。そのさい認識の共通性は、もちろん中心内容の間主観的同一性の確認へと通ずる。しかし意見の一致は繰り返し更新されなければならない。なぜなら聖書の解釈は、その中心内容の独自性と真理を顧慮しつつ進展するからである。その際、教会の信仰告白の教義学的諸定式と神学における諸々の定式化におけるその内容の諸々の暫定的な書き換えは、繰り返し吟味される。この吟味は、教会の信仰告白と教義に関する諸々の主張²⁵が関わる中心内容の独自性と真理の規定に及ぶ。このような吟味は同時に教義の解釈である。なぜならそれは、聖書の中心内容を要約し、神の真理として言明するという教義的要求を真剣に受け止めるからである。この意味で教義の解釈と吟味は、教義学の解釈である。教義学は教義の真理を問う、したがって、教会の諸々の教義が神の啓示の表現であり、それゆえ神御自身の教義であるのかどうかを問う。また教義学は、教義を解釈することに、この問いを問い続ける。

三 組織神学としての教義学

「教義学」という名称の発生について熟考することにより、教義学は教会の教理の内容を展開するだけでなく、教理の真理についての問いも探求しなければならないということが、適切に立証される。以下の議論において、どのようにしてそれは起こるのかということが明らかになるであろう。

神学の特定の専門分野のために「教義学」という名称が用いられるようになったのは、ようやく十七世紀になってからのことである。²⁶しかしすでに一五五〇年にメランヒトンは、聖書の諸々の証言の教理的内容を、その歴史的素材と区別してドグマティシュ(dogmatisch)と呼んだ(CRI4, 147f)。一六一〇年、ヨーハン・ゲアハルトは、彼にならって《Loca theologici》(I, n. 52)の第一版において聖書の内容を《dogmatica》と《historica》に分けて論じた。一六三五年、ヨーハン・アルディングは、《theologia dogmatica》という名称を歴史神学に対抗する概念として用い、そしてすでにその一年前に、ゲオルク・カリクストゥスはこれを倫理学と区別していた。これに応じて、十七世紀の半ば以来、《theologia dogmatica》という表題をもつ書物はキリスト教神学の教理的内容を取り扱うようになった。キリスト教神学はずっと以前からこのために《doctrina》という概念を用いてきた。トマス・アクィナスはこの名称を好んだが、より厳密に《sacra doctrina》と呼ん

だ。メランヒトンは、《doctrina evangelii》という神学概念よりも

この名称を好んだ。アウグスティヌスも、すでにこの名称をキリスト教信仰の要約的記述の表題として用いていた。キリスト教的思惟におけるその起源は新約聖書に遡る。《didaskalia》は特に牧会書簡において使徒による教えの総括概念として出てくる(テトス一・九、二・一。Iテモテ一・一〇、IIテモテ四・三を参照)。その他のところでは、《didache》という表現が支配的である(例えば、ヨハネ七・一六。ここではイエスの「教え」を指す)。特に《didache》の場合、教えることの主体的遂行は教えの内容と分離することができなく(マルコ一・二七、マタイ七・二八以下を参照)、教えの内容が徹底的に強調されることもある(ローマ六・一七。つまり原像的内容としてのキリスト―使徒的伝承の型²⁷)。神によって全権を与えられた教えとしての教理という理解は、神学という概念の本来の意味として明らかになったものに近い。この神学という概念が教理にとって代わることはなく、それは教理の内容を明確にし、あるいはもともと、神ついて論ずる教理の内容つまり特定「部分」を説明する(Athenagoras leg. 10, 4f)。これに対し教義学の内容は最初からキリスト教の教理の全体と関係づけられており、ドグマとしての教理は教義学の努力の《対象》となる。すなわち、教理の主観的かつ客観的契機は、教義、教理の告知、そして教義学という区別のなかに別々に現れる。そのさい教義学は、

それが大学の神学という枠組みのなかで（教理の内容としての）教義に関連づけられた学問的専門分野として、つまり《theologia dogmatica》として現れるということを通して、教会の教理の告知から区別される。教義学はそのようなものとしてまず第一に、聖書あるいは信仰箇条（《articuli fidei》）の教理の内容を要約し、さらにそれを理路整然としたものとして記述することを課題としている²⁸。しかもこのことは「積極的」再現の意味においても、また「学識的」論証の意味においても確認されることである²⁹。

キリスト教の教理を要約し、それを理路整然と記述するという課題のために、十八世紀の初頭以来、「組織神学」という概念が市民権を得るようになった。一七二七年、ヨーハン・フランツ・ブデウスはそれを次のように説明した。神学の記述は、二つの要求を満たすならば、「組織的」と呼ぶに値する。

つまりひとつは、（a）その素材を包括的に取扱うことであり、これはブデウスにとって、救いに必要なすべてのことを顧慮することを意味した。

しかしもうひとつは、（b）個々の内容をも説明し、証明し、確認することである（《explicit,probet,atque confirmet》³⁰）。

そのさい特に体系的（systematisch）記述それ自体の形式を通して、つまりキリスト教的教理の諸言明の間の、しかしまたそれらの言明と、その他の「真理」とみなされているものすべての間

の関連を指摘することを通して、「論証」と「確認」が行われる。したがってキリスト教の教理の内容の体系的記述は、それ自体すでにその真理要求との関連のなかにある。それは記述されたものの真理を吟味する。そしてもしも仮に真理がただひとつしかありえないとすれば、真理とみなされるべきすべてのものに矛盾がないことと、そしてそれらが一致していることが、真理を求めるすべての要求に含まれる基本的含意である。そのかぎりで信仰箇条の体系的記述の際に直接問題になるのは、その真理と、その真理の確認である。それは、体系的な記述形式に初めてさらにつけ加えなければならぬものではなく、内容の真理についての問いは、体系的な記述形式それ自体と結びついている。組織神学がキリスト教の使信の告知に仕えるその業も、これと関連している。すなわちこの告知は、組織神学がその内容を真理として提示するという具合になされなければならない。もちろん告知の際の、キリスト教の教理の真理に対する関係は、組織神学の場合の関係とは異なる。その告知は、個々のキリスト教の教理の内容を真理として主張しつつ、その教理相互の関連と、真実なすべてのものとの関連を暗に前提にしている。しかしこの関連は、組織神学における教理の内容の研究と記述の対象である。

もちろんこの意味における組織神学は、この名称が現れてようやく誕生したわけではない。内容的には、キリスト教の教理の体

系的記述は、かなり古くから存在する。それは、二世紀のグノーシスの体系化の努力の対象であった。この時代のキリストの教弁証家たちと、リヨンのエイレーナイオスのような反グノーシスの立場をとった教父たちの諸文書は、初期の体系化を暗示しているが、オリゲネスは、その起源に関する著書（『諸原理について』）のなかで、神に関するキリスト教の教理の、形式に従った体系的記述を提示した。その後、中世のカトリックのスコラ学においてこの体系的記述形式は、神学の学問性に関する諸々の議論の本来の対象となっている。もしもそれが、キリスト教の教理の独立した全体的記述であるスンマのなかにその最も適切な形態をみいだしたとすれば、その命題論集の註解の論証も、キリスト教の教理の諸言明相互の調和の可能性、また理性的認識の諸原理との調和の可能性を証明する役割を果している。神学の学問性の基礎づけ——十三世紀には、アリストテレスの学問概念が基礎とされた——に関するあらゆる個々の論究以前に、この主題において問題となったのは、キリスト教の教理の体系的統一性と、同時に理性的知の諸原理とのその関係であった。このような問題設定は、教父たちの外見上矛盾するように見える諸言明を弁証的に調停しようとしたアペラルドゥスの挑戦つまり彼の有名な『然りと否（《Sic et Non》）』以来、また方法論の面でアペラルドゥスに従ったペトルス・ロンバルドゥスの『神学命題集』以来、行われて

きたものである。その遂行のために必要な知的「専門分野」は、学問性に対する神学の要求という形で具体的に表現されるようになった。この要求の完遂の種々の形式は——アリストテレスの学問概念に依拠しているがゆえに——時代に制約され、今や時代遅れになっているが、キリスト教の教理の体系的統一性と、理性的諸原理とのその一致に対する基本的関心は、永続的妥当性を保持している。

これらの理由から、神学における理性的使用に関するスコラ的神学の詳論は、その学問性のより専門的な問いにとって特別な意義をもっている。中世のスコラ学は、そして後の古プロテスタント神学も、神学における諸々の理性原理の妥当性のある程度制限する傾向をもち、後者は理性の規範的使用ではなく、道具的使用を支持した³²。そのきっかけは、またもや理性と理性的認識のアリストテレス的理解という特徴によってもたらされた。すなわち厳密な理性的認識の本質が普遍的諸原理に基づく演繹にあるとすれば、キリスト教の教理の諸言明は、その歴史的起源のゆえにこのような仕方では導きだされないと言うことができる（vgl. Thomas von Aquin S. theol. I, 32, 1 ad 2）。神学における自然的人間の理性の誤った優位性に対するルター多くの批判的判断の根底にも、理性と理性認識のアリストテレス的理解に対する反対がある。他方ルターも、信仰による理性の革新を教えただけでなく、神学の

ための理性の必然性も強調した³⁴。特に彼は、いくつかの先鋭的定式化にもかかわらず、最終的に真理の統一性と論理的首尾一貫性の妥当性に固執した——その適用の際に、誤った結論と誤った判断を回避するために、神学の主題の立て方の特異性に注意が払われるとしても³⁵。ルターと古ルター派の教義学において、実際の理性の使用は罪人あるいは信仰者としての人間のそのつどの全体的方向性に具体的に根差していることが、中世神学におけるよりもいっそう強調された。神学における理性の機能に関する適切な判断は、理性とその概念の種々の具体的規定を度外視することができない。しかし神学においても、同一性と矛盾の諸原理が承認されなければ、いかなる論証も不可能である。これらの諸原理は、特にキリスト教の教理の体系的統一性を記述しようとする努力の際に、いつもすでに前提とされている。神学的研究の学問性はその首尾一貫した適用に依拠している——たとえその際、その具体的形態が、ある理性的演繹の形式というよりも諸々の慣習的論証の形式であるとしても³⁶。つまりこの論証形式は、アリストテレス的な学問概念よりも、所与の諸現象の記述のために諸々の仮説と理論モデルを用いて説明する学問的論証という今日の理解に近い。したがってこう言うことができる。アリストテレスの意味における諸々の学問的論証を信仰論に適用することに対し神学が示す保留の態度は、学問的論証に関する近代において普遍的に承認

されている見解をいくつかの点で先取りしていた。

したがって、カトリックのスコラ学以来、教義学、あるいは当時はまだ端的に《theologia》と呼ばれていたもののために要求された特別な学問性は、キリスト教の教理の体系的な研究と記述に密接に関連していた。同時に、記述された内容の真理を問う問いとの関連が示されており、しかもそれを越えて、体系的な研究と記述のなかに、真理に関するまったく一定の理解が含意されている。すなわち、あらゆる真実なもの的一致としての、つまり《首尾一貫性としての真理》が含意されている。その部分相互の関係に関する、しかしまたその他の知に対するその関係に関する、キリスト教の教理の首尾一貫性の研究と記述を通して、組織神学はキリスト教の教理の真理を確認する³⁷。

そのさい組織神学は、神の啓示の権威を通してであれ、教義の内容に関する教会の意見の一致を通してであれ、あらゆる体系的な確認の前に、そこにおいてキリスト教の教理の真理があらかじめしっかりと確立されている諸見解と緊張関係に陥らざるをえない。伝統的教義学は通例このような諸見解を自ら共有し、そして弁護してきた。こうして教義学それ自体のなかに、あの既述の緊張関係が現れる。古ルター派の教義学にとって、信仰箇条が聖書に由来することは、その真理のそれ自体で十分な根拠となっていない。理性にふさわしいのは、この前提とされた真理の説明と記述

という課題だけである。³⁸⁾ しかしいずれにせよこの真理は、キリスト教の教理の体系的関連において表現される。このようにして出現する内的首尾一貫性は、教理それ自体にとって皮相的なものではない。たしかにそれは、体系的記述におけるこのような首尾一貫性が指摘される以前に与えられているが、それは、体系的記述に基づいてのみ知ることができるのである。

トマス・アクイナスにおいても信仰箇条の真理は、神学的記述の結果ではなく前提とみなされた。それらの信仰箇条は、啓示を通して神学の諸原理として伝えられている (S. theol. I, 1 a 2)。それゆえ神学的論証は、啓示の諸真理に基づく諸結論という形式で展開されることが期待された。後の教義学の記述において、実際にこのようなやり方が追求された。しかしながら注目しなければならぬのは、トマス・アクイナスにおいてこのことが起こっていないことである。彼の神学大全の論証過程は、被造世界と人間の第一原因である神の思想に基づくキリスト教の教理の諸言明の体系的再構成として、展開されている。³⁹⁾ したがってトマスは、神学概念に関する彼の諸言明に基づいて推測されるよりも、カンタベリのアンセルムスの神学的方法論、つまり信仰の真理の理性的再構成のプログラムに近づいている。それゆえ彼の神学大全は、キリスト教の教理の体系的記述が、記述それ自体の過程に左右されずにすでに確定している前提として、その真理を受容すること

と緊張関係にあるという啓発的な一例である。

事実、キリスト教の教理の体系的再構成において問題になっているのは、たとえキリスト教の教理の理論的「検証」にその感情的かつ実践的実証がつけ加わらなければならないとしても、その真理の証明と実証である。⁴⁰⁾ キリスト教の教理の体系的〔思弁的〕再構成は、さらに吟味されるべき諸々の理由のゆえに、その真理の問いについて最終的な決定を下すことはできない。これは、教理の真理がすでにあらかじめ確かなものであるがゆえに、その再構成はこの問いに何の貢献もしないということを意味しない。むしろ実際に神学的省察と再構成の過程において、伝承の真理内容はそれ自体危機に曝される。神学的確認のこの側面は、十八世紀以来、近代の神学の特徴となったように、それが伝統的教理に対して明らかに批判的な立場をとったところで、特に際立っている。伝統的な教理の積極的な再構成でさえ、いつもすでに批判的契機を含んでいる。教理史と神学史の研究が明らかにしてきたとおり、キリスト教の思想のあらゆる発展段階において、すでに原始キリスト教において始まっていたように、神学的確認は、伝承の内容を単純に手つかずのままにせず、たとえ神学者たちが端的に伝承と同じことを語ろうとしたときでさえ、それを変更してきた。まさにそれゆえに、古い真理を教える新しい方法 (マルティーン・ケーラー) は、内容的に実際に、伝統の諸定式と「同じこと」を

語ったのかどうかということが、繰り返し議論された。

伝承された真理の確認に関する二つの見解、つまり《一方で》、すでに前提とされた真理の単なる習得と解明という見解と、《他方で》、伝承の真理要求に関する決断という見解は、二者択一とみなされてはならない。事実、問題になっているのは、伝承の習得の際に互いに決して分離されてはならない二つの相である。すなわち伝承された教理のすでに前提とされた真理の主観的確認は、自らの認識がこの真理に到達するかぎりにおいてのみ、この真理を真理《として》把握し、主張することができる。反対に、伝承との自覚的で批判的な関わりも、その真の意味と内容を恣意的な構成の産物とみなすことができず、批判を通して発見される真の事態をその再構成に《あらかじめ差しだされた》ものとして把握しなければならない。真理は、その本質に従って主観的洞察に前もって与えられている。なぜなら認識しようとする努力は真の事態に出会うか、あるいはそれを逸するかのどちらかだからである。このことは伝承の諸々の真理要求との関係においてのみならず、自然秩序の認識にも当てはまる。もしもその事態が前もって与えられていなければ、それは逸することもできないであろう。これが、真理概念の認識論的観点にとって基本となる、対象ないし事態との「一致」の契機である。このことは、誰かが「真理を語っている」のかどうかという問いにおいて明らかであり、同様

のことは、諸々の判断ないし主張の真理についての問いにも当てはまる。しかし他方で、真理認識それ自体の遂行のなかで初めて、何が認識の遂行に対しあらかじめ真理として与えられているのかが決定的である。そしてこのところで、議論の余地のある諸見解のいずれが対象ないし事態に対応し、そしていずれが対応していないのかということが、それに基づいて認識されうる真理の判断基準についての問いが生じてくる。⁴¹判断形成における《意見の一致》と解釈の《首尾一貫性》がこのような判断基準である、と主張されてきた。⁴²いずれにせよ判断形成の過程において問題になるのは、諸々の真理要求を吟味することであり、そのかぎりでの過程において、事柄の真理は危機に曝される。判断形成の諸々の結果は原理的にはたしかに修正可能なままであり、それらは未来のより良い洞察に対し、事実、開かれた状態に保たれる。しかしこれによっても、《前提された》真理は、その認識を媒介としてのみ真理《として》把握されうるという事実は何も変わらない。

神学の歴史においてこの事態に関する意識が貫徹されることは極めて難しく、今日においてもこれについての明白な意識はみられない。このことは、真理の主観的な確認において問題になる真理の先行性が、神学の場合、そしてその自己理解において、特別な重要性をもっていることと関連しているであろう。すなわちここで問題になっているのは、あらゆる人間の考えと判断に対する

神とその啓示の先行性である。神学は權威に拘束された専門分野であるという中世と古プロテスタントの諸見解の眞の核心はここにある。しかしあらゆる人間の考えと判断に対する神の眞理の先行性は、そのなかに神学が、キリスト教の教理の、神の眞理によって權威づけられた源泉をみいだした人間の諸々の決定機関と、つまり聖書および教会の教理と、単純に完全に同一ではない。

すでに中世のスコラ神学はこれと結びついた問題性に気づいていた。ひとは、聖書の諸文書に捧げられた權威信仰を、本来、神御自身に向けられた信仰の行為への単なる導き（*dispositio*）とみなすか、あるいは反対に、創造のうちに基礎づけられた、神つまり彼らの最高善と人間の関係を、聖書の權威に対する同意の動機とみなした。⁽⁴³⁾しかしドゥンス・スコートゥスは後者を、つまりトマス・アクイナスによって展開された解決をすでに拒否していた。なぜなら同意は知性の問題であり、知性はそれゆえその特殊な対象によって同意へと動かされなければならないからである。⁽⁴⁴⁾したがって聖書の諸文書の權威のための、信ずるに値する諸々の判断基準が最重要課題とならざるをえなかった。もちろんドゥンス・スコートゥスにとって、聖書は神の靈感によって成ったと証言する教会の權威は、アウグスティヌスの場合とまったく同様（*PL* 42, 176）、聖書の權威の信憑性のための決定的根拠であった。⁽⁴⁵⁾したがって彼は、聖書の權威と教会の教理的權威の關係のなかに

まだ何の問題もみていなかった。教会には、聖書がその靈感によって生まれた同じ聖霊が働いているのである。⁽⁴⁶⁾問われたのは、教会の教理が実際にこの聖霊の働きのいっそう正確な表現となっているのかどうかということだけである。やがてまもなく、オッカムのウィリアムとバードヴァのマルシーリウスにおいてこのような調和という仮定は疑問視され、⁽⁴⁷⁾教会の教理と聖書の權威の間の、最初の諸々の衝突が生じた。宗教改革のなかでこの衝突は全面的なものとなり、その頂点に達した。ところが衝突した当事者の双方が、その神学的教理の起源をひとつの權威ある決定機関に求め続けた。つまり古プロテスタント神学では、それは、それ自体で神の啓示の証拠文書としてまったく自明な聖書であり、反対にローマ・カトリック側では、教会による解釈を必要とし、そして教会の教理を通して解釈される聖書であった。その後、双方とも、対立する相手の立場の不当性を説明しようと努力を重ねた。プロテスタント神学は、聖書から、教会の教理を批判する必要性があること、つまりその教理が聖書の証言から逸脱していることを指摘した。これに対しカトリック神学は、教理にふさわしく、無造作に統一化されるべきではない聖書の諸言明の多様性と、それと共に与えられる、權威的決定機関と解釈機関の必然性を指摘した。そこで啓蒙主義による伝統批判は、二つの教派的立場の諸々の批判的要素を結び合わせた。それは、教会の教理に対するプロテ

スタントの批判を押し進め、さらにそれを、プロテスタント諸教会の、彼らの目からみると相変わらずあまりに伝統に規定された教理に拡大した。それは、同時に聖書の教理の統一性に関する古プロテスタントの命題に対するカトリックの批判を先鋭化し、聖書の諸文書の諸言明における多様な矛盾と対立を証明することにより、またそれらの著者に関する諸々の伝統的報告を批判することにより、そして最後に、聖書の多くの見解の時代的制約を証明することにより、古プロテスタントの聖書原理を破壊した。聖書と教会の教理に対する啓蒙主義のこの批判は、その後、今日に至るまで次のことを不可能にした。つまり、中世の神学や古プロテスタントの神学が行ったように、そして彼らの歴史的状況においてはまだ行うことができたように、キリスト教の教理の記述の際に、聖書や教会の教理を、神の啓示を立証する決定機関として遠慮せずに設定することを不可能にした。しかしながら反近代主義の時代の新プロテスタント神学もカトリック神学も、大部分、キリスト教の教理に関する真理問題はすでに決定されているとする立場に固執した。この時期、カトリック側では、その決定は完全に教会の教導職に集中しており、新プロテスタント神学では、それは信仰それ自体の行為に置き換えられた。この変化の過程は、プロテスタント側では、教義学のいわゆる「プロレゴメナ」の発展のなかに現れた。

四 教義学のいわゆる「プロレゴメナ」の発展と問題

直ちにテーマの展開から始める代わりに、テーマそれ自体と、その記述の際に遵守されるべき方法について、あらかじめ若干の所見を述べることは決して異例なことではない。キリスト教の教理の記述もこのような諸々の導入的考察から始められており、その例として、ペトルス・ロンバルドゥスの神学命題集のプロローグ、トマス・アクイナスの神学大全の第一問、メランヒトンの《*Loci communes 1521*》の序と、彼の《*Loci praecipui theologici 1559*》の序を挙げるができる。しかし十六世紀の終り以来、古プロテスタント神学では、キリスト教の教理の本来的記述への導入、つまり《*Prolegomena*》あるいは《*Prolegomena*》はますます包括的になり、主題もますます細分化して行った。一五二一年、メラニヒトンは、キリストの認識と彼の諸々の恩恵が依拠する《*Topoi (loci)*》に集中した（《*e quibus loci solis Christi cognitio pendet*》: CR 21, 85）。しかし一五三五年以来、それまで後段で論じられていた神論が、再びキリスト教の教理の記述の最初の部分に置かれた。一五七三年、ヤーコプ・ヘーアブラントは彼の神学概説を《*principium theologiae*》としての聖書に関する章で始めた。もちろんヘーアブラントの場合、そしてヨーハン・ゲーアハルトの場合（二六一〇）も、聖書の教理に関する最初の章はまだ導入部の性格をもたず、キリスト教の教理の全体的記述の出発点として理

解されている⁽⁴⁸⁾——この記述は、全体としてまさに聖書における神の啓示の要約的記述となっている。しかしながら一六二五年にLociに付された序文⁽⁴⁹⁾のなかで、ゲーアハルトは聖書論の前に神学概念に関する緒言を置き、後になると、聖書論が、神学概念に對してもつその構成的重要性のゆえにこの序に加えられた。その結果、キリスト教の教理それ自体の記述は、今や再び——古い伝統に従って——神論から始められた。こうして、メランヒトンのLociの後の版においてもすでにみられるように、ルター派の傾向に逆らって、つまり神学概念を、神の本質についての諸々のいわゆる思弁とみなされているものから解き放ち、救われるべき罪人として人間に集中するルター派の傾向に逆らって、明らかにキリスト教の教理それ自体の中心内容(Sache)のうちに基礎づけられている神論の優位性が貫徹された⁽⁵⁰⁾。この傾向と関連しているのは、一六五五年のアーブラム・カロヴィヴィウスの著作以来、真の宗教の源泉としての聖書が論究される前に、宗教の概念が神学の普遍的对象として取り扱われるようになったことである⁽⁵¹⁾。このようにして、古ルター派の教義学のプロレゴメナの主題目録が生まれた。その際、聖書の教えの内容の要約である諸々の信仰箇条についての教理と、神学における理性の使用に関する詳論が、聖書論の後に続いた。古プロテスタントの教義学のプロレゴメナは、その十分に発展した形態においては、次のような諸々

の主題を包括している。1 神学概念、2 神学の普遍的对象としてのキリスト教的宗教、3 神学の原理としての聖書、4 信仰箇条、5 理性の使用。

神学の原理としての聖書論は、この区切られた枠組みのなかで最大の空間を占めた。それは、古プロテスタントの教義学のプロレゴメナの本来の核部分を形成している。神学的課題のその特別な理解を基礎づけるために、古プロテスタントの教義学は、特にローマ・カトリック神学と対決して、權威についてのその理解と、神学にとって聖書がもつ決定的意味を詳細に説明しなければならなかった⁽⁵²⁾。

古プロテスタントの聖書論の背景となっていたのは、中世における聖書の權威と教会の教理の分離であった。その出発点は、聖書の逐語的・歴史学的解釈の優位性の貫徹にあった。こうして教会の教導職による聖書の頻繁な利用に逆らって、学校で行われる聖書解釈が独立した決定機関の役割を果すようになった。そしてこのことが、神学の最高で、他のものの上に位置づけられるだけでなく、唯一の規範的認識原理としての聖書という宗教改革の見解の発端となった(vgl. Luther WA 18, 653ff.)。しかしながらこの命題に対するローマ・カトリック教会の批判——特に Robert Bellarmín による批判——は、プロテスタント神学に、聖書に関するその見解を、聖書を神の言葉として際立たせる諸々の特徴

《affectiones》)の教理の部分にまで拡大するように強く求めた。これらの特徴のうち、その神の靈感に基礎づけられた聖書の権威だけが、古代教会の教理の形成に遡るにすぎない。聖書の十分性ないし完全性、明晰性ないし明確性、救いのためのその有効性というその他の諸々の特徴は、全体として、宗教改革の聖書原理に対するローマ・カトリックの批判を避けるために古プロテスタントの聖書論が新たに作り出したものである。自分の救いのために人間が知る必要のあるすべてのものとの関連における聖書の十分性と完全性という教理は、一五四六年のトリエント公会議の第四会期で定式化されたローマの伝統の原理に対向している(DS 1501)。公会議の判断によると、『salutaris veritas』は聖書の諸文書と記述されていない諸伝承にも含まれている(『in libris scriptis et sine scripto traditionibus』)。その後、双方の側において聖書の諸言明の内容的補足の意味で理解され、さらにその後、聖書の証言を越えて行く教会の諸教義の決定の妥当性として理解された。

公会議のこの定式の解釈は、一九五七年になって初めて Hubert Jedin と特に Josef Rupert Geisemann によって疑問視された。⁽⁵³⁾二人とも、公会議の記録から次のように論ずるための重要な諸々の根拠をみいだすことができた。つまり、トリエント公会議の定式

は、聖書の証言の形態においても、教会の口頭伝承においても《同じ内容》が生きていることを少なくとも排除せず、その結果、他の、公会議において提案されたが退けられてしまった定式(partim… partim)と異なり、公会議によって最終的に受け入れられたテキストにおいては、聖書が救済の真理のための十分な内容を有することに異論が唱えられていないことである。そのうえ、第二バチカン公会議は聖書と伝統の統一性を強調し(Dat. Verbum 9)、「しかも聖書を、教会の教理の宣告とキリスト教的敬虔の源泉および規範として特徴づけた。つまり、『Omnis ergo praedicatio ecclesiastica sicut ipsa religio christiana Sacra Scriptura nutritur et regatur oportet』(21)。⁽⁵⁴⁾このことに関し古プロテスタントイズムに存在した対立は、それゆえ今日、その厳しさを失ってしまった。他方、聖書解釈に関する解釈学的諸問題における教派的相違は、まだ完全には克服されていない。

聖書解釈の問題における教派的対立の本質は次の点にある。つまり宗教改革の教理によると、聖書の本質的内容は聖書から明白に認識され、したがって聖書は自らその解釈の基準を形成する。ところがローマ・カトリックの見解によると、聖書は、その諸言明の多様性と部分的な不明瞭さのゆえに、多様な声の混じった聖書の諸々の証言から拘束的な啓示の真理を際立たせる、解釈の、

權威ある決定機関を必要とする。すでに一五二五年、ルターは自らロツテルダムのエラスムスに対し、聖書の本質的内容に関するその明晰性の命題を提示していた (WA18, 606ff.)⁵³⁾。古ルター派の教義学は、この命題を、ベルラルミノとその他のカトリックの論争神学者の攻撃に対抗して、聖書の明晰性の教義へと拡大した。

この教理によって主張された聖書の明晰性はもろろんただその本質的内容と、つまり三一論、受肉論、キリストの救済の業というキリスト教の諸教義ないし諸信仰箇条 (Luther WA18, 606, 26-28) と関連するだけであり、そのさい問題になっているのは、古ルター派の教義学者がつけ加えたように、『evidentia reum』ではなく『claritas verborum』⁵⁴⁾である。そのかぎりにおいて聖書の内容は、古プロテスタントの教理によると、論理的かつ修辭的諸規則と古い諸言語の十分な認識によって、聖書の諸言明それ自体から取りだされる。つまり個々の言明の作用域、文脈、そして状況に着目した注意深い読み方と本文の比較を通して取りだされる⁵⁷⁾。各聖句にとつてひとつしかない字義的な意味は、種々の伝統のなかのあるものからではなく、聖書それ自体からでてくる、と人びとは考えた。それは、『exactissima verborum et sensuum cohaerentia』から取りだされる⁵⁸⁾。聖書の解釈におけるその明晰性の命題と字義通りの意味の優先性の結合は、次のような結果をもたらした。つまり、聖書の諸言明の意味を確定するための決定的

な機能は学派の聖書解釈に与えられるようになった。これが教派的対立の根本問題である。なぜならまさにカトリック側では、聖書解釈のためのこの決定的な機能は教会の教導職に帰されているからである。

トリエント公会議は、教会によって確定された意味に反対し、聖書を自分の興味に従って歪曲する人びと (『sacram Scripturam ad suos sensus contorquens』) を破門をもって威嚇した (DS1507)。しかしながら教会の教導職の聖書解釈との関連で、方法論的に基礎づけられた学問的聖書解釈の意味を問う本来の争点は、この定式ではまったく触れられなかった。Martin Chemnitz はすでにこのことに気づき、公会議の諸言明のうちこれと対応する表現がないことを指摘した⁵⁹⁾。この欠落は第二バチカン公会議を通して埋められた。トリエント公会議と比較すると、第二バチカン公会議は、『Dei Verbum』という啓示を取り扱う箇所で聖書解釈の解釈学的規則と、聖書解釈に対する神学的学問の貢献に大いに注目した。すなわちそれによると、その解釈は、聖書の記者たちによって意図された意味に固着しなければならない (DV12)。その際、文学的なジャンルと、作成時の歴史的状況に留意しなければならない。聖書解釈に属するものはすべて最終的に教会の決定に従属するにもかかわらず、直ちに、この決定は学問的積義によって準

備されていることも、あらかじめ言及されている。DV12のこの言明を、もしも他の二つの主張、つまり教会の教導職は、神の言葉の上に立っているのではなく神に仕えている (DV10) との確認と、教会は、その信仰の最高の規範を聖書のうちにもっている (《supremam fidei suae regulam》: DV21) との説明によってまとめらば、公会議の諸言明には、暗黙のうちに、教導職の聖書解釈が、聖書に固有の、解釈のいかなる決定機関によってもまず最初に調停されることのない意味と結びつけられていることも語られている——その意味は学派による釈義の対象となる。こうして疑いもなく聖書の明晰性という宗教改革の教理へと近づいている。しかし相変わらず欠けているのは、聖書とその解釈の、伝統に対して批判的な機能に関する諸言明である。⁽⁴⁰⁾

聖書の十分性と明晰性に関する、論争の的となった宗教改革の二つの教理は、神の靈感に基づく聖書の《權威》の教理を前提としている。いずれにせよこのことは、古プロテスタント神学における聖書の十分性と明晰性の教理の特殊な形態にも当てはまる——これは、新約聖書の諸文書においてイエスの告知とキリスト教の発端の最も古い諸文書にのみ目を向ける観察方法と異なっている。もしも聖書の諸文書が神御自身によって、人間の救いを目指す神の啓示の諸文書として生み出されたとすれば、それらが

この目的にとっても十分であるとの仮定は容易に推測することができる。同じような仕方でも、これまで述べた前提から、聖書の内容が——神が著者であるという統一性と、神が御自身としつかり一致していることに対応して——統一的であり、その言葉と一致しつつ、統一的で矛盾のないものとして表現されるということが明らかになる。聖書の内容の統一性が受け入れられなければ、その言葉の明晰性はまったく役に立たなくなるであろう。

宗教改革の神学にとって聖書の權威は、それが人間の言葉ではなく神御自身の言葉であるということに基づいている。そのさい初期のルター派神学は、その口頭の形態と文書の形態における福音の神の言葉の同一性を強調した。⁽⁴¹⁾ 他方、カルヴァンは神の教理 (《coelestis doctrina》) と、人間の記憶に留めるためのその文書的記載をいっそう厳密に区別した (Inst I, 6, 3)。しかしながら十六世紀の終り以来、神の言葉の表象の重心はますます文書的記載の行為それ自体の靈感へと移行した。十七世紀の初期においてもなおヨハン・ゲアハルトは、神は、預言者たちと使徒たちから受け取った言葉を書きとめよとの命令を与えたという意味で、聖書の靈感の、まったく普遍的に保持されていた見解を擁護した。⁽⁴²⁾ いずれにせよゲアハルトはすでに、一方においてローマ・カトリックの伝統的教理に対抗し、他方においてソツツイーニ主義者たちに対抗しつつ、すでに神の言葉と聖書本文を同一視して

いた。⁽⁶⁵⁾改革派の側では、すでにアマンドゥス・ポラーヌス(一五六一—一六一〇)が神を、聖書の不謬性を保証するその本来の《著者》と呼んでいた。⁽⁶⁴⁾しかしながらルター派の側では、十七世紀の中頃に初めて厳密な聖書靈感説が、アーブラハム・カローヴィウスによって展開された。彼は、ゲオルク・カリクストゥスの「混淆主義的」見解に反対した。カリクストゥスは靈感の思想を聖書の本文にまで拡大適用せず、その内容に限定しようとした。⁽⁶⁵⁾聖書が、全体として、またあらゆる個々の聖句において、神の権威としていずれの人間の判断に対しても神聖不可侵な仕方に対抗するといふことがなくなるやいなや、宗教改革の聖書原理はまったく分解してしまふとの不安のなかに、ルター派の教義学者の多くが逐語靈感説という極端な観念へと移行して行ったより深い理由がみいだされるにちがいない。アンドレーアス・クヴェンシユテットはこの不安をはつきりと言葉で表現した。つまりもしも、聖書のなかの何かあるものが人間的な仕方で発生したということを一度容認するならば、その神的権威は失われてしまふ、と。聖霊の直接的な影響なしに、ひとつの節が書かれたということを知るやいなや、サタンは、直ちに全章について、その文書全体について、そして最終的には聖書全体について同じことを主張し、それにより聖書の全ての権威を無効にしてしまふ。⁽⁶⁶⁾逐語靈感説という極端な理解に至るまで貫徹された聖書靈感説は、もしも、聖書は、神

学のあらゆる言明がそこから引き出されるべき神学の原理であるとのルターの見解と本当に真剣に取り組もうとするのであれば、事実、避けられない主張であった。もしも聖書は、その内容とその神的真理に従って人間のあらゆる判断形成に前もって与えられるべきであるとすれば——聖書の拘束的内容の定式化を、霊によって導かれる教会の教導職の課題として説明する見解に反対して——、聖書靈感説の客観主義という最終帰結は避けられず、ルター派の神学は、カトリックの敵対者を介して、また自らの陣営における伝統原理との妥協に向かう傾向を通じて、この極端な結論を信じるように強いられた。たしかに宗教改革の聖書原理から、まったく異なる見解へと通じる別の方向に向かう諸々の結論も引き出された。聖書の字義的かつ歴史学的解釈を優先させることから出発し、聖書の内容とその真理に関する諸々の結果を先取りせずに、神学をこのような解釈と結びつけることも可能である。ソツイーニ主義者たち、アルミニウス主義者たち、そして後には啓蒙主義の神学者たちはこの道を歩んだ。しかしその場合、聖書はもはや、キリスト教の教理の内容とその真理がその言葉においてあらゆる人間の解釈にあらかじめ与えられ、そして前もって保証されているという意味での、神学の原理ではなかった。

古プロテスタントの聖書靈感説の客観主義に対応していたのは、聖霊の証言による聖書の神的権威の主観的確認という見解の

根源的形態であった。そのさい問題となったのは、聖書につけ加

わり、解釈者の主観性のなかで働き、そして聖書を認証する決定機関ではなく、むしろ、たしかに聖霊によって与えられる聖書の内容の自己明証性以外の何ものでもなく、したがって人間の心における聖書それ自体の「効力」である。⁽⁶⁷⁾ この教理の創始者であるカルヴァンは、言葉と霊の共属性を強調することにより、すでに同様のことを述べていた。カルヴァンによると、使徒は彼の告知を霊に仕える務め（Ⅱコリ三・八）と呼んでおり、それは、言葉によって表現される真理の霊が次のような仕方内で内在することを語るためである。つまり、聖霊の荣誉と尊厳が言葉を通して承認されるところでは、聖霊がその力を輝かせるといふ具合に。⁽⁶⁸⁾ すべての人間的判断に対しあらかじめ与えられた偉大なものとしての、聖書の神的權威についての教理が色あせて初めて、聖霊の《内的証明》（*Testimonium internum*）の教理は、聖書の真理要求と真理内容について決定しなければならぬ、外的な言葉に補足的な仕方ですべきうる主観的経験の原理と確信の原理という意味を獲得した。こうして霊の内的証言の教理は、人間のあらゆる判断に対する神の真理の所与性という宗教改革の命題から、信仰とキリスト教の教理の根拠としての主観的経験についての新プラトニ主義的確信へと移行した方向転換の中心点となった。しかしこの発展への衝撃は聖書解釈と聖書の本文批評の諸問題から出発し

た。

聖書の様々な著者たちの言語と様式に相違がみられることは、すでに正統主義の教義学者たちも知らないわけではなかった。彼らはこのような個々の特徴を、聖霊がそのつど著者の言語と表現法に合わせた結果であると説明した。⁽⁶⁹⁾ しかしながら適応の思想は、はるかに広範に理解された意味において、聖書の著者たちの、時代に制約された表象様式に対する適応として用いられることもあった。すでにヨハネス・ケプラーとガリレーオ・ガリレーイは、ヨシユア一〇・一二以下の「日よ、とどまれ」「月よ、とどまれ」という聖書の言葉を説明するためにこの意味を用いていた。⁽⁷⁰⁾ 改革派の神学では、一六五四年、クリストフ・ヴィットヒヒが、聖書靈感説の教理を諸々の新しい自然科学的認識と調和させるために、このように拡大された適応思想を包括的に主張した。⁽⁷¹⁾ ヴィットヒヒによると聖書の「スコープス」「テキスト」のもつ本来的意図」は、自然科学的ないし歴史学的諸伝達ではなく人間の救済に向かっている。したがって聖書の權威の現在の妥当性は特殊な神学的領域に限定されるべきである。しかしながらこれは、聖書の言明はすべて、付随的諸問題においても、またあらゆる矛盾の排除という点でも誤りのない真理であるという正統派の確信と一致しなかった。それゆえユトレヒトの神学者メルキオール・ライデッカーは、一六七七年、適応の思想のこの拡大に反駁した。

ヴィッティヒと他の者たちの諸命題は、神が誤ったことを教え、誤ったことを信ずるよう要求し、そして聖書の証言それ自体が誤っていることを意味することになる。²³ 聖書の信頼性はこのような諸仮定によって破壊され、ライデッカーがはつきりと予見したとおり、特に同じ根拠に基づいて、信仰箇条は、それ自体、時代に制約されたものであるという具合に説明されてしまう。しかしながら適応理論の勝利の行進は阻止されなかった。それは、聖書の神的真理を神学の目標とする代わりに、前提として扱う正統派の弱点を露わにした。つまり靈感説の意味での前提としての聖書の神的真理は、キリスト教の教理の真理要求へと統合される代わりに、あらゆる新たな真理認識と矛盾せざるをえなかった。

適応の思想は、歴史的制約の洞察と、聖書の著者の諸見解における相対性の洞察に、したがって最終的にそれらの言明における諸々の対立と矛盾の出現にも余地を生み出すことにより、靈感論に直接反駁せずに、その力を殺ごうとした。リシャール・シモンの旧約聖書の歴史学的批評（一六七九）²⁴以来、本文批評と資料批評の展開は同じ方向に向かった。しかしながら適応の思想は、聖書の權威に関する古プロテスタントの教理の解体にかなり大きな影響を与えた。なぜなら、新しい物理学的、地理学的、歴史学的知識（特に新しい歴史学的年代決定）が浸透するなかで、聖書の諸々の情報は、この適応の思想を通して時代の新たな世界像のな

かに組み込まれて行ったからである。この後、ヨージン・ザイロモ・ゼムラーの言葉によると、聖書の二重の正典は、拘束力をもつ神の教理の全体ではなく、つまり《totum homogenum》²⁵ではなく、《totum historicum》²⁶を形成しているにすぎず、正典史に関するゼムラーの諸々の研究（一七七一―一七七五）は、すでにスピノザによって提示されていた要求、つまり聖書の解釈の基礎としての《聖書の歴史》に対する要求に答えていた。²⁶ こうして聖書の諸文書は全体として、現在に対し歴史的に距離のあるものとみなされた。そしてここから、それらのうちでそもそも今なお拘束性と真理を要求することができるとは何か、という問いが生じてきた。²⁷

真理問題は今や解釈学の課題と結びついた。これは、キリスト教の教理の研究と記述においても、神の啓示としてのその真理についての問いに対する答えは、もはや前提としてではなく、このような研究と記述の目標として取り扱われるべきことを意味した。しかしながら実際には、聖書の權威の客観的拘束性の解体に直面しても、福音主義の神学は、あらゆる神学的研究と記述に対する啓示の真理の所与性に固執した。啓示の真理の所与性は、今やたしかに、もはや全体としての、またあらゆるその個々の総体としての聖書の神的權威に基礎づけられず、すでに中世の神学が、そして後に特にソツツイーニ主義者とアルミニウス主義者がその

信頼性の根拠としてもちだした諸々の客観的判断基準にも基礎づけられなかった。⁽⁷⁸⁾ J・S・ゼムラーが、彼の諸々の歴史的洞察にもかかわらず、聖書の内容つまり神の言葉に関する聖書の神的權威に固執したとき、たとえその人間的形式の細目に関してではないとしても、彼は、この内容の区別と確認のために、霊の証言に関する古い教理を引き合いに出すことができたにすぎなかった。⁽⁷⁹⁾ 今やここに、それにより主体的経験がキリスト教の真理の確實性の独立した基盤となるこの教理の、すでに言及された機能の変化が起こった。今や聖書の神的權威は、聖書に対するキリスト者の個人的信仰経験の事柄となった。

この経過は、教義学のプロレゴメナの展開のうちにもみられる。しかもそれは、十七世紀末以来現れた《二つの》影響力のある《変革》を通して起こった。両者とも、特にドイツのルター派神学において十分に追求されている。このルター派神学は、十七世紀末以来、オランダのデカルト主義と、その後イギリスにおける理神論論争を通して生じた急激な発展に後れをとった。その結果、それは、いっそう長い間、正統主義の教義学の概要に執着し、そしてそれゆえに西ヨーロッパにおけるよりもいっそうゆつくりと、そしてより継続的に諸々の新たな問題設定へと移行して行った。

この変化の《第一》の本質は、神学概念に神学の主体としての神学者が導入されたことにある。すでにアープラハム・カローヴィ

ウスは、一六五二年、その著《Sagges ad SS Theologiam libri duo》の第二巻において神学者たちに要求される諸々の適性について詳細に論じていた。⁽⁸⁰⁾ ヨーハン・アンドレーアス・クヴェンシュテットは、その著《Theologia didactico polemica sive Systema theologicum》の第一章の命題三七において神学の主体としての神学者の取り扱いを神学概念と結びつけた。この章のさらに後の部分では、こう言われている。つまり個人的には、敬虔的であるとは言えず、再生を経験していない人間も、神学的認識の、神によつて与えられる態度を身につけることが可能である、と。たとえこの言葉の完全な意味においてではないとしても、彼らも神学者たちなのである。⁽⁸¹⁾ クヴェンシュテットはこう述べる事ができたが、それは、彼がなお神学を完全にその対象から理解していたからであり、ダーフィット・ホラーツ（一七〇七）に至るまでその後のルター派の教義学者はクヴェンシュテットの理解に従った。ところがホラーツは、神学者の信仰は神学的認識と教理の条件であると主張する敬虔主義的主観主義に対し、この見解を弁護する必要性をすでに認めていた。そして十年後（一七一八）、ヨーハン・ゲオルク・ノイマンを通して、再生を経験していない神学者は教えることができるのかどうかという問いをめぐり、論争は激化した。⁽⁸²⁾ 同時にヴァレンティン・E・レッツシャーも敬虔主義に反対した。つまり彼も、神学概念に主体を導入することは啓示の真

理を破壊することであるとして、主にこの導入に反対した⁽⁸³⁾。しかしながら、一七二四年、すでにフランツ・ブッデウスは、敬虔主義の見解を正統主義の教義学と結びつけ、神学者の個人的信仰を神学概念の規範的条件として説明した⁽⁸⁴⁾。しかしもちろんブッデウスは、神学に、聖書の教理を要約的に再現するという課題を指示する代わりに、神学を神学者の敬虔の表現および記述として理解するようなことはまだしなかった。神学の課題に関する徹底的に新しい見解が現れる以前に、まず、神学の理解における古プロテスタンティズムのなかですでに準備されていた第二の変化が決定的な影響を与えた。そしてその影響は教義学のプロレゴメナにも及んでいる。

この《第二の》変化の本質は次の点にある。つまり「神学」の理解にとって、聖書と並んで宗教の概念がますます基本的な意味をもつようになったことと、しかも聖書と神の言葉の古い方程式が解体されればされるほど、それはますます重要になったことである。すでにカローヴィウスとクヴェンシユテットが宗教の概念を神学の対象の普遍的記述として導入した後で、ヨージン・ムゼーウス（一六七九）以来、それは《*reigio naturalis*》と《*reigio revelata*》という亜種をもつ上位概念となった。その後、自然的神認識と啓示的神認識の関係は宗教概念に基づいて論じられ、さらにマシュー・ティンダル（一七三〇）の見解にまで拡大された。

彼によると、福音の（適応思想の助けを借りてその超自然的內容から広範に解放された）啓示は、自然宗教の純化された更新である。十八世紀のルター派神学はそれほど極端な立場をとらなかつたが、大多数の者は啓示による自然宗教の必然的補足の思想に固執した。ブッデウスは自然宗教の限界を次の点にみた。自然宗教はたしかに神の存在とその戒めを知り、人間がその諸々の罪を通して陥る神との対決をも知っているが、神との和解の手段を知らない⁽⁸⁵⁾。半世紀後、ヨージン・ザイロモ・ゼムラーはティンダルを思い起こしつつ、こう書いた。ティンダルが「初めから直ちに、このように《完全な自然宗教》を想定したとき、《啓示》に内容を与えるもの、したがって人間の幸せがすでにそれを必要としていたがゆえに、重要な《付加》を提供できるものは、何も残されていない。こうして多くのことが、証明されるというよりも、前提されている。すなわちどこにおいても、「初めは完全性から区別されている」⁽⁸⁶⁾。

しかしすでにブッデウスの場合、宗教概念は神学概念と結びあわされ、教義学のまったく最初の部分に置かれ、しかも神学概念の上位に位置づけられている⁽⁸⁷⁾。こうしてここではすでに、神学者は単純に神認識の主体としてではなく、宗教の教師として理解されている⁽⁸⁸⁾。なぜなら神学者たちとその他の信仰者たちとの区別の本質はこの機能にだけあるからである。これにより、宗教

と神学に関するゼムラーの思想のその後の展開の方向性が決定された。すなわちゼムラーの場合、神学——公的制度的形態をとつた「アカデミックな」神学——は、教会の「正式の教師になるための準備」であり、しかも一定の教派教会に奉仕するための準備である。したがってこの公的神学の課題は単純に神認識ではなく、このアカデミックな神学が提供しなければならない教会の信仰簡条ないし基本簡条は、キリスト教信仰の諸々の基本簡条と同一ではない。なぜならそれらはむしろ一定の教派教会のための特殊なものにすぎないからである。⁽⁸⁸⁾ 神学の教派的相違のためにゼムラーは、クリストフ・マテウス・プファフ（一七一九）によって展開された思想、つまりひとつの、そして同じ宗教に基づく「教授法の」多様性の思想を適用した。⁽⁸⁹⁾ 教会の諸々の基本簡条と「教理概念」は、キリスト教信仰の共通の諸々の基本簡条、この信仰それ自体、そして聖書の諸教理とまったく異なっており、ゼムラーによると、「神学」は、キリスト教信仰の普遍性と対照的に、「教師と学者にのみ属する」としても驚くに当たらない。⁽⁹⁰⁾ しかしながら、異なる教会の諸々の教理概念の場合には、それらが、キリスト教信仰それ自体の内容を定式化するように要求していることを見逃してはならないのではないか。「教授法」の多様性に対する単なる省察だけでは、それらの間にある争いはまだ解決されない。なぜなら対立する諸々の教授法において問題になっているのは、

キリスト教信仰それ自体の内容とその真理だからである。事実、神学と宗教の関係に関するゼムラーの規定は、次のような修正を伴ってのみ効力を発揮することができた。つまり神学は、たしかに一定の教会の教理概念を記述しなければならないが、そのような要求によって、キリスト教信仰それ自体の内容を記述しなければならないのである。カール・ゴットロープ・ブレトシュナイダーは、その著『教義学の手引き』（一八一四）——このプロレグメナも宗教概念から始まり、その関連で神学概念に言及している——のなかで、教派的教会の公的「宗教論」を記述するという課題を教義学に割り当てた。すなわち教義学の源泉はしたがって聖書の諸文書ではなく、当該教会の諸々の信仰告白文書である。ブレトシュナイダーがはつきりと述べているように、聖書は「教会の教義学の源泉ではなく、むしろその批判の原理である」。⁽⁹¹⁾ すなわち教会の教理の記述には、批判的部分が続かなければならない。それは、教会の教理を聖書に対する諸々の信仰告白文書それ自体の要求にしたがって吟味し、しかしまたさらにその内的首尾一貫性と、理性の諸々の真理とのその関係を調べる。それゆえブレトシュナイダーは、教義学的、歴史学的、そして哲学的批判を通して教会の教理体系を三重の視点から吟味することを要求する。⁽⁹²⁾ したがってゼムラーと異なり、ブレトシュナイダーによると教義学は、「教会の教義学的体系が根柢と真理を有する」⁽⁹³⁾ のかど

うかを徹底的に確かめなければならない。こうして教会の教理の特殊性とキリスト教信仰の普遍性の間のゼムラーの峻別が再び持ちだされるが、教会の教理の真理性に関する判断のための基準は一義的には決定されない。すなわち理性による聖書それ自体の權威の吟味はたしかに容認されているが、原則として聖書の信憑性とその著者たちについての普遍的問いに限定されている。それは、すでにソツツイーニ主義者たちとアルミニウス主義者たちによって論じられ、古プロテスタントの教義学によつて、聖書の神的權威の確信のためではなく《人間の信仰 (fides humana)》のためにのみ十分なものと判断された。⁹⁷⁾

シュライアマハーは、宗教概念に基づく方向づけを主観的経験の判断基準と結びつけることにより、この点で画期的な影響を及ぼした。彼の信仰論は教義学的方法論的基盤を宗教の概念あるいは(シュライアマハーの表現によると)敬虔に置いた。その際キリスト教は、普遍的宗教問題の特別な表出として記述される。さらにシュライアマハーは「ある特定の時代に、キリスト教の教会社会において通用した教理」⁹⁸⁾のなかに教義学の対象を認めており、この点で彼は、ゼムラーに遡る観察方法を採用したということができる。しかし彼はゼムラーのように公的神学と私的神学を区別せず、またもちろん、ブレトシュナイダーなどのように、教会の教理概念の記述の後に、批判的省察、つまり聖書と、理性の諸々

の尺度に基づく吟味を置くことにより、両者を結びつけることもしなかった。⁹⁹⁾むしろ彼は、キリスト教の信仰命題それ自体を語り(Rede)の形式における「キリスト教の敬虔な心情状態」の表現として捉えることにより、¹⁰⁰⁾公的神学と私的神学を結合した。その結果、教義学も神学者の宗教的主観性の表現として捉えられた。なぜなら教義学は、まさにこの点でキリスト教の信仰命題の根源に対応しているからである。「敬虔な心情状態」の表現としての信仰命題および教義学という解釈により、次のことが理解できるようになる。つまりシュライアマハーは信仰的態度と神学的認識を区別する正統主義の立場を、それと結びついた《非再生者の神学 (theologia irigenitorum)》の可能性——これは、たしかに不信仰者に対する偏愛ではなく、敬虔な主体性に対する教義学の対象の優位性を表している——と共に、断固として拒否したが、¹⁰¹⁾しかし他方で教義学の記述から正統主義と異端の結合を要求した。この結合は教会の信仰的意識の個々の変化に活動の余地を与えるだけでなく、同時に、教会の教理概念がまだ完結せず、生ききとした発展の経過のうちにあるという視点も考慮している。このようにして公的神学と私的神学というゼムラーの二元論は今や現実には破棄された。他方で、ブレトシュナイダーの場合に、その論理的、聖書的、そして哲学的吟味に対する要求のなかで言及されている教会の教理の真理性についての問いは、信仰の意識に

おける教義学的記述という前提へと再び押し戻された。すなわち

実際、シュライアマハ―は、教会の教理の極めて徹底した変更を提案したにもかかわらず、そのための方法的基盤をその真理要求の吟味のうちに求めず、ただ信仰内容の逸脱しうる「固有な」定式化の権利を引き合いに出した——この定式化が、「諸々の信仰告白文書の文字よりもよりいっそうよく福音主義教会の精神に」一致するかぎりにおいて、そしてこのようなケースのその定式化も、やがて「時代遅れなもの」とみなされるかぎりにおいて⁽¹⁰⁾。そのための判断基準は、例えばやはり聖書の文字ではない。

なぜなら聖書に適応した教義学の場合でさえ、シュライアマハ―によると、「たとえば共通にプロテスタント的なものとみされているものは、聖書のなかで局部的で一時的にすぎないもの、あるいは逸脱した解釈のためにまったく犠牲に」されるべきではないからである⁽¹¹⁾。したがってシュライアマハ―にとって教義学的記述の判断基準は信仰意識だけであり、教会の教理はその表現として解釈されるべきである。この前提のもとでは、真理問題はいつもすでにあらかじめ決定されており、しかもそれは、古プロテスタントの教義学の靈感論において起こっていたことと類似した仕方⁽¹²⁾で決定されている。ただしシュライアマハ―の場合、聖書原理の代わりに、それ自体ひとつの信仰共同体の信仰意識と結びつけられた主観的な信仰意識が現れている。それは、この信仰共同体の

信仰意識を個々に明確化したものである。

教義学の基盤としての主観的信仰というシュライアマハ―の新しい規定は、敬虔主義の信仰主観主義、教会共同体およびその教理的伝統との関係、そして伝統の批判的習得の原理としての個性という視点をひとつに結びつけた。このようにして同時に彼は、神学に、聖書の証言の真理性および教会の伝統的教理についての批判的問いから独立したひとつの確実性の基盤を開示したようにみえた。ここから、十九世紀と二十世紀に、信仰意識の表現および記述としての教義学という彼の理解——それは、古プロテスタントの、聖書原理によって基礎づけられた神学理解とたしかに決別したにもかかわらず——が広く影響を与えた事実がよく説明される。当然のことながら、それらを仲介しようとする試みがなかったわけではなかった。特にユーリウス・ミュラーの覚醒神学と、後にグライフスヴァルトとハレで受け入れられたマルティーン・ケーラーの聖書神学は、信仰の原理と聖書の權威を再び相互に緊密に関連づけようとした。しかしながらそこでは依然として主観的信仰経験が基盤となっていた⁽¹³⁾。エアランゲン学派のルター派の神学も、信仰経験、教会の教理、そして聖書と救済史に基づくその根柢をシュライアマハ―よりもいっそう緊密に相互に結びつけようとしたが、その際その基盤として信仰経験を前提としていた⁽¹⁴⁾。しかもイーザーク・アウグスト・ドルナーによると、

「キリスト教の《経験》ないしキリスト教の《信仰》」は倫理学と教義学の「認識源泉」でさえあり、⁽¹⁰⁾彼は、これにふさわしく教義学のプロレゴメナを信仰の教理 (Pisicologie) に作り変えた。その際ドルナーは、信仰へと通じる歴史的媒介を信仰の概念それ自体のなかで有効に活かそうと試み、そして当然のことながら、回心の経験のなかに本来の宗教的確實性の基盤をみいだした。その場合、「キリスト教の真理の学問的確實性」はまたもやこの基盤とは区別されるべきである、と考えられている。⁽¹¹⁾

神学を、そして特に教義学を、あらかじめ有する信仰の確實性あるいは信仰の経験に基礎づける作業は、覚醒の敬虔の影響を受けなかった十九世紀の神学者たち、特にアルブレヒト・リッチュルにもみられる。リッチュルはその著『義認と和解』の第三版の序において、次のような命題を展開した。つまりひとは、「イエスに対するキリスト教団の信仰に基づいてのみ」彼の歴史的活動の「完全な範囲」に到達することができる。そしてそれゆえキリスト教の教理の各構成要素は「キリストの救済された教団の視点から」捉えられ、判断されなければならない。その際リッチュルは、『再生者の神学 (thologia regeneriorum)』を求めるスペンサーの関心を受け入れることを公言していた。⁽¹²⁾この線に沿って、一八九二年にヴィルヘルム・ヘルマンによって提起された問い、つまり信仰の《根拠》としての歴史的キリストについての問いを

徹底的に貫徹することは不可能であった。なぜならここではいっもすでに、信仰が論証の前提であることが強調されたからである。⁽¹³⁾この状況は、ヘルマンの学生であったカール・バルトとドルフ・ブルトマンによって推し進められた弁証法神学に至る変革の後も、変わらなかった。一九二九年、ブルトマンはキリスト教の教理について、それは《わたしの隠れた現存在理解を明らかにする》と述べた。そしてこれとまったく対応する仕方では、一九五三年にその著『新約聖書神学』のなかで、神学は「信仰のうちに含まれる認識の展開」でなければならない」と述べた。⁽¹⁴⁾

一九二七年、カール・バルトは、神学のこのような理解は自明でないことを明らかにした。彼は、教義学を信仰に基礎づけるというシュライアマハー以来の慣行に、教義学を神の言葉の自己明証性に基礎づけるという要求を対置した。⁽¹⁵⁾したがって彼は、「人間の自己確信を神の確實性から理解することを要求したのであって、《その反対ではない》」。彼はたしかに他方で、「神の言葉の現実を考慮に入れるという冒険」について語り、このような冒険では、論理的に、「規則的な《敢行の行為・問いの請願 (petitio principii)》という形式」が問題になることを認めていた。⁽¹⁶⁾しかしながらこのようなやり方では、人間の敢行が、「神の言葉の現実を考慮するための」まさに出発点となるのではないだろうか。それゆえバルト自身も再び教義学を、たとえ「経験」としての信仰

ではないとしても、『事実』信仰に、したがって「敢行」としての信仰に基礎づけたのではないだろうか。一九三二年、教会教義学のなかで、教義学は「キリスト教『信仰』を前提としており、それ自身が「信仰の行為」であるとはつきり述べられている。¹¹⁹こうしてバルトはこの問いにおいて、シュライアマハーから始まった方法、つまり神学を信仰に基礎づけるやり方——一九二七年、バルトはこれを批判した——へと再び方向転換したのだろうか。教義学を「信仰の行為」として捉える見解は、一九三二年、教義学を遂行するのは（分離された個人ではなく）教会であるということにより基礎づけられている。こうして、教義学が敢行の行為つまり問いの請願『petitio principii』から始まるという、一九二七年の定式のうちにあった問題は、明らかに回避されている。しかしながらこの問題は、バルトによるとやはり教義学の初めに取上げられる、信仰の行為の基礎づけと信仰の前提に関する不可避的問いのなかに相変わらず突き刺さっているのではないだろうか。バルトは、神と神の言葉の現実は一方で信仰に先行し、他方で教義学にとって最初から確実であるという二重の仮定に固執しようとした。しかしながら後者は信仰の行為の概念を通してのみ導入されるのであり、不可避的に次のような結果を招いた。つまりバルトによって意図された、信仰の行為に対する神と神の言葉の優位性は、今や明らかに主題として取り扱われることはなく

なった。もしもバルトと共に、信仰の行為と信仰経験に対する神の優位性に固執しようとするならば、教義学においては、神の現実とは初めから前提として確実であるという仮定は不必要になるのだろうか。

一九二七年、バルトは、教義学を神の言葉の代わりに信仰に基礎づける新プロテスタントの方法における神学的問題を的確に捉え、鋭くこう特徴づけた。「教義学の意味と可能性、そしてその対象はキリスト教信仰ではなく神の言葉である。なぜなら神の言葉は、キリスト教の信仰のうちに基礎づけられ、包含されるのではなく、キリスト教信仰が、神の言葉のうちに基礎づけられ、包含されるからである。二つのことは別の事柄である——たとえどれほど強く、絶えず信仰のいわゆる客観的内容について語られるとしても。この関係を反対にするならば、あらゆる点で歪曲に歪曲を重ねる結果となり、しかもそれは必然的なものとなる¹²⁰」。バルトの言葉は、神学の可能性を信仰的主体と結びつけた敬虔主義に対するヴァレンティヌス・レッシャーの批判を反映しているようである。新プロテスタント神学の歴史は全体としてこの批判を確認している——バルトは（彼以前には、すでにエーリヒ・シェダーは）、誤った、つまり神についての真剣な語り（Reden）の諸々の含意と矛盾するがゆえに誤った人間中心主義の概念に対し、この批判を向けている。この診断の正しさのゆえに、もちろん

ん古プロテスタントの教義学のアプローチに戻ることができるわけではない。聖書の靈感に関する古プロテスタントの見解が再び回復されるわけではない。バルトもこのことを理解していた。彼は、神の言葉の優位性に関する見解の古プロテスタントの形式を、宣教、聖書、そして啓示における言葉の三つの形態に関する彼の教説に置き換えた。しかしすでに述べたように、この新しいアプローチの出発点は、敢行、勇氣、そして《敢行の行為・問いの請願 (petitio principii)》についての諸々の省察を含み、バルトが逃れようとしていた信仰の主観主義となお深く結びついたままであった。教義学の主体としての教会を引き合いに出すことにより、一九三二年、この問題はまさに解明されるというよりもむしろ隠蔽されてしまった。なぜなら教会の概念はそれ自体、そこで問題になっているのが、他人同士のなかにあるひとつ宗教共同体のそれ自体拘束力のない現象でないかぎり、まず教義学の過程において展開されなければならないからである。教義学の新プロテスタント主義的基礎づけ、つまり信仰の主観主義から逃れ、神学のために神の言葉の優位性を新たな形で更新しようとする者は、まず、十八世紀の方向転換以来、シュライアマハーと共に入ってきた教義学の基礎づけにおけるあのパラダイム・シフトへと至る諸々の理由について釈明しなければならない。バルトは彼のやり方で行った。つまりバルトは、彼の神学史のなかで近代神学の人

間中心的方向転換を、十八世紀の文化史および社会史においてまったく普遍的に認識されうる人間中心主義との関連で捉えた。バルトによってこの経過に与えられた価値評価と、そこには神に対する人間の反抗という動機がみられるとする記述には、議論の余地がある。この事態それ自体には議論の余地がない——たとえそれが、宗教改革以後の時代における諸々の教派的対立の絶望的状况と、特に十七世紀の宗教戦争の終りにみられた教派的行き詰まりから生じた諸々の強制によって説明されなければならないとしても。しかしながら神学および教義学の基礎づけにおけるパラダイム・シフトは、一般的文化的諸変化の機能としてだけ、そしてまずそのようなものとして説明することはできない。すなわちこのような見解は、宗教をひとつの随伴現象および他のプロセスのひとつの単なる反響とみなす宗教批判的な見解を前提としている。神学的パラダイム・シフトの根柢は、神学的議論それ自体の展開のうちに、より正確には、靈感説のなかで定式化された古プロテスタントの聖書原理の信憑性の解体のうちにある。その際よくみると、キリスト教神学をその内容の規範としての聖書に基礎づけることが、支持されなくなったわけではなく、逐語靈感説の觀念によって、聖書全体の神的真理を《前提》として措定する試みが可能になったのである。そしてその後、この觀念についての神学的(および教義学的)議論が展開されることはなかった。

この前提は、新しい自然科学的・歴史学的・地理学的な諸々の認識に直面して、結局、保持できなくなり、聖書の個々の言葉はいずれも神に由来するという仮定を弁護するために導入された適応の思想は、そのいつそうの空洞化へと行き着いた。

今や原理的には、聖書を起源的キリスト教の歴史的文書として、また聖書を——その内容のあらゆる歴史的相対性にもかかわらず——この意味でキリスト教信仰の同一性の永続的尺度として理解することも可能になった。ゼムラー以来ますます貫徹されるようになった聖書と神の言葉の区別は、事実、この方向に向かって進んだ。問題は、神の言葉はどのようにして歴史学的に理解されうる聖書から引きだされるべきか、そしてそのためにどのような判断基準が用いられるべきか、ということだけであった。すでにゼムラーにおいて、また特にシュライアマハーにおいて、聖霊の《内的証明 (testimonium internum)》という主観主義的見解および信仰経験の引証がその答えとなっていた。この思想の新たな布置から生ずる魅力は、この思想が、キリスト教の信仰とキリスト教の教理のあらゆる内容をあらかじめ再び保証し、約束してくれるように思われたことにあった。すなわち、かつてその保証は正統主義の靈感説と結びつけられたが、今やそれは経験という主体性に係留された。

その際、古い靈感説の客観主義と権威主義に対し経験を主張す

る立場は、それ自体誤つてはいなかった。事実、われわれは、われわれの経験に実証されるものだけを真実とみなし、自らのものとすることができる。むしろすでに問題であったのは、敬虔主義とリヴァイヴァリズムの影響で経験の原理をひとつの特定の経験、つまり回心の経験に限定する傾向であった。しかし特に、重大な結果を引き起こすことが明らかになったのは、キリスト教の教理の諸々のテーマを個々に論ずる以前に、ある先行する保証機関を通してそのキリスト教の教理の真理を確かなものにしようにしたことである。それは、かつて靈感説の助けを借りて行われたように、再びこの経験を引き合いに出すという仕方で行われた。古プロテスタントの聖書論はすでにこの試みに失敗し、キリスト教の教理を、信仰者のためにその真理をあらかじめ保証する信仰の行為という主体性に基礎づける新プロテスタントの試みも、ここで挫折せざるをえなかった。しかし残念ながらそれは、このようなやり方は神の真理の主権と一致しえないという神学的プロテストに躓くことはなかった。カール・バルトの例は、この点における神学の悲劇的な混乱を示している。すなわちキリスト教信仰の真理を、その内容を考察する以前にあらかじめ何としても保証しておこうとするかぎりにおいて、教会の教理に関する職務の担い手の誤ることなき権威に背を向けた後で、そして古プロテスタントの靈感説が崩壊してしまつた後で、残された道は、それが経

験であれ、「敢行」であれ、信仰の行為を引き合いに出すことだけであった。福音主義神学に対し、キリスト教の真理意識を自己保証しようとするこの試みは支持できないとの洞察が、かつての靈感説の場合と同様に、今日も外側から押しつけられている、つまりこのような論証は経験の判断基準それ自体と一致しないという事実を通して、強制されている。個々の経験は決して絶対的、無制約的現実性を媒介せず、せいぜい、経験の継続するプロセスのなかで説明と確認を必要とする現実性を媒介するにすぎない。たしかにこのような主観的現実性においてすでに真理とその無制約性の臨在が経験されるが、それは、経験の継続的なプロセスにおけるその確認と証明を先取りすることによってのみ行われる。あらゆる主観的現実性のこのような制約は、人間の経験の有限性に属している。すべてのより広範な吟味と証明から独立した無制約的現実性の主張は、そのなかで信ずるわたしが自分自身を絶対的真理の場として措定する主体的参与の暴力的行為としてのみ可能になる。この現象が、キリスト者たちの間にもみ現れるわけではない非合理的な熱狂のヴァリエーションと同一視されるとしても、それは不当なことではない。この種の諸現象はもはや合理的なものではありえず、単に心理学的なものとして説明されうる。それゆえ信仰の主観主義つまり「参与への逃亡」⁽¹⁶⁾は、キリスト教信仰を、その非合理性に直面して信仰の欲求の起源をこの世的な

諸々の根底に還元する無神論的宗教心理学に事実上引き渡してしまふ。バルトもこの関連を鋭く、しかも適切に認識していたが、彼の洞察の命中度は、なお彼自身がキリスト教の真理意識を信仰の主観主義という袋小路と、無神論的宗教批判に対するその脆弱性という袋小路から連れたすことができなかつたという事実によって、いたずらに下がってしまった。

キリスト教の信仰意識と教義学にとって、その真理意識の先行する保証を断念するということは、何を意味するのだろうか。いづれにせよこれにより、キリスト教の教理の真理要求それ自体が断念されるべきではない。むしろ大切なのは、まさにこの要求をテーマとして取り上げることである。

五 組織神学のテーマとしてのキリスト教の教理の真理

キリスト教の教義学は、まさにそのごく最近の歴史においてさえ、キリスト教の教理の真理性をその研究のテーマとして説明するよりも、形式的に前提として措定してきた。プロテスタントの教義学の場合、この事態は、十六世紀以来の教義学のプロレゴメナの発展のなかで表現されてきた。ここではキリスト教の教理の真理性についての問いも、教義学の個々のテーマが論じられる前に、あれやこれやの仕方、その教理の源泉ないし原理に関する決定によりすであらかじめ決定されていた。その際に問われた

のは、それらがかの源泉から取りだされたのかどうか、そしてそれはどのようにして為されたのかということだけであった。「キリスト教という宗教の真理」についての問いを主題として投げかけることは、依然として弁証学に委ねられた。諸々の例外を度外視すると、教義学はその内容のみ取り組んだ。カトリック神学においても同様に基礎神学と教義学の区別が推奨された。前者がキリスト教の啓示の信憑性を確認しなければならぬとすれば、後者はその内容を展開しなければならなかった。しかしながら課題のこのような分離は、事柄からみて正当化されるのだろうか。もしもキリスト教の教理が、歴史学的貴重品展示室の財産目録としてだけでなく神の啓示として提示されているとすれば、その真理とその真の意味についての問いは、キリスト教の教理の内容の記述と必然的に結びつかなければならないのではないだろうか。事実、教義学的記述と真理についての問いの完全な分離はどこにも存在しなかった。通例、教義学から期待されたのは、教義学が、それによって展開された教理の内容を論証的に弁証し、そして真理として確認することであった。教義学は、事実、すでに記述の体系的形式を通していつもすでにこの課題を知覚していた（三項を参照）。つまりそれは、創造から終末論的完成に至る世界の現実を包括するその内容の、神思想において基礎づけられた普遍性との結びつきのなかで、この課題を知覚していた。この世におけ

る罪と悪に直面しながらも、創造と救済史の統一性が記述されることにより、同時に、世界の創造者、和解者、そして救済者としての神の統一性と、それと共に神の真理性つまり神の神性が実際に確認される。

反対に、教義学における個々の議論はすべて、それが神の行為に関係づけられることにより、同時に全体としての世界にも関係づけられる。このことは特にキリスト論において明らかになる。⁽¹⁸⁾しかしそれは、その他のあらゆる個別的なテーマと、イエス・キリストおよび彼のうちに現れた神的ロゴスとの関係にも同じように当てはまる。神思想のうちに基礎づけられ、教義学的記述の包括的思想的体系のなかに表現される教義学的テーマの普遍性は、したがって明らかにキリスト教の教理の真理要求と、教義学によるその知覚と関連している。さらにこれに属しているのは、人間、世界、そして歴史についての神学以外の知識と、特に、これらのテーマに関する哲学の、全体としての現実についての問いとたしかに関連している諸言明を、キリストの啓示の光に照らして捉えられた、世界、人間、そして歴史に関する教義学の記述に取り入れることである。すなわちここでも問題になっているのは普遍的首尾一貫性、したがってキリスト教の教理の真理性である。しかしながら、教義学がたいい形式的にはキリスト教の教理の真理性をテーマとせず、それを前提としていることは、何を意味する

のだろうか。それは、キリスト教の教理の真理要求が、明らかに、そしていずれにせよその問題のなかで体系的に論じられることなく、おおむね肯定的に認められていることを意味する。このやり方には、教義学の神中心的方向づけと関連する、したがってここでの記述にも受け入れられなければならないモチーフが入っている。すなわち、世界、人間、そして歴史は、神によるその肯定的規定の光に照らして論じられる。それは、神思想それ自体の独自性を通してあらかじめ規定されている。しかしそれは、教義学のなかで「この世」を通してキリスト教的啓示と神御自身の現実でさえ問いに付されることを排除しない。神の現実と、この世におけるその啓示の現実が議論の余地のあるものであることは、教義学のなかで神の世界として考えられるべき世界の現実には属している。もしもキリスト教の教理の諸々の主張が、この世による神の現実の疑問視、その異論、そしてそこからの離反を、自らのキリスト教的真理意識の疑問視として自らのうちに受け入れなければ、それらは世界の現実に到達せず、その上を漂うだけであり、したがって真実ではないことになる。しかもこの世における神の現実に関する異論は、神がこの世の創造者であるとすれば、神のうちに基礎づけられなければならない。それゆえ、キリスト教の教理の記述はその真理性という前提から出発すべきではなく、——その自己理解においても（なぜなら、いずれにせよそれは

実際に行われるので）——神の現実とこの世における神の啓示の現実が疑問視されることに身をさらさなければならぬ。

キリスト教神学は無前提でありえないということは、たしかに正しい。したがって教義学も種々の前提をもって研究する。すなわちまず第一に教義学はキリスト教の教理の事実を前提とする、また同時に、その歴史におけるキリスト教の多岐にわたる現実、そこから出てきた諸々の文化的影響、特に教会の宣教と礼拝生活を前提とする。教会と神学の教理のキリスト教的同一性の基準点および判断基準として、キリスト教の歴史においてすでに早い時期に聖書に課せられた機能が前提とされている。これらすべては神学的省察に先行しており、それらと結びついた諸々の真理要求を含めて、歴史的現実としてあらかじめ与えられている。しかしながら、キリスト教の教理的伝統が要求する神的真理もすでに前提とされているわけではない。すなわちこの要求は神学のなかで記述され、吟味され、可能であれば確認されるべきであり、しかしまさにそれゆえに未決で、すでにあらかじめ決定されていないものとして、取り扱われなければならない。この要求の権利がその思考と論証の過程で危険にさらされるということが、まさに神学への関心を構成している。

キリスト教の教理の諸問題に対する個々人の主観的関心は、大抵すでに、キリスト教信仰それ自体が、キリスト教の使信とキリ

スト教の教理の伝統の真理性に対する放棄しえない関心を有することに根ざしている。神学に関わるキリスト者は、神学的研究に向かう前に、信仰を通してすでにその使信の真理性に巻き込まれている。たしかにキリスト者になるための神学の機能というものも存在するが、ここでは考慮に入れないでよいであろう。通例、信仰はすでに神学的省察に先行する。しかしキリスト教の教理の真理性の神学的確認は、信仰の確信を通じて単純に余分なものとなるわけではない。それがキリスト教の歴史のなかでこの信仰それ自体にとって重要な機能を果たしてきたことは、まったく明らかである。このことについては、後段でもっと正確に論じられるであろう。信仰の真理の個人的確信は、相変わらず経験と省察による継続的証明を必要とする。そしてその際それは、その本性に従って、信じられている真理の普遍的拘束性がそこで問題となる論証の場における実証に対しても開かれている。いかなる真理も単に主観的ではありえない⁽¹⁰⁾。真理の主観的確信は、ここに存在しうる諸々の緊張がたとえどれほど大きくても、原則として真理の普遍性と普遍妥当性を拒絶することができない。すなわちわたしの真理はわたしだけのものではありえない。もしもそれが少なくとも原則としてすべての者にとつての真理として主張されえないとすれば——他のひとがもしかするとそのことをほとんど知りえないとしても——、それはわたしにとつても必然的に真理であ

ることを止めてしまう。

神学において問題なのは啓示の真理の普遍性であり、啓示と神御自身の真理である。これが、上述の意味でいつもすでに起こっていたことであつた——たとえ神学が権威の学問として理解されたり、主観的ないし共同体的信仰の視点からみた自己記述として理解されたりしたとしても、したがって、あたかも真理の問いがすでにあらかじめ決定されているかのごとくふるまつたとしても。しかしキリスト教の真理意識に対する神学の貢献は、その課題を規定する際のこのような諸制約によつて著しく傷つけられる。したがって神学的論証の合理的形式は、事柄の中核つまり信仰にまったく触れない何か外的なもののようにみえるにちがいない。そしてこのような論証はふまじめなものとなつてしまう。なぜなら結果の開放性と、真理にのみ責任を負う熟慮のリスクが欠けているよう思われるからである。このことに関連して、それに対する諸々の結果がすでにあらかじめ確定されている「弁護的思惟」ということが言われた⁽¹¹⁾——それは諸々の論拠の重要性から独立しており、その結果、納得させるといふ修辞学的機能、つまり合理的仮象を生みだすことにより説得するという修辞学的機能しかもっていない。神学的論証に関するこのようなイメージが一般の意識における神学の信用失墜に非常に貢献したこと、そしてさらに貢献し続けていることは、特別な立証を必要としない。こ

れに続いて、いわゆる「神の死の神学」の極端な形式において起こったように、対象それ自体の省察が無意味になってしまった「神学」という大仕掛けな見せ物が現れ、勝ち誇っただけであつた。

カンタベリのアンセルムスは、神学的論証の分野において主観的信仰は《理性によつてのみ (sola ratione)》探究されること、したがつて主観的信仰という前提が論証の出発点として主張されてはならないことを要求した。すなわち諸々の論拠の重みそれ自体が重要なのである。⁽¹⁹⁾このような諸々の論証の可能な、そして適切な形式と、特に、論理的必然性という強制力がそれらに帰せられるのかどうかということに関する諸々の見解は、アンセルムスの時代以来変化してきた。しかしながらそのために信仰がすでに前提として主張されるならば、端的に、納得できる合理的理由を旨指す論証も不可能になる。それが、自らの内容の普遍妥当的真理に関する信仰の合理的確信に至ることができるのは、それに関する論究が完全に開かれた仕方で導かれるときだけであり、しかも例えば、諸々の論拠が出てくる際に、私的な関与が保証されるようなことが生じない場合だけである。まさにキリスト者はその信仰の内容を大いに信頼すべきであり、その結果、その神的真理はこの内容それ自体から明らかになり、それに先行する保証を必要としない、とされてきた。

しかしもしもキリスト教の教理の理路整然とした記述としての

教義学において、その真理がすでに前提とされずに、論争の余地のある論究のテーマとされるならば、合理的論証それ自体が信仰の真理に対する賛否を決める場とならないであろうか。この真理は合理的判断形成の諸規準に、そして結局、その思惟の主体としての人間自身に依拠するようにならないであろうか。

すべての判断と同様に、真偽の判断は、たしかに主観に制約されている。しかしながら人間はその諸々の判断において真理を自由に支配することができず、それを前提として、そしてそれに対応しようとする。真理は、すべてのものにとって拘束力のある普遍性において、人間の諸々の主観的判断に先だつて与えられている。この洞察は、真理の神性に関するアウグスティヌスの議論において決定的な一歩となった (De lib. arb. II, 10; vgl. 12)。⁽²⁰⁾はまだ、神の存在を証明するその力に関して、論拠を展開すべき場ではない。ここでまず興味深いのは、アウグスティヌスが、次のような理由で真理の観念と神概念を結びつけていることである。つまりそれは、主観的判断が真理を自由に支配することができないことを確認しているからであり、そのさい同時に、この事態の特に神学的意味が明らかになるからである。すなわち、神御自身を自由に処理することができないこと、そしてそれゆえ《神のドグマ》としての教義の真理を自由に処理することができないことが明らかになるからである。

真理の観念と神概念の 아우グステイヌスによる結合に反対し、繰り返し、判断の真理という真理理解、つまり判断の行為における真偽の区別の場としての真理という見解が主張された。アウグステイヌスが、あるように思われることと異なる何ものかである偽りと区別して、真理を《あること (id quod est)》(Solil. II, 5) として定義するとき、真理の概念において判断の関係が、したがって《知性 (intellectus)》と《こと・もの (res)》の対応が度外視されている。これは、バルメニデースの存在論的真理概念においてすでに起こっていたことであり、ここでは、真理の統一性におけるすべてで真実なものの一の自己同一性のみがその概念を構成している。トマス・アキナスはアウグステイヌスの真理概念に關し、そのさい本来の《ratio veri》が、すなわち《correspondentia》あるいは《adaequatio rei et intellectus》(De ver. I, 1 resp. und ad 1)》が指摘されていないことに気づいた。真理概念を判断の行為から規定する者は、事実、このように判断するにちがいない。しかしながらこれだけで十分なのかどうか、これについては、真理概念と真理論に關する今日の議論においても論争が続いている。¹⁰⁾ たしかに一致の思想のこの議論においても判断の真理が強調されている。そして種々の真理理論は、明確性を通して一致の思想の不確定性を取り除こうと試み、どのような諸条件があるときに、そしてどのような諸条件のもとでこのような一致が与えられ、したがって、

ある言明が真実であるのかどうかを判断するための基準を挙げようとしている。Nicholas Rescher (1973) の真理の首尾一貫性の理論の元来の本文は、(一致の意味での) 真理《概念》と真理の《諸々の判断基準》の区別を目指していた。すなわち、その他の、真理と主張されるすべてのものとの一致は、その対象との一致の意味における諸々の主張の真理の判断基準となるべきである。しかしながら判断基準と真理概念との区別には、異論が唱えられている。すなわち真理の判断基準は、その概念にも属していないものでありうるのか。¹¹⁾ Rescher はこの異論を受け入れた。¹²⁾ しかしもしも真実なものすべての首尾一貫性ないし矛盾のない統一性が、真理それ自体の概念に属するとすれば、判断と事態の「一致」は、このこととどのように関係するのかという問いが生じてくる。少なくともまず心に浮かぶのは、(とにかく、競合する判断者の「合意」の場合と同様に) この「一致」のなかに首尾一貫性の特別な形式をみるということである。その結果、首尾一貫性の思想は、真理概念における本来の基礎ないし基盤として記述される。判断と事態の一致という判断の観点は、判断する者たちの間の合意と同様に、真理概念の演繹された契機となる。もしも真理が首尾一貫性から理解されうるとすれば、この真理概念それ自体が不可避免的に存在論的なものへと振り向けられる。すなわち諸々の事物それ自体における首尾一貫性は、まずそれらについての諸々の判断にお

いてではなく、われわれの判断の真理にとって構成的である。しかしこれは、パルメニデース的、そしてまたアウグスティヌスの真理観念の重要性が、つまり、真理観念と存在概念との共属性、また真理観念と、絶対者で、すべてを包括する者としての神の思想との共属性が、再び新たに主張されることを意味する。すなわち、神のみが、真実なもののすべての統一性としての首尾一貫性の意味における真理の統一性の存在論的場でありうる。

神は真理それ自体であるとのアウグスティヌスの思想 (De lib. arb. II, 15) は、真実なもののすべての首尾一貫性および統一性の視点に依拠している。神はこの統一の場である。神は、真実なものをすべてを包括し、そしてそれを自らのうちにも含む真理、つまり「不變的」であるかぎりにおいて、自らと同一的真理である (ibid. II, 12)。首尾一貫性を獲得しようとする人間のあらゆる努力は、常に不完全で完結することのない後からの遂行であり、真実なものすべての、神のうちに基礎づけられた統一性の後からの思考でありうるにすぎない——あるいは、真実なもののすべての、神のうちに基礎づけられた統一性それ自体が、歴史の形式をもつ場合には、そしてその結果、それが時間のプロセスのなかで初めてその完成に至る場合には、その先取りした構想でありうるにすぎない。教義学におけるキリスト教の教理の体系的記述にも、次のことが

当てはまる。つまり、それは、神のうちに基礎づけられた世界と歴史の統一性との関連における、端的に神の啓示の後からの遂行と、先取りの構想でありうるにすぎない。教義学は神の真理それ自体をがっちりと捉えて、いわば諸々の定式でそれを包装して紹介することはできない——その努力がどれほど真剣に、真理を把握し、そしてそれを記述することに向けられていようと、また神の真理に対するその可能な対応が、われわれの神学は人間の認識の努力に拘束され、そしてそれ自体、有限性の諸制約に捉われているという意識にどれほど結びつけられたままであるとしても。

神学的知の有限性は、伝承全体が保証する無限な「対象」に関する情報の制約と、その消化吸収の制約だけでなく、特にこれらの知の時代的制約にも根拠づけられている。すなわち聖書の証言によると、神の神性は、あらゆる時間と歴史の終りに初めて初めて最終的かつ明白に啓示される。時間のなかにあるいずれの位置にとつても、真に持続的で、それゆえに頼りになり、この意味で「真実な」ものは、将来において初めて判明するということが当てはまる。聖書の真理理解は、ギリシアの思想とまったく同じく真理 (das Wahre) を、自己自身との同一性のゆえに恒常性および信頼性として考えた。しかしそれは真理の自己同一性を、時間の流れの背後にある永遠の現在としてではなく、時間それ自体の

経過のなかで持続的に実証され、証明されるものとして捉えようとした。^(註) 時間は、存在する者の経験とその真理から切り離されない。このような観察方法は、観念論以後の近代の思惟にみられる、経験を重視する方向性にも対応しており、特に歴史性の意識と結びついた相対性、つまりそこにおいて経験が得られる歴史的地位におけるあらゆる経験の相対性にも対応しているといつてよいであろう。このような相対性は、絶対的なものが存在しなく、それゆえに、それ自体常に絶対的である真理も存在しないことを意味するわけではない。相対性それ自体は絶対的思想に対して相対的なのであり、その結果、この思想と共にその相対性も消滅するであろう。しかし少なくともわれわれにとって、真理の絶対性は、われわれの経験と省察の相対性においてのみ近づくことができるものである。これは、デイルタイが述べたように、経験の歴史性を考慮に入れるならば、歴史の進行が続くかぎり、われわれはわれわれの世界の諸々の事物と出来事の真の意味を最終的に規定できないことを意味する。^(註) しかしながらわれわれは、諸々の事物や出来事の意味に関する諸々の主張を提示することにより、それらの意味を事実上規定する。しかしこのような意味の諸々の指定と主張は先取りに依拠している。しかもこれは、ほぼ同じ形式で繰り返される自然の諸事象の領域にも当てはまる。もしも天体の諸々の運動のこの単調な繰り返しを先取りすることができなければ、

日と年を数えることには何の意味もなく、しかもこれらの言葉それ自体が意味を失ってしまうであろう。われわれが、われわれの生涯の諸々の事件と社会史の諸々の出来事に認める意味は、歴史のなかで展開されるこの形成物全体の先取りに、したがってその将来の先取りにいよいよ依拠することになる。そしてこのような先取りは、経験の地平が先へと広がって行くがゆえに、経験の進行と共に絶えず修正されて行く。そのさい時間の進行のなかで、われわれの初めの世界において恒常的で「真実な」ものとして証明されるものと、またこれと反対に、たとえ堅固で持続的にみえるとしても、信頼できないものとして証明されるものが、明らかになる。人間の経験の歴史性と共に与えられる諸制約は、特別な仕方では経験に当てはまる。なぜなら神は、人間と共に住む世界のなかでいかなるときにも同一化しえない対象であり、その現実には、世界と歴史に対する、しかもその歴史における世界の全体に対する、神に帰される力の経験と極めて緊密に結合されているからである。それゆえ世界とその歴史の最後の将来が初めて神の現実を、最終的に、そして異論のない仕方では実証することができる。これにより、神の現実の暫定的経験と、歴史の進行におけるその恒常性の暫定的経験の可能性が排除されてしまうことはない。しかしそれに関する諸言明はすべて、神に関する人間のあらゆる語り特有な仕方では、世界全体の先取りに、したがってまだ完結し

ていない歴史のまだ現れていない将来の先取りに基づいている。

人間の経験と省察の歴史性はまさにまたわれわれ人間の神認識の最も重要な限界を形成している。しかしながらたしかにその歴史性のゆえに、神についての人間の語りはすべて不可避的に神の真理の完全で究極的な認識には到達しないままである。このことは、後段でさらに詳細に検討されるように、神の歴史の啓示に基づく神認識にも当てはまる。まさにキリスト教神学の知も、神の国の将来における神の究極的啓示と比べると、依然として「一部」(Iコリ一二・一二)にすぎない。キリスト者は、神学的知の有限性を心に留めるために、経験の歴史性と共に与えられるわれわれの知の有限性に対する近代の諸々の省察によって啓蒙される必要はまったくない。キリスト者はこのような教えをたしかに、神の前にある人間の状況に関する、またまさに信仰者の状況に関する聖書の記述から獲得することができる。神に関する人間のあらゆる語りの有限性と不適切性についての知は、神学の冷静さに属する。こうして神に関する諸言明の内容が無意味化するわけではなく、それはまさにこのような諸言明の真理条件である。このような知において神についての語りは頌栄となり、そこにおいて、語る者は自らの有限性という限界を越えて無限なる神の思想へと高められる。^(註) そのさい思想的輪郭線も不明瞭なものへと溶けてしまう必要はない。頌栄も、あらゆる点で体系的省察の形式をもつこ

とができるのである。

キリスト教の教理の体系的記述においてその真理が危険にさらされると言われるとき、それは、教義学者自身がこの真理を決定する存在であることを意味していない。キリスト教の教理の首尾一貫性と、この世、その歴史、そしてその将来の完成の統一性を神の統一性の表現として考えようとする彼の試みは、神的真理それ自体の首尾一貫性の後からの再構成と前もつての事前構想にすぎない。それらは、イエス・キリストの歴史における終末の先取りを再構成しており、また神との関連では頌栄の機能をもつ諸々の先取りの企てに基づいている。その真理に関する決定は神御自身にかかっている。それは、究極的に、神の創造における神の国の完成と共に下される。そしてそれは、有罪を立証する神の霊の働きを通して、人間の心のなかで暫定的に下される。

この点に関し、教義学の諸言明も、それを通して記述されるキリスト教の諸々の教理も、学問論的には仮説の状態にあるとみなされるとしても、これは奇妙なことであると考えべきではない。^(註) 二つのケースにおいて問題になっているのは、自明ではなく、また自明な諸命題から論理的に必然的に演繹される諸々の結論を記述するわけでもないような諸命題である。それらは、形式的には誤りないし真実とみなされうる主張であり、それゆえそこでは、それらは適切であるのかどうか、したがって真実であるのかどうか

かと問うことができる。これは意味のある問いである。そしてそれらの主張の真理は、主張それ自体と共にすでに与えられてはいない諸条件に依拠している。したがって、イエスはポンテオ・ピラトの下で十字架に架けられたという命題はひとつの歴史的主張であり、その真理要求は通常の諸々の歴史的判断基準に従って判断することができる。イエスが死者たちからよみがえったという主張は、それが一種の死者の甦りの出来事の可能性を前提としているかぎりにおいて、いつそう複雑である。すなわちこの前提は、死者たちが復活することが普遍的経験となるときに初めて、もはや異論のないものとなるであろう。しかしイエスが神の子と呼ばれることは、死者たちからの彼の甦りと、彼の地上への出現をそれによって確認することを前提としている。したがってこのような主張のすべてに当てはまるのは、その真理が、多様な意見の対象となりうる、そして事実そうである諸条件に依存していることである。これらの諸条件は、イエスの神の子性に関わるすべてのことにおいて、現実一般の理解全体に触れ合っている。それらに諸条件が当てはまるとき、これらの主張は真実である。それについて疑うことが可能であるかぎりにおいて、その真理妥当性は、この語のより広い意味において「仮説的」である⁽¹²⁾。しかしながらこれにより決して、このような諸々の主張をする者はその真理を決定せずにそのままにしている、と言われているわけではない⁽¹³⁾。

事実、それは信仰的諸言明の性格に反するであろう。それはたしかに主張一般の論理的構造とも一致しないであろう。つまりある主張が提示されると共に、語られたことは真理であることが要求される。しかしまさにこのゆえに、聞き手や読者が、その主張が実際に適切なのかどうか、したがって真理へのその要求は正しいのかどうかという問いを投げかけることができることも、諸々の主張の論理的構造に属している。主張はまさに真理への要求と結びつけられ、そして単なる心情の表出ではないがゆえに、それが適切なかどうかということが問われうる。聞き手ないし読者の主張の「命題」が（省察のレベルにおいて）まずなお吟味され、そして必要とあれば差し当たり本当であると仮定されるものとして、まさに「仮定」として取り扱われうる可能性は、まさにある言説（*Außerung*）が、その言説およびそれを語る主体と区別される事態についての主張として真剣に受けとめられうるための条件である。したがって、もしも信仰の諸言明（*Aussagen*）が省察のレベルにおいて仮定として取り扱われるとしても、それはその断言的性格とまったく矛盾しない。反対にこのようにして、その断言的性格は真剣に受けとめられる。信仰の言明の主張が本当に正しいのかどうかということが、もはや意味深く問われなくなるならば、その性格は無視されると言ってよいであろう。すなわちその場合には、信仰の諸言明は「認識論的」真理をもない

諸々の主観的状態の言説として取り扱われるだけであろう。

諸々の主張の真理要求の仮説の様相は、まず（聞き手あるいは読者の）省察のレベルにおいて意識される。これは主張しているひとそれ自身の問題ではない——彼が、その諸々の主張の、他者による、もしかすると懐疑的な受容をすでに共に省察していないとしても、いずれにせよ彼自身の問題ではない。主張の行為においては、主張されていることの真理が、たいていまつたく省察されないままに要求される。まず聞き手ないし読者は、主張と、それがはたして真実なのかどうかという問いを区別する。彼にとつて、もしもその真理が単純に「本当であると仮定されて」いないとすれば、それはなお吟味されるべき「単なる主張」であるということになる。しかしこれによりその主張が反駁されているわけではなく、その真理の意図は真剣に受けとめられている。このことは、信仰の諸々の主張とそれらとの神学的関わりにも当てはまる。それらが主張として価値があると認められるのは、それらの言い分が無分別に正しいと認められることによつてではなく、まさに吟味するというその真理要求が価値のあることとして認められることによる。これは、信仰の諸言明と神御自身の真理との区別にも対応する。この神御自身の真理は、それらが言明しようとしているものであり、真の信仰者が自らの言葉と理解を無限に凌駕するものとしていつも目の前にしているものである。

神の真理は主張とその受容の間に立ち、それはこのような受容の最終的尺度となる。つまり神の真理は、神は誰にとつても自由に処理することのできないお方であるがゆえに、われわれがそれを用いて人間を測ることのできない尺度となる。

神学的省察のレベルは、次のことにより、信仰告白の諸言明のレベルと区別される。つまりそのレベルでは、信仰的諸言明、神学的諸命題、それらのなかで主張されている現実、特にそのなかで最も重要な神の現実には、論争の余地のあることが、共に考慮されうるのであり、事実、共に考慮されるべきである。なぜならそれ「論争の余地のあること」は、教義学のなかで神の世界として——神によつて創造され、和解され、そして救済された世界として——記述されるべき世界と歴史の現実に属しているからである。これにより同時に神の神性が記述され、それは、創造された世界とその歴史を通して賛美される。これは、この世における神の存在と本質に関し論争の余地のあることも、神御自身のうちに基礎づけられたこととして理解されうることを意味する——もしもそれが、神の無力の表現として、しかも最終的に神の存在に反対する異論として考えられるべきではないとすれば。

キリスト教の教理の体系的記述において、世界、人間、そして歴史は、神の神性の表現および証言として要求される。そのさい人間と世界の歴史は、神と対立し、しかも神の神性を証言するも

のへと変革されて行く過程にある。これが、キリスト教の教理における救済史としての歴史の意味である。キリスト教の教理の素材は、創造、罪、和解、そして完成の順に、いつもすでに、人間の救済と被造世界の更新を目指す歴史のパスベクトイヴのなかで捉えられ、構成される。しかし今や、この神の救いの経綸の諸

テーマにおいて問題になっているのは、神と並ぶ何か付加的なものではない。この歴史とその神学的記述のなかで中心となつてい

る問題は、神の神性である。この歴史の記述が神学的であるかぎりにおいてはのみ、それは、神の神性についての証言であることに

おいてその統一性をみいだす。世界、人間、そして歴史についての

の論究の際にも、教義学において問題になるのは神の現実である。まさにだからこそ、そしてただそれゆえに、その際に問題になるのは人間と世界でもある。神は、信仰と同様に神学の包括的で、しかも唯一無二のテーマである。両者はそれ以外のテーマをもたない。しかし神について語ることは、世界と人間について、その

和解と救済について語ることも要求する。神を神学の唯一無二の

テーマとして説明することは、被造物および人間と、神と並ぶその存在の権利をめぐって争うことではなく、神が授ける存在の権利を彼らに容認することである。世界と人間の存在のなかに、そしてそれらの完成のなかに、神の神性が顕示される。しかし反対に、世界と人間は、彼らの創造者を賛美することによってのみ、

彼ら自身の存在をもち、そしてその完成をみいだすことができる

と言うこともできる。

キリスト教の教理の記述としての教義学はしたがって体系的神学でなければならぬ。つまりそれは神についての組織的教理でなければならず、他の何ものでもない⁽¹⁸⁾。キリスト教の教理が、すべての個々のテーマを神の現実に関係づけることを通して体系的に、したがって組織神学として記述されることにより、キリスト教の教理の真理性もテーマとなる。なぜならキリスト教の教理のあらゆる言明は、その真理性をただ神のうちにもつからである。神の現実とは、何といつても世界が存在することからみて、世界の創造者、保持者、和解者、そして完成者としての神の荣誉に依拠している。それゆえ神のうちに基礎づけられ、和解され、完成されるものとしての世界、人間、そして歴史についての体系的記述の際に問題になるのは、神御自身の現実である。この記述において、神の存在と、それと同時にキリスト教の教理の真理性は危険に瀕する「立ちも倒れもする」。しかもそれは、神の存在、本質、属性についての特殊な教理において生ずるだけでなく、終末論にいたるまでの教義学のテーマの一つ一つにおいて起こることである。

組織神学としての教義学は、世界、人間、そして歴史についてのモデル——それは、筋の通つたものであるとすれば、神の現

実とキリスト教の教理の真理性を「証明する」、すなわち記述の形式を通して首尾一貫して考えうるものとして立証し、確認する——を神に基礎づけられたものとして構想することにより、断言的であると共に仮説的なものとして論じられる。教義学はキリスト教の教理の真理要求をこのように解釈する。教義学は、この教理が真実なものとして受容されるためには、それがこの関連でどのように理解されなければならないのかを示さなければならぬ。世界、人間、そして歴史を神のうちに基礎づけられたものとして解釈する教義学の解釈の確実性という条件は、たしかに、教義学的構想の証明力と真理に関する決定が、その構想それ自体と共に与えられているわけではないことを示している。それは、世界、人間、そして歴史が——われわれがそれらを知っているように、そしてわれがそれらを知るかぎりで——このモデルのなかで再び認識されるのかどうか、したがってそれは本当に、このモデルのなかで神によって規定されたものとして説明される、世界、人間、そしてその歴史の現実であるのかどうかということに依拠している。他方でそれは、教義学が記述していると主張するキリスト教の教理の引証が正しいのかどうかということに依拠している。二つの問いはともに批判的論究の対象である。双方とも、キリスト教の教理のかつての諸々の記述に対する批判、キリスト教の教理の諸々の意図に忠実で、世界、人間、そして歴史の

現実に適したよりよいモデルを展開しようとするすべての新たな試みに対する批判を引き起こす。かつての、またより新しい教義学的モデルの確実性に関する進行中の論争のなかで、創造を通して、また歴史の進行のなかで、実際に立証される神の現実と、モデルとの相違が意識されるようになる。神学者にとつて慰めとなるのは、たしかに次のことが正当に評価されることである。つまり彼自身の洞察が制約されているだけでなく、彼の批評家たちの洞察も制約されており、その結果、キリスト教の教理の種々のモデルは、その諸制約にもかかわらず、信仰がこの世においてその究極的啓示を待ち望む神の現実を先取りして記述するという機能を保持していることである。

キリスト教の教理の教義学的記述は、常に同時に、これまでの、その真理志向の何らかの点で不適切な諸々の表現様式に対する批判である。もちろん教義学的記述の形式をとらないキリスト教の教理の批判も存在する。このような批判はキリスト教の教理の形式を修正の必要なものとみなすだけでなく、その真理要求それ自体を無効とみなす。もちろんこのような批判も、それが全体 (das Ganze) を目指すのであれば、記述の形式をとらなければならず、キリスト教の教理の再構成——この教理を、純粹に人間学的で世界的な諸々のモチーフと要因の表現として十分に説明することができるようにとの要求を提示する再構成——を試みなければ

ばならない。もしもこのような批判が確かなものであるとすれば、その対象は、将来、もはや議論されることはないであろう。極端なケースの場合、このような批判は、神の現実一般と関係が切れていると信じている。このような批判の諸々の論拠は、教義学にとっても重要である。それらは、明白に、あるいは暗示的に自らの立場を記述することにより、教義学に対し、神の現実とキリスト教の教理の真理性について明確に証明するように強く求めている。

教義学は、それが《神理「神の立脚点」の下で (sub ratione Dei)》他のあらゆるテーマを神によって規定されたものとして、したがって神思想の展開の特質のなかで論ずるにもかかわらず、直接に神の現実から始めることはできない。さらに正確に言うと、神の現実はずっと第一に人間の表象、人間の言葉、そして人間の観念としてのみ与えられている。神は、表象と観念のなかで意図された、しかしそれらとはやはり区別される現実として考慮されるということ、そしてそれはどのような仕方で行われるのかということとは、論争の対象となる。もしもこれを無視しようとするならば、高い代金を支払わねばならなくなるにちがいない。すなわちその場合、皮肉にも、神は人間の表象にすぎないということが残り続けるであろう。それを超えようとする者は、この争いに巻き込まれるにちがいない。たしかに、ひとはそもそもどのようなようにし

て神を現実として考慮するようになるのかという問いは、慎重な明確化を必要とする。そのさい問題になるのは、聖書の諸文書のなかで証言されている、現実一般としての神の現実が公の議論となることができ、その結果、本来の意味で教義学的な記述の出発点が獲得されるようになるアプローチである。

以前は、論究のためのこのような諸々の準備作業は《信仰の序 (praeanbula fidei)》と呼ばれた。今日それは、教義学のための基礎を明らかにしなければならない「基礎神学」に割り当てられることが多い。その際われわれは、このような諸々の論究はせいぜい方法的な意味で「基礎的」であることをはっきりと捉えておかなければならない。なぜなら神学では、出来事のコア (Sache) からみて、基礎的なのは神御自身あるいはイエス・キリストにおける神の自己啓示だけだからである。「イエス・キリストという既に据えられている土台を無視して、だれもほかの土台を据えることはできません」(1コリ三・一二)。したがって神思想、神の証明、そして宗教に関する諸々の導入的論究は、教義学の展開のなかで神論に取り入れられ、それ以上の詳論はすべて神の啓示における神の現実の発展として提示される。こうして基礎づけの関連は逆転される。しかしながら神論に続くものはすべて、依然として、神思想と宗教に関する諸々の詳論によって表現し直される対決の領域と関係づけられたままである。それは、神の現実につ

いて論争する場であり、そのなかには教義学だけでなくキリスト者の存在と教会もそれらの場を占めている。

注 (I-1)

- (1) U. Köpf はこのことを指摘したが、それは正しく。U. Köpf: Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, 1974, 247ff. bes. 252f. 特にトマス・アクィナスの場合、神学的認識の源泉としての神的神感の視点が「神学的学問論全体を貫徹してこそ」(111, vgl. 147, 252f.)。
- (2) R.D. Preus (The Theology of Post-Reformation Lutheranism. A Study of Theological Prolegomena, St. Louis/London 1970, 114) は J. Gerhard が Junius (De Theologiae Verae Ortus, Natura, Formis, Partibus et Modo Illius, Leyden 1594) に依拠していることを気づかせた。この主題に関する Dannhauer (1649) と Schetzer (1679) の間の論争については C.H. Ratschow: Luthersche Dogmatik zwischen Orthodoxie und Aufklärung I, 1964, 49. を参照。
- (3) J. Walhmann (Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt, 1961, 53f.) は、次のような K. Barth の所見に反対してこのように Gerhard の見解 (in Prooemium von 1625 zum ersten Band seiner Locj) を弁護した。K. Barth によると M. Chemnitz によりてなお主張されている見解、つまりキリスト教の教理の対象は神と諸々の神的な事柄であるとの見解と比べると、Gerhard においては、神学の理解における人間中心の方向転換が準備されている。これに対し Walhmann は次のように述べている。「神学の主体としての人間にこの発言」は、Gerhard の場合、「まだ自然神学の基盤から展開されていない」(53)。しかし Barth の批判のポイントは次の点にある。つまり、たとえ後になって初めて起こったとしても、Gerhard 以後の時代のルター派正統主義のいわゆる分析的方法論の枠組みにおける自然神学の人間中心の機能は、神学の対象の規定におけ

- るあの方向転換の結果として理解されうることである。もちろん Gerhard は神学の目標を人間の至福の外に、さらに神の栄光のうちにもみていた(拙著: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 236f. を参照)。しかし彼は、Duns Scotus と共に神御自身を神学の形式的対象として規定することはなかった。
- (4) これについては、拙著: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 230-240. を参照。
- (5) G. Sauter (TRB9, 1982, 45 (Dogmatik I)) の判断も参照。しかも Sauter は、分析的方法の導入により「教義学者は教義学の内的中心になった」と考えている。
- (6) Duns Scotus Ord. Prol. p. 5 q1-5, Ed. Vat. I, 1950, 207f. (n. 314ff.), bes. 211f. (n. 324).
- (7) Ebd. 217f. (n. 332-333).
- (8) Duns Scotus (ebd. 215f. (n. 330-331)) 自身の塾考を参照。特に B. Geyer: Facultas theologica. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung, in: ZKG75, 1964, 133-145. はこのことと印象的な仕方では指摘した。G. Ebeling は「資料の充実した項目: Theologie I Begriffsgeschichtlich, in RGG6, 1962, 757f. も参照。古プロテスタント神学のなかで、特に神学概念について論じているのは G. Calixt である。彼は、大学における神学の具体的な制度化との関連について言及している。
- (9) Duns Scotus Ord. Prol. p. 3 q1-3, Ed. Vat. I, 135f. (n. 200f.).
- (10) 拙著: Wissenschaftstheorie und Theologie 249-255. を参照。Ebd. 255-266. の詳論を参照。
- (11) G. Sauter: Dogmatik I, in: TRE 9, 1982, 41-77, 42f.
- (12) 以下の内容については M. Elze: Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche, ZThK 61, 1964, 421-438, sowie TRE9, 1982, 26-34 (Dogma I, U. Wickert) を参照。
- (13) Novella 131 de ecclesiasticis titulis: «quattuor synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipimus» (C.F. Zachariae a Lingenthal: Imp. Justiniani PP. A. Novellae quae vocantur sive Constitutiones quae extra

- codicem supersunt ordine chronologico digestae II, Leipzig, 1881, 267, Nr. 151).
- (16) M. Elze a.a.O. 435f.
- (17) Ebd. 438.
- (18) 「教会の聖なる職務」に関するローマ・カトリック教会と福音ルーテル教会の共同宣言の解説 (『Das geistliche Amt in der Kirche』, 1981, 40) にみられる、カトリックの位置に関する記述を参照。
- (19) その模範的な例として、J. Habermas に対する A. Beckermann: Die realistischen Voraussetzungen der Konsensstheorie von J. Habermas, in: Zeitschrift f. Allgem. Wissenschaftstheorie 3, 1972, 63-80. の批判を参照。Beckermann は次のことを指摘した。つまり判断者の意見の一致のなかに、諸々の事態との、諸々の主張において要求されている一致のための判断基準をみいだそうとする Habermas の試みは、循環的論証を越えることができない。なぜなら Habermas は、内容的な意見の一致を単なる慣習的な意見の一致から区別することができるようするために、「権限のある」判断という概念を引き合いに出さなければならぬからである。
- (20) E. Schlink: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, 3. Aufl. 1948, 43-47, sowie 280f. を参照。
- (21) これについては、E. Schlink a.a.O. 23-35. の詳論を参照。また拙著: Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Grundfragen systematischer Theologie I, 1967, 159-180, bes. 159f. も参照。
- (22) K. Rahner und K. Lehmann in: Mysterium Salutis I, 1965, 668ff. Das letzte Zitat 672. この批判は、福音主義の釈義の諸々の判断をより正確にするにもべきである。それは、特に E. Käsemann によって際立つ仕方でも定式化されている (Begründer der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: Evangelische Theologie 11, 1951/52, 13-21)。
- (23) これについては、拙著: Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Grundfragen systematischer Theologie I, 1967, 159-180, bes. 164f., sowie 166f. を参照。聖書の統一性については、歴史一批評的研究の
- 諸々の成果の光に照らして、せいぜいこのような中心的内容に関して語ることができるだけであり、あらゆる個々の言明の矛盾のない一致の意味において語ることができるだけではない。
- (24) K. Barth: Kirchliche Dogmatik I/1, 1932, 284. これについては、拙著: Grundfragen systematischer Theologie I, 1967, 180. を参照。
- (25) ここでは、次のことが暫定的に仮定されている。つまり教義学的本文のなかに包含されている諸々の断言文は、(信仰告白という) 参与のそれと結びついた諸々の遂行的発言は別として、断言文として、したがってその認識論的要求に応じて真剣に取り扱われる。
- (26) これについては、拙著: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 407f. を参照。
- (27) この箇所の釈義については、U. Wilckens: Der Brief an die Römer II, 1980, 35-37. を参照。
- (28) 教父の神学命題論集と《神学》の対象としての聖書の関係に関する十三世紀の神学の熟考については、U. Köpf a.a.O. 113ff. を参照。例えばトマス・アクイナス (S. theol. I, 1a 8 ad 2) の場合、聖書は、キリスト教の教理の本来の権威の基盤として、教父たちの権威と明確に区別されている。聖書に基づいて提示されるべき信仰簡条の概念については、S. theol. II/2, 1a 7 und ebd. a 9 ad 1. を参照。そのかきりでは、例えば、J.A. Quenstedt: Theologia didactico-polemica sive systema theologicum pars I, c. 5 (Leipzig 1715, 348ff.) にみられるような、諸々の信仰簡条に関する古プロテスタントの教理はこれと一致する。しかしそれは、聖書それ自体におけるそれらの信仰簡条の公布を主張し、古代教会の諸信条におけるそれらの要約の完全性を否定した。さらにそれは、特にトマス・アクイナス (S. theol. II/2, 1a10) のようなスコラ学者たちによって主張された《Summus Pontifex》(つまり教皇が信仰告白の新しい本文を確定する《nova editio symboli》) 権限に異論を唱えた (Quenstedt I, c. 356f.). Nic. Hunnius (Epitome Credendorum (1625), 1702 以後の、諸々の信仰簡条の基礎的なものと基礎的でないものを区別する) によって、R.D. Preus a.a.O. (o. Anm. 2) 143-154. を参照。

- (29) 「positiver」神学と「gelehrter」神学の区別については、拙著：Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 241ff.を参照。J.A. Quenstedt: Theologia didactico-polemica, Leipzig 1715, 13, These 21 においては、反対に positive Theologie と gelehrte („didaktische“) Theologie は同一視され、そしてそれらは „katechetischen“ Theologie (12. These 17) と明確に区別されている。聖書の内容の要約的論究と記述としての教義学については、拙著：Wissenschaftstheorie und Theologie 407f.を参照。
- (30) J.F. Buddeus: Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes, Leipzig 1727, 303. 組織神学の概念はすでに比較的早い時期に用いられていたことが実証されている。例えば J.A. Quenstedt は『Theologia didactica』という彼の愛する表題の代わりにこの概念を用いている。
- (31) これは、トマス・アクィナスの、アリストテレスの意味における演繹的原理の学としての神学の記述に当ってはまる——もちろんその)では、信仰簡条が明白な理性の諸原理の位置を占めている (S. theol. I, 1 a 2)。これはまた、諸々の目的概念に基づく実践的学問としてのその記述にも当てはまる (拙著：Wissenschaftstheorie und Theologie 226-240.を参照)。
- (32) 十三世紀におけるこの問題の討論については、U. Kopf a.o., 174ff., 178ff.を参照。
- (33) 例として J. Gerhard: Loci theologici, 476 (hg. F. Frank, Leipzig 1885, 212).を参照。J.A. Quenstedt の詳述については J. Bauer: Die Ver-nunft zwischen Ontologie und Evangelium. Eine Untersuchung zur Theologie Johann Andreas Quenstedts, Göttersloh 1962, 111-119.を参照。
- (34) B. Lohse: Ratio und Fides: Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers, 1958, 104ff. B. Hägglund: Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit, Lund 1955, 90ff. 94ff.
- (35) B. Lohse a.o. 116. は、ルターにおける真理の統一性に言及し、この

れについては WA 26, 286, 32f. („Was nicht wider schrift und glauben ist, das ist auch wider keine folge“)を参照をよびに指示している。一五十七年の Disputatio contra scholasticam theologiam (WA1, 226, 21ff.) における三段論法による演繹法に反対する諸々の厳格な定式化は、たしかに「特定のケースでは」(117)つまり信仰簡条の場合には、論理的法則の止揚について語るきっかけを Lohse に与えている——彼は、ルターが他の諸関連で自ら三段論法を用いて論証していることを指摘しているにもかかわらず。したがってもちろんルターの神学的論証のうちには、「二重真理の仮定があると言えるであろう。しかしルターによって拒否された理性の使用の歴史的特色により、いっそう注目するならば、おそらくこのような印象は消えて行くであろう。

- (36) Thomas von Aquin S. theol. I, 32, 1 ad 2: «ratio ... quae radicem postulat ostendat congruere consequentes effectus.》トマスはその例として興味深い仕方です、「現象を救うための」軌道を外れた運行形式と軌道というプロトマイオスの天文学的仮定を挙げている。つまり近代の仮定概念の歴史に属する記述形式を上げている。
- (37) 真理の首尾一貫性の理論と、真理の概念と真理の批判としての首尾一貫性の関係、さらに真理概念における一致および合意の諸々の契機と首尾一貫性の関係については、s.62f.と s.34f.を参照。
- (38) J. Bauer a.o. 113 zu J.A. Quenstedt.
- (39) たしかにトマスは後に、他のすべての信仰簡条は神の存在のなかに含まれているという具合に、信仰簡条は「理性の諸原理と類比的に」互いにひとつの体系的秩序のなかにあると述べて (S. theol. II 2, 1 a 7)、「このやり方を正当化している。しかし、彼の神学概念によるこの神学の学問性は啓示された諸原理に基づくのに対し、彼によるこの関連の再構成が、理性の神証明の結果としての神の存在から出発していることにもみられる緊張関係は、これによっても解消されな。 Summa contra Gentiles, I, 9 のアクィナスの方法論的詳説も参照。ここでは、目的指定が明らかに弁証論的であるかぎりにおいて、他の事態が生じている。しかし、ドゥンス・スコートゥスは、このでト

- マス・アキナスの神学概念のなかにある緊張に気づき、鋭く指摘している。彼は、神の存在のうちにあらゆる神学的真理が包含されているという見解に、したがってわれわれは信仰のあらゆる言明を自然的理性を通して認識することがあるという見解——《et ita totam theologiam naturaliter acquirere》(Ord. prol. p. 3 q. 1-3, Ed. Vat. I, 1950, 107, n. 159)——に異論を唱えている。マウンス・スコットは、自身はこれに対し、次のような見解を支持した。つまりそれは、随罪の状態にある人間の神学的認識は神をそれ自体において対象とすることができなく、普遍的な存在概念が、有限な存在と無限な存在の根本的差異を乗り越えるかぎりにおいて、この普遍的な存在概念に基いてのみ神を対象とする、この見解である (ebd. Nr. 168 p. 110f.)。
- (40) U. Köpf a.O. 194-198: Das Verifikationsproblem, vgl. auch 207f., 209. 上記注 (30) に引用されている J.F. Buddens の言明も参照。それは、キリスト教の教理の真理の理論的証明 (《probare》) と論証的確認 (《confirmare》) という課題を組織神学に負わせている。
- (41) このかぎりでは、神学の学問性の特徴として、神学の「中心内容に即してなること」(K. Barth, Kirchliche Dogmatik VI, 1932, 7) を求めることはたしかに正しい。しかしそれらが満たされるための判断基準は挙げられていない。
- (42) L.B. Puntel: Wahrheits-theorien in der neueren Philosophie, Darmstadt 1978, は、種々の真理論の概観を提供している。今日、特に J. Habermas によって主張されている真理の同意理論については、s. 142-164, を、首尾一貫性の理論については、ebd. 172-204, 211ff. を参照。その他の諸々の真理論の基点としての一致の理論に関しては (もしくは真理概念の意味論的解釈に関しては)、ebd. 9, を参照。以下 (S. 58ff., bes. 62f.) の詳述も参照。
- (43) これについては、K. Heim: Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, 19ff. und 24ff. による、依然として読む価値のある詳論を参照。彼は、初期フランク・スコ派とトマス・アキナスにおける問題の異なる解決法について論じている。もちろん Heim は、最高善としての神との関係を通して信仰に関する意見の一致に至るといふ動機を考慮することはなかった。これについては、特に M. Secker: Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1961, 98f. を参照。108f. und schon 93f. を参照。
- (44) この典拠として、J. Finkenzeller: Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1961, 94ff., bes. 99f. を参照。Ebd. 51f.
- (45) Ebd. 53.
- (46) Ebd. 54ff. 詳細については、H. Schüssler: Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter, Wiesbaden 1977, 61-158, bes. 109ff. を参照。
- (48) B. Hägglund: Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis, Lund 1951, 64ff.
- (49) J. Walmann: Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt, 1961, 5Anm. 2.
- (50) Gerhard についてはこの傾向と神学概念の諸々の含意との格闘については、Walmann a.a.O. 47ff. を参照。
- (51) この記述形式の例としては、例えば、J.Kr. König: Theologia positiva acroamatica (1664), De Theologiae Praecognitis §52, §57ff. を参照。
- (52) R.D. Preuss: The Theology of Post-Reformation Lutheranism. A Study of Theological Prolegomena, 1970, 255ff. 注 (47) において挙げられた H. Schüssler の著作、特に中世における聖書の充足性の観念の歴史に言及している箇所 (73ff.) を参照。
- (53) H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient II, 1957, 42-82; J.R. Geiselman: Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Tradition, in: M. Schmans (Hg.): Die mündliche Überlieferung, 1957, 123-206. Geiselman の見解の包括的かつ結論的記述は、彼の書物 (Die Heilige Schrift und die Tradi-

- ton, 1962, bes. 91ff, 158ff.) にみられる。カトリック神学におけるこの問いに関する議論については P. Lengsfeld : *Tradition und Heilige Schrift — ihr Verhältnis*, in : *Mysterium Salutis* (Hg. J. Feiner/M. Löhrer) I, 1965, 463-496, bes. 468ff. を参照。
- (54) これについては J. Razingerin : *Das Zweite Vatikanische Konzil II* (LThK, Ergänzungsband) Freiburg 1967, 573a. の注を参照。
- (55) F. Beisser : *Claritas scripturae bei Martin Luther* 1966, bes. 75-130, 147。ルターの見解の包括的解釈を提示している。エラスムスに反対するルターにおいて特に問題になっているのは、各人のうちに確立されている人格的な信仰の確かさという「内的明晰性」ではなく、教会の宣教職がそれへと招かれている聖書解釈における聖書のいわゆる「外的明晰性」である(88ff, 92)。「外的明晰性に属するのは、普遍妥当の説得力をもつて(《communis …… sensus iudicio》) : WA18, 656, 39f.) 聖書の内容を貫徹する「外的決定」(WA18, 652f.) である。拙著 : *Grundfragen systematischer Theologie I*, 1967, 64f. und 163f. における評論も参照。
- (56) J.A. Quenstedt a.a.O. 169.
- (57) Ebd. 200f. Quenstedt は、そのなかで一六〇九年のソツツイーニ派の Rakower Katechismus の解釈原則におおむね同意している。これについては K. Schoder : *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, 1966, 47f. を参照。ただし、理性との一致(《sana ratio》)に対するソツツイーニ派の要求は、聖書の諸言明に基づく諸々の結論が、啓示された教理に共属してゐるとどういふことに対するソツツイーニ派の拒絶だけは、批判されてゐる。ソツツイーニ派の教義批判として矛盾の原理がもつ意味については、ebd. 50. を参照。
- (58) Quenstedt. a.a.O. 210, vgl. 186ff.
- (59) M. Chemnitz : *Examen Concilii Tridentini* (1578) hg. E. Preuss 1861, 67 n. 6.
- (60) J. Ratzinger a.a.O. (Anm. 54) 520. を引く。
- (61) H. Engelland : *Melanchthon, Glaube und Handeln* 1931, 179-188.
- (62) B. Hägglund a.a.O. (oben Anm. 48) 118ff., bes. zu Gerhards Loci II, 217ff.
- (63) Ebd. 71ff. und bes. 77, vgl. 86.
- (64) A. Polanus : *Syntaxa theologiae Christianae* 1624 I, 16 (zit. bei H. Heppel u.E. Bizer : *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 1958, 11).
- (65) H. Cremer RE IX, 3. Aufl. 1901, 191 (Art. Inspiration). R.D. Preuss a.a.O. 273-295. を参照。
- (66) J.A. Quenstedt : *Theologia didactico — polemica sive systema theologicum*, Leipzig 1715, 102 : 《Si enim unicus Scripturae versiculus, cessante immediato Spiritus S.influxu, conscriptus est, promptum erit Satana idem de toto capite, de integro libro, de universo denique codice Biblico excipere, et per consequens, omnem Scripturae auctoritatem elevare.》 Ebd. 100f. を参照。
- (67) B. Hägglund 147 J. Gerhard における聖書の《内的証明》に関する彼の諸註釋のなかで、そのリヤを強調している(op. cit. (O. Anm. 48) 90ff., 94ff.)。R.D. Preuss a.a.O. 302f. を同様に見よ。
- (68) Calvin Inst. rel. chr., 19, 3 : 《…ita suae quam in scripturis expressit veritati inhaerere spiritum sanctum, ut vim tum demum suam proferat atque exserat ubi sua constat verbo reverentia ac dignitas.》 Calvin 147 言葉と霊の關係が相互的であるリヤを強調している。《Mutuo enim quodam nexu Dominus verbi spiritusque sui certitudinem inter se coplavit : ut solida verbi religio animis nostris insidet, ubi affugit spiritus qui nos illic (!) Dei faciem contemplari faciat.》
- (69) Quenstedt a.a.O. 110 (Ic. 4p. 2q. 4) 147 M. Flacius を証人として引き合ふに出している述べている。これについては R.D. Preuss a.a.O. 288f. を、また適応理論のソツツイーニの展開については G. Hornig : *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*, Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, 1961, 211ff. を参照。
- (70) K. Schoder : *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theolo-*

- (71) gre, 1966, 68f. (zu Kepler) und 73 (zu Galilei).
- (71) Scholder a.a.O. 149ff.
- (72) Spinoza も彼の『神学的—政治的論文』(1670)の第二章で、神の啓示の受領者の理解能力に対するその啓示の適応を、彼の聖書解釈の基本原則とした(第七章も参照)。彼はこの視点をすべてに奇跡信仰の批判にも適用しようとした(第六章)。
- (73) E. Bizer: Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus, ZThK55, 1958, 306-372, bes. 367f.
- (74) Simon じゆんてい P. Hazard: Die Krise des europäischen Geistes (frz. 1935) dt. 1939, 215-234, を参照。
- (75) G. Horing: Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, 1961, 70. における引用文。
- (76) B. de Spinoza: Theologisch-politischer Traktat (1670), deutsch von C. Gebhard 5. Aufl. 1955 (Philos. Bibl. 93), 135, 14f., vgl. 140, 15ff., 150, 2ff. (Kap. 7).
- (77) じゆんてい 拙著: Die Krise des Schriftprinzips, in: Grundfragen systematischer Theologie I, 1967, 11-21, を参照。
- (78) Duns Scotus における判断基準の教理の解体については、J. Finkenzeller (oben Anm. 44) 38ff. を、聖書の靈感に対する信仰の条件としての聖書の諸言明の不謬性については、42f. を参照。古プロテスタントの教義学において、判断基準の教理は従属的役割を演じていたにすぎなかった。なぜなら信憑性の諸々の判断基準は、聖霊の証言と異なつて『fides humana』にすぎず、完全な確実性を根拠づけることは不可能だからである (R.D. Preus a.a.O. 300f., vgl. J.A. Quenstedt a.a. 140ff.)。ノットマンニ主義の見解については、Scholder 45ff. を参照。
- (79) G. Horing a.a.O. 76. Semler における神の言葉と聖書の区別については、 ebd., 84-115 を、また神の言葉の宣教はもとも口頭によるものであったことを強調する立場については、 ebd., 64f. を参照。
- (80) R.D. Preus a.a.O. 216-226.
- (81) In der zweiten, polemischen Abteilung des Kapitels heißt in q. 3ekth. 5: «Est enim haec informatio divina, qua fiunt Theologi, operatio gratiae Spiritus S. «non praecise» inhabitantis, «sed potius» assistentis, «quam gratiam assistentem certo modo etiam habent irrogeniti et impii. In illis vero, qui re et nomine Theologi sunt, i.e. qui non tantum habitu Theologico, ut sic, instructi, sed simul renati sunt, sive fideles et pii, in illis Theologia non tantum a Spiritu S. sed etiam cum Spiritu S. est, et cum gratiosa eius inhabitatione conjuncta» (a.a.O. 23).
- (82) R.D. Preus a.a.O. 228-232. ちよんてい Preus 博士 Neumann をより古ルター派の教義学の反対者に含めた点で誤つてゐる。C.H. Rat-schow (Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung I, 1964) は、Quenstedt と Hollaz のうちにすでに神学と個人的信仰の区別がみられ、Buddeus によつて初めて敬虔主義的な意味でそれが修正されたことを、典拠を挙げて証明した (37, Belege 56f.)。信仰と神学の関係に関する Ph. J. Spener の詳論については、E. Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie II, 1951, 107f., 111f. を参照。Spener の場合、神学的認識によつて信仰が必然的なものであることは、もちろんまだ次のことを意味していなかった。つまり「信仰それ自体の、觀念のなかで捉えられた精神的內容の発生において、宗教的経験が本質的契機となる」(115)ことを意味していなかった。この点で Spener はまた聖書神学者であった。
- (83) E. Hirsch a.a.O. 200ff., bes. 202f.
- (84) J.-Fr. Buddei Compendium Institutionum theologiae dogmaticae, Leibzig 1724, I, 1 §48-56 (p 42ff.). たしかに Buddeus は『doctrina』としての觀念の客観的な意味での神学は、『irregentis』にも近づきうることを認めてゐる (I, 1 §50)。しかし §48 の註のなかでこう述べてゐる。《…… habitus ille docendi, et alios in rebus divinis erudendi, absque fide …… non nisi improprie theologia vocatur》Quenstedt の対応する諸々の定式化と比べてみると、その変化はわずかであるにもかかわらず、強調点は明らかに移行していた。

- (85) Ebd. I, 1 §17, vgl. §21 Anm.
- (86) J.S. Semler : Versuch einer freieren theologischen Lehrart, Halle 1777, 97.
- (87) Buddens の教義学の第一章の表題は『De religione et theologia』である。彼は、自然宗教と、旧約聖書の族長以来の神の諸啓示の歴史に関する詳細な記述の後で初めて、特にキリストの啓示 (§27ff.) と信仰簡条 (§33ff.) に関する詳細な記述の後で初めて、神学の概念 (§37ff.) に取り組んでいく。
- (88) Semler a.a.O. 188 (§59). 「学問的」神学という彼の概念のために Semler は Georg Calixt (188) を引を合らに出している。これについて J. Wallmann : Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt, 1961, 95ff., 107ff. und bes. 113ff. を参照。
- (89) この神認識に「さう近づくのは、宗教に「こころ」「小理屈をこねる」私的神学である。「考える人間であれば誰でもそれに対する実的な権利をもち」、しかもそれは次のような「こころの視点に基づいてくる。つまりそれは「考えるすべての人間によって異なり、各自にとって独自の視点」(a.a.O. 181) である。T. Rendtorff : Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, 1966, 36ff. の評論を参照。
- (90) Semler a.a.O. 196ff. bes. 200ff. auch 204. Chr. Matr. Pfaff, Institutiones theologiae dogmaticae et moralis, Tübingen 1719, 32 (Prol. art. 2 §7, 1) : 「おろつてすぐ行われてくる『articuli fundamentales』の概念の相対化を参照。その中には「記されてくる : 『Articuli fundamentales non sunt idem omnibus sed pro varia revelationis mensura eoenomiarumque divinarum ratione, pro varia et hominum capacitate animique dispositione varia vari singulis sunt』」。
- (91) Ebd. 184, 204 u. ö. 179, 202 の「諸々の表象様式 (Vorstellungsarten)」と「こころの表現も参照。Pfaff に関しは、E. Hirsch : Geschichte der neuern evangelischen Theologie II, 1951, 336ff., bes. 350. を参照。
- (92) Semler a.a.O. 192.
- (93) K.G. Bretschneider : Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherschen Kirche I, 3. Aufl. 1828, 16 (§5abnde) und 24f. (§7). Bretschneider は、明らかに Semler を引を合らに出している。後者と共に「われわれの教会の教義学の取り扱いは、において新たな章が」 (§125, 70) が始まった。
- (94) Ebd. 26.
- (95) Ebd. 61f. (§11). 聖書に基づく吟味について §62f. を参照。
- (96) A. a.O. 61.
- (97) Ebd. 146-293. 興味深いのは、205f. の聖霊の『Testimonium internum』に対する Bretschneider の懐疑的な評論である。
- (98) F. Schleiermacher : Der christliche Glaube (1821) 2. Ausg. 1830, 19. Kurze Darstellung des theologischen Studiums 1811, 56§ 3 (= Schleiermachers kurze Darstellung des theologischen Studiums, Krit. Ausg. von H. Scholz, Leipzig 1935, 74). を参照。
- (99) 教義学における「聖書のただ……批判的な使用」に反対する Schleiermachers の論評 : Der christliche Glaube, 2. Ausg. 1830, §131, 2. を参照。
- (100) Ebd. §15.
- (101) Ebd. §19, 1 und §25 Zusatz (sowie schon §19, 3). Kurze Darstellung (1811) 58f., §10-16 (H. Scholz 78f.) を参照。
- (102) Der christliche Glaube, 1830, §25 Zusatz.
- (103) Ebd. §27, 4. それに「こころ」は §128, 3. を参照。この Schleiermacher は「述べてくる。彼は、「信仰のこれまでの発展全体を念頭に置き、この信仰それ自体を、救済を必要とする心情のなかで、ただ何らかの報知や学問を手段として生ずるものとして前提としてきた。しかし聖書は、同じ信仰を個人に言明するものとしてのみ挙げた。」「教理は、それが聖書に含まれているがゆえに、キリスト教に属さなければならぬ」かのようと思われるがゆえに、「なぜならむしろ教理は、キリスト教に属するがゆえにのみ、聖書に含まれているからである」。
- (104) J. Müller によると信仰は、「宗教の対象に関するあらゆる知がそこから流れ出る『源泉』」(Dogmatische Abhandlungen, 1870, 34) である。

- 主体的な信仰の行為をまず基礎づけ、知る知についての問いは、これによって切り取られてしまう。Müllerによると、聖書の権威もそのように理解されてはならない。もしもそのように理解されるならば、それは「単なる法的権威」(ebd. 44)にすぎなくなるであろう。同様に、M. Käblerは後にこう述べている。「神学的前提」は信仰であり、「しかもそれは「自己観察によって歴史を越えたもの」と方向づけられる」(Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 1883, 2. Aufl. 1893, 15f.)。認識の前提と確証として機能する信仰である。Käblerの見解については、J. Wirsching: Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Käblers, 1963, 57ff., 67ff. の詳論を参照。
- (105) その範例的で、しかも理論的に高水準な著作は、F.H.R.v. Frank: System der christlichen Gewißheit I, Erlangen 1870, 277f. (§31), 283ff. (§32), 114ff. (§17), による。Frankの論証の諸基盤については、H.Edelmann: Subjektivität und Erfahrung. Der Ansatz der theologischen Systembildung von Franz Hermann Reinhold v. Frank im Zusammenhang des „Erlanger Kreises“, Diss. München 1980, の詳細な分析を参照。
- (106) I.A. Dörner: System der Christlichen Glaubenslehre I (1879) 2. Aufl. 1886, §1. Dörnerは「キリスト教の経験はすべての教義学的言明の前提とみなされる」(ebd. 4)とこう見解を Schleiermacherの永続的功績として高く評価している。
- (107) Ebd. §12, 146ff. vgl. §11, 4f., 139ff.
- (108) A. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III (1874), 3. Aufl. 1888, 3 und 5 sowie 7f.
- (109) W. Greive: Der Grund des Glaubens. Die Christologie Wilhelm Herrmanns, 1976, を参照。
- (110) R. Bultmann: Kirche und Lehre im Neuen Testament, in Glauben und Verstehen I, 1933, 157; Theologie des Neuen Testaments, 1953, 475, vgl. 578f.
- (111) K. Barth: Die christliche Dogmatik im Entwurf, 1927, §7, 88ff. この対置においてまず問題になるのは、教義学の《対象》であり、しかし同時にその基礎づけ、つまり神の言葉が「われわれにとって現実である」その「仕方」、「あるいはそれがわれわれにとって認識される現実として与えられる」その「方法」である (83)。
- (112) Ebd. 108, sowie 105 und 106.
- (113) Kirchliche Dogmatik I/1, 1932, 16. 今やこの言明は「それは切り離された個人ではなく、教義学を遂行する教会であるということによって基礎づけられる。これにより、一九二七年の定式のうちにあった問題は明らかに回避されている。この定式によれば、「敢行」つまり神の言葉の現実を考慮する《petitio principii》が教義学の始めにくるものである(前注を参照)。
- (114) Die christliche Dogmatik im Entwurf, 1927, 87.
- (115) これは、W.W. Bartley: The Retreat to Commitment, 1962, のドイツ語訳 (1962) の表題である。この書物は、ここで指摘した視点から二十世紀半ばのプロテスタント神学の状況を明快に分析している。これについては、拙著: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 45ff. を参照。
- (116) 拙著: Was ist eine dogmatische Aussage?, Grundfragen systematischer Theologie I, 1967, 159-180, bes. 172f. において論じられた「教義学的言明の普遍性に関する詳論を参照。
- (117) これについては、W. Kamlah: Wissenschaft, Wahrheit, Existenz, 1960, 56ff. bes. 65 und 66f., sowie 69ff. の啓発的な詳論と比較せよ。
- (118) Karl Jaspers による定式化。
- (119) カンタベリのマンセルムスの神学的方法論に関するカンテ示唆されている見解は、彼の著作の多くの解釈者と共に、K. Barth: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, 1931, に反対して例を挙げ、FS. Schmitt による主張を拒否する (JThK2, Aufl. 1, 1957, 592-594)。彼は、マンセルムス全集(原典批判を行った校訂版)の編集者である。PMazzarella: Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta,

- Padua 1962, 103-169 の参照。
- (120) この議論については、特に、L.B. Puntel 版を参照。以下の二つの注における引用も参照。
- (121) N. Rescher の真理の首尾一貫性の理論については、L.B. Puntel: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, 1978, 182-204 を参照。また、真理概念と真理の判断基準の分離に対する疑念について論じている 203f. も参照 (174ff. の B. Blanshard に関する項も参照。彼は、すでに一九三九年に、次の命題を提示していた。つまり、首尾一貫性は、それがさらにその真理概念に属するときのみ、真理の判断基準となることかゝる)。
- (122) N. Rescher: *Truth as Ideal Coherence* (1985), deutsch in: *Der Wahrheitsbegriff*, hrsg. von L.B. Puntel, Darmstadt 1987, 284-297.
- (123) 拙著: *Was ist Wahrheit?*, in: *Grundfragen systematischer Theologie I*, 1967, 202-222, bes. 205ff. を参照。
- (124) 拙著: *Über historische und theologische Hermeneutik*, a.a.O. 123-125, bes. 143f. を参照。
- (125) これについては、拙著: *Was ist eine dogmatische Aussage?*, *Grundfragen systematischer Theologie I*, 1967, 159-180, 174ff. における、教義学的諸言明の先取りのかゝる頌榮の性格に関する筆者の詳論を参照。
- (126) 拙著: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973, 334-346, を参照。このテーマは G. Sauter との対話においてひとつの役割を演じていた。彼は、仮説の概念を、主要な信仰的諸言明と区別して、神学的諸言明に限定しようとした (W. Pannenberg/G. Sauter/S.M. Daacke/H.N. Janowski: *Grundlagen der Theologie — ein Diskurs* (Urban-Bücher T 603) Stuttgart 1974, 70ff.)。G. Sauter: *Überlegungen zu einem weiteren Gesprächsgang über „Theologie und Wissenschaftstheorie“*, in: *Evangelische Theologie* 40, 1980, 161-168, bes. 162f. sowie meine „Antwort“ ebd. 168ff., bes. 170-173, を参照。
- (127) 通例、狭義の意味における仮説概念は、たしかにその真理性が根本的に論じられるが、他の事態を記述したり説明したりするために「想

定される」仮定のために用いられる。古代の言語用法(これについては、A. Szabo in *Hst. WPPhilos.* 3, 1974, 1260f. を参照)がそうであり、N. Rescher ebd. 1266 の短い詳論も同意見である。仮説の概念はいわゆる論理実証主義の言語分析によって拡大された。R. Carnap 1928 は次のような諸言明をすべて仮説と呼んだ。それは、その真実ないし虚偽を決定する「諸々の体験」というものが考えられるがゆえにたしかに「客観的」であるが、そこにおいてこのような基礎づけないし再吟味がこれまで起こっていない諸言明である (*Scheinprobleme in der Philosophie*, Neudruck hg. von G. Patzig, 1966, 52, vgl. 50)。「基礎づけられた」諸命題が依拠し、そしてさらに他のものがそれに基づいて吟味される「諸々の体験」は、観察の諸命題において固執される諸々の感覚的知覚である。M. Schlick (*Über das Fundament der Erkenntnis*, in: *Erkenntnis* 4, 1934, 79-99) は、*「唯一の統一的諸命題」*である。したがって仮説ではな^らず、*「唯一の統一的諸命題」*の基盤に《還元される》諸命題も、「諸確認」に依拠するがゆえに仮説的なままである。しかも Schlick はその諸確認それ自体を、その定式化の時点においてのみ仮説から区別されうるとみなした。つまりそれらは、その時点の後で、強制的な確実性をもたない単なる仮説となる。こうして Schlick は、経験的確実性を次のような諸命題に基礎づけることを批判した。つまりそれは、後に、特にこのような基本的諸命題における一般的術語の不可欠性へと向かう諸命題である (W. Stegmüller: *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, 2. Aufl. 1969, 279-307 を参照)。*「」*から明らかになるのは、*「A.J. Ayer の著書 (Language, Truth and Logic, 1945, 2d. ed. 93f.: „Empirical propositions are one and all hypotheses“)* においてすべてに起^られているように、仮説の概念は、あらゆる経験の諸命題一般へと拡大されうると主張している。L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 1921, は、*「内容からみると、すべて」*のことと言及していた。しかもその記述は主張命題の断言的機能と結びつけられていた。すなわち「命題は、それが真実である《とき》、その状態を《示す》。そし

てその命題は、そのような状態である《ことを》(《語々》) (4, 022)。経験的な諸々の主張命題における仮説的要因と断言的要因の結合は、C.J. Lewis によっても明らかにされている (An Analysis of Knowledge and Valuation, 1946, 22f.)。

(128)

W. Jost は、ひとはキリスト教信仰にただ「無制約的に、あるいはいかなる場合にも決して仮説的な制約を設けずに関わる」ことができると (Fundamentalthologie, Theologische Grundlagen- und Methodprobleme, 1974, 253) と書いたが、それは《信仰的行為》の記述としてはたしかに適切である。しかしながら、信仰がそれらと結び合っている諸々の命題と主張を考慮に入れるならば、話はちがってくる。これらもたしかに断言の意味をもつが、同時にそのうちに仮説的構造をもっている(受容者たちにとつて、あるいは省察の観点において)。この点に関し Jost の諸々の定式は不明瞭なままである。すなわち一方で、神学は《信仰という前提から》出発すると述べている (ibid. 240)。しかし他方で、神学はこの「信仰という前提」を「公開討論会」において正当化することはできない、とされている (ibid. 252)。この基本的前提において、一定の諸命題とその真理が問題になっているのかどうか、それは依然として不明瞭である。なぜなら Jost は、神学者は「それらのなかでキリストにおける神の啓示を解釈しつつ展開する彼のすべての命題を、暫定的なものとして、また将来実証されることを念頭に置きつつ定式化されたものとして理解している」(ibid.)、と書いているからである。本当に彼のすべての命題を? 教会の教理と聖書のすべての命題も? もしもそのように考えられているとすれば、われわれは、このような諸命題がなければ、「キリスト御自身における神の証言の真理」(ibid.) を認めることができないう困難が生じてくる。すなわち信仰のうちにある「基本的前提」と、これらの諸命題の「いづれも」、暫定的で、修正されうるものとみなされなければならないことは、どのように関係するのだろうか。Jost は、このような問いを自らに提起したとき、それに対する答えをまったくもっていなかった。これについては、後段で、信仰の確実性に関する問いとの関連でさらに詳細に論究さ

れる必要があるだろう。しかしもしも Jost の詳論が、あの暫定性は神学者自身の諸命題にのみ妥当し、聖書と教会の信仰の認識の諸命題には妥当しないという具合に理解されるべきであるとすれば、確実性の問題にまつわる伝統的な諸々のアポリアが生じてくる。そして Jost が、「キリスト教信仰の場合、イエス・キリストにおける神の啓示のうちに、その信仰を要求し、そしてそれを担う根拠が与えられているとの確信は、それ自体この信仰の行為である」(ibid. 253) と書いたとき、彼はそれらのアポリアを主観主義的な意味に解消してしまったのではないかと疑う必要がある。いづれにせよここでは、信仰の自己基礎づけの論証は危険なものであるとは考えられていない。

(129)

それゆえ教義学と倫理学の区別は、新たに K. Barth (KD I/2, 1938, 875-890) との関連でしばしば主張されるように (W. Jost: Dogmatik 1, Die Wirklichkeit Gottes, 1984, 20. の場合も同様である) 「労働節約的」に根拠づけられるだけでなく、中心となる事柄にも根拠づけられる。すなわち倫理学は、行為の主体としての人間に語りかけるのに対し、教義学は、たとえ創造あるいは教会について語っているとしても、神とその行為に目を向けている。