

救済と歴史

—K・フォン・ホーフマンの救済史的思考—

森田雄三郎

さきの機会に¹⁾、われわれは近代世界において神学的歴史理解がいわゆる世俗的歴史理解の提起する諸問題にたいしてかならずしも真剣に取り組んでいない事実を指摘した。このような神学的態度がもっとも典型的にあらわれるひとつは、ふつう救済史と呼ばれている歴史理解である。一般に救済史を内容とする論述を読むとき、それは信仰的理解としてはたしかにそうであってもいったい現代世界に住むわれわれにとってどのような意味をもつのかと、反論したくなる場合が多いのも、そのゆえである。しかし、同時にまた、救済史的歴史理解が本来なにを意味しようとしているかを理解することもまた、重要である。われわれは本論文において、K・フォン・ホーフマンの救済史的思考を吟味することによって、近代の歴史意識の重要な形成期において救済史的思考が本来なにを意図したかを、問うであろう。したがって、本論文の意図は救済史そのものを論じることにあるのではない。むしろかかる議論にそなえて、古典的な救済史の立場の基礎的動向のみを浮彫りにしようとする準備研究であることを、あらかじめことわっておかねばならない。

I

J・C・K・フォン・ホーフマン (Joh. Chr. K. von Hofmann, 1810–1877) はなによりも聖書釈義家であり、その業績は大部分聖書解釈に関係する。遺稿『聖書解釈学²⁾』の序論で、ホーフマンはこの学問の歴史を概観し、過去の聖書解釈の欠陥を「伝統主義」と「アレゴリーの解釈」とに集約する。前者は「教会的信仰告白の規準」ないしは教会的神学教理にしたがっておこなわれる聖書解釈である。そこでは解釈者と聖書とのあいだに「教会的伝統」が介在し

て、最初から聖書解釈の結論を規定する。後者ではテキストの「史的」意味とより高い「靈的」意味とが区別され、解釈者の「機知」が読み入れられるところに「靈的」意味が成立するばかりか、さらにこの「靈的」「アレゴリー的」意味もまたけっきょくは「教会的伝統」によって規定される。中世末にいたるまでの聖書解釈では、原則としてこの「伝統主義」と「アレゴリー的解釈」とが相互に関連させられて使用されてきた。宗教改革者の歴史感覚はかかる聖書解釈の歴史においてむしろ例外的であり、宗教改革後の正統主義におけるプロテスタント的聖書解釈は伝統的な解釈方法へと逆行する。ただしそこではカトリック教会的伝統にたいする反対のために、「逐字靈感説」が聖書解釈の原理として採用される。けれどもこの逐字靈感説はプロテスタント正統主義においてつねに、教会的信仰告白として「ひとたび定められた解釈」と直結され、伝統主義化されるのである。啓蒙主義時代に見られるような、理性宗教を聖書のなかに見いだそうとする立場も、聖書をなにか特別な書物と見なすかぎりでは、無意識の教会的伝統に立つ一種のアレゴリー的解釈といえる。このような伝統主義的アレゴリー的解釈にたいして近代の合理主義は「聖書を他の書物と同じように解釈すること」、すなわち「聖書の非キリスト教的取扱い」により「十分に根拠づけられた文法的な言葉の理解の能力」と、「歴史的内容」あるいは「文献の歴史的なもの」への洞察をもたらした³⁾。啓蒙主義的合理主義の欠陥はさておいて、ここに神学領域において聖書解釈は「キリスト教的感知方法」をもって聖書に接しつつ、合理主義のもたらした利益を、すなわち歴史理解の能力と歴史への洞察を保存しようとするにいたる。それゆえホーフマンにとって聖書を歴史的に解釈することは、神学領域においても近代特有の喜ぶべき新しい動向であった。

ところで、聖書を歴史的に解釈せよとのホーフマンの主張が、このように過去の「伝統主義」と「アレゴリー的解釈」とにたいする批判として見られるとき、ホーフマンの主張には二つの積極的要求がふくまれていることが見とられる。第一は、「伝統主義」によるにせよ「アレゴリー的解釈」によるにせよ、およそ聖書の証示しようとする真理の歴史的証拠を無視する試みにたいして、聖書をあくまでも歴史的に理解せよとの要求である。第二は、聖書を現実的に

理解せよとの要求，すなわち，聖書に証示される真理を自己の生命において理解し，聖書的真理の歴史的証示を現在のわたしの救済真理として理解せよとの要求である。そしてホーフマンはかかる二つの積極的要求をふくむ自己の主張を改革者的精神と同一視する。聖霊は解釈者自身において働き，彼を聖書の理解へと導きいれ，しかしまた聖書の理解を聖書自体を媒介してのみ導きいれるとの改革者的テーゼを引証して，ホーフマンは聖霊の働きを一方では解釈者による事象への生ける参与，内的主体的現実性として把握し，他方では聖書の「歴史的」理解，すなわち「歴史的意味」を問わんとする者にも聖書からあらわに開かれる事象の理解と見なす。このような二重の意味で，聖書解釈者は歴史を除去すべきではなく歴史を理解すべきであると，ホーフマンはいうのである。「その事件（われわれが理解しようとする表現はその結果である）がわたしのうちに起り，対象的に（gegenbildlich）わたしのうちにくりかえされなければ，この事件の結果は内的に未知であり，精神的に理解されないままにとどまる。そしてわたしがかの事件の属する歴史的関連の全体へとわたし自身を移入し，それから例の事件を評価するのになければ，この事件はなにかばらばらなもの，孤立したもの，歴史的に理解されぬものでありつづける⁴⁾」。

以上の点からして，第一に，聖書は人間の生命領域に生起した歴史文書であり，人間の問いと理解に通じるものである。したがって聖書は「他の書物のように」解釈され，聖書にも解釈学一般の法則が適用される。ホーフマンによれば，聖書に関しては啓示と歴史的性質とはけっして相互排反せず，むしろ啓示によって歴史的性質は根拠づけられる。それゆえ，聖書ないしは啓示自体が歴史的理解を解釈者に要求するのである。

第二に，ホーフマンにとって，信仰は与えられたなにかを盲目的に真と見なすことではない。信仰は体験的であり，神的現実性への関わりとして信仰みずからの根源的理解をふくむ。しかも体験的信仰にとって啓示的歴史は異質のもの，外的なものではない。聖書の理解と解釈は現在生に即した事象への関係にもとづいてのみ可能である。

かくして聖書の歴史性と信仰の体験性は，ホーフマンの聖書解釈学をささえる二つの原則である。ただもつとも，ホーフマンの具体的叙述においては，そ

他のさまざまな関心と動機がさらに混入し、とりわけ彼特有の保守的な教会的意識が混入してきて、われわれの理解をさまたげがちである。したがって、ホーフマンの叙述は、いまや目ざめた歴史感覚と保守的教会性との葛藤の場といえる。しかし、その理解困難にもかかわらず、聖書の歴史性と信仰の体験性がホーフマンの思考の基礎的構造を支えていることには、変りはない。つぎにわれわれはこの二つの支柱、ないしは「基礎事実」をそれぞれより詳細にわたって検討しよう。

II

『預言と成就⁵⁾』の序文において、ホーフマンは、いかにして神は歴史において預言し成就するか、いかに預言と成就は関係するか、またいかにしてひとはこれらのことを認識するか、を問う。ここでホーフマンが問うのは歴史的諸現象を理解するさいの「尺度と秩序」である。この場合、ホーフマンの設問には、ヘングステンベルクに代表されるような正統主義的靈感説の聖書解釈にたいする反論が企図されていることを、神学的状況として記憶しておくことが必要であろう。ホーフマンによれば、正統主義的靈感説においては神はまったく無法則に歴史に侵入し、そのつどの歴史的状況とまったく無関係に将来のことがらを予告し、これを成就する。そしてこの無法則な侵入と歴史干渉こそ神啓示の必然的特色と見なされる。したがって正統主義的靈感説によれば歴史には尺度も秩序も存在しない。歴史は個々の現象の堆積にすぎない。それゆえ、聖書は無時間的な「いわゆる真理の教科書」あるいは教會的体系的教理の産地としての書物と見なされる。ここに聖書学と教義学との関係も不明瞭となり、聖書学は教義学の支配下におかれる。しかしながらホーフマンの考えでは、聖書はなによりもまず「歴史の記念碑」であり、各聖句の意味と意義は、その関連する「歴史的経過」からのみ考察されねばならない。ただし、ホーフマンにとって聖書の歴史的な理解は、ただちに、聖書を人間的歴史の人間の文書だけのものにするを意味しない。ホーフマンによれば、聖書の証言する歴史はもちろん神の行為の歴史である。しかしそれがゆえにいよいよ人間の歴史であり、他の書物と同様に解釈学一般の法則にしたがって取扱われうるのである。した

がって、今日しばしば使用される用語法を使用すれば（かかる用語法そのものに基礎的問題がひそんでいるので、あくまでも便宜的使用としてではあるが⁶⁾）、ホーフマンのいう歴史は、啓示ないしは救済の Geschehen (Ereignis) と、 Geschichte と、 Historie との三つを合わせたような意味をふくんでいる。そして、とにかくも、かかる意味において聖書は「歴史の記念碑」なのである。

それでは、歴史における神の預言としての啓示、神的行為とはホーフマンにとってなにを意味するか。いかにして神は人間的出来事において自己を啓示するか。あるいはいかにして人間的証言が神の救済のわざの証示であるのか。

『預言と成就』の序文においてホーフマンは彼独自の靈感説にもとづく啓示論、ないしは預言論を提示して、これに答え、ひいては聖書の歴史的理解の正当性を証明しようとする。ホーフマンの証明においてただちに目をひくことは、ホーフマンが啓示を神関係において解明しないで、人間の素質から、すなわち歴史的啓示の人間論的制約から解明しようとすることである。そこには、人間の歴史的現状を顧慮しない無法則な神の侵入干渉という正統主義の啓示論にたいする反論の動機が強く働いていることは否めない。だが、このようなボレミックな神学的状況にあって一貫するホーフマンの思考は、神的啓示は歴史を減さずして人間自身に現成するということであり、この思考のもとに、人間の素質からの啓示解明は理解されねばならない。くりかえしておかねばならぬことは、ホーフマンにとって神的啓示と人間的生、神と人間は、相互排反する対立概念ではない。ホーフマンによれば、かかる対立も、じつは神と人間を集合せしめ現象せしめる構造的場所としての歴史を前提して、またかかる歴史においてこそ、はじめて可能となる。このような歴史の理解のもとに、ホーフマンは啓示を人間的素質から解明しようとするのである。

ホーフマンによれば、人間は体 (Leib) と魂 (Seele) より成る。魂は体の生命 (Leben) であり、体はこの生命の物質的歴史的現象である。しかし人間は、魂と同じような意味で霊 (精神, Geist⁷⁾) ではない。霊 (精神) は人間に關しては「すべての生ける存在を生かす息⁸⁾」であり、人間を超越するものとして人間に属さず、「人間とは区別され」て人間を「支配するもの⁹⁾」である。人間は魂であるかぎり、自由に自己を運動させ、自己自身を限定する。その意味では

人間は自由な人格性である。だが、魂は体の魂であり、その自由は無制約的自由ではなく、体性によって限界づけられた自由、すなわち不自由である。このような限界と制約において生きる魂としての人間は「個性性」(Individualität)である。個性性としての人間において魂は体にたいして二重の関係をもつ。すなわち、一方では「霊(精神)からの由来によって」自己自身を限定し、意志を通して体を運動させ支配する。他方では魂は「体に依存し」、体性の法則に従わねばならない。人間にたいする霊(精神)の働きかけ(すなわち「靈感」Inspiration)、したがって啓示¹⁰⁾は、かかる二重関係の個性性としての人間に二重のしかたで働く。第一は魂にたいする霊(精神)の直接的な働きかけである。魂は「生命」であり、霊(精神)に由来し、これに類比性をもつからである。人間に救済の福音が宣教される時、この霊(精神)の働きは現成し、人間を信仰か不信仰かの決断の前に立たせる。ただしいずれを決断するかは魂の自由に委ねられる。霊(精神)の第二の働きかけは「体性への働きかけ」を媒介するところの、魂への間接的な働きかけである。そこでは、体に閉じこめられたさまざまな人間機能を通して神関係を表現させる力が働き、それによって魂は間接的に霊(精神)の力を受ける。ホーフマンは第二の作用に「教えやすすめ」のような理性活動から恍惚脱自状態の作用まで算入する¹¹⁾。このようにしてホーフマンは、「不自由における人間」、「個性性」としての人間にたいする霊(精神)の二重の働きかけを、「靈感」(Inspiration)と名づける。体性と不自由に捉えられ「支配された本性」として、それに伴う必然的性質をになう人間は、まさに霊(精神)の衝動が彼のうちに産出し彼によって所有せんとするものを、不自由の自由において実行するのである。

以上のホーフマンの靈感説は、ちょっと見たところでは、従来の靈感説をたんに近代的用語で言いかえたにすぎぬように見える。しかし詳細に見れば、ホーフマンが靈感と名づけるものは、ゼンフトの指摘するように¹²⁾、正統主義の靈感よりもはるかにヘーゲルにおける精神の自己発展に類似している。霊(精神)が人間に不自由において働きかけるとは、正統主義の主張するように霊(精神)がどこか外から人間に強制を加えるという意味ではない。不自由者としての人間が霊(精神)によって運動させられるのである。そしてこの「不自由」は人

間の「個性性」、歴史的制約、限定であるから、かかる不自由者への霊(精神)の働きかけは、人間の個体的可能性の発動にほかならない。それは歴史的状況の特殊な制約のもとに人間にある諸力が展開されることを意味する。ある人が語り行為することは霊(精神)のわざである。しかし「いかにして彼がそうするにいたるかは……人間によって欲せられる特殊性に依存する¹³⁾」。神はみずからの利用しようとするもの、そして人間の本性中にすでに現存するものを、表出させるように働かせる。霊(精神)は靈感を通して人間に既存のものを「明るみに出す」のである。それはあきらかにヘーゲルの発展思想であるといえよう。

この場合、靈感についてのホーフマンの分析にかなりの混乱が見られることも事実である¹⁴⁾。たとえば、かかる靈感ははたして啓示といえるかどうかは、当然おこる疑問である。けれども、このような混乱を通して一貫しているものはかかる啓示論、靈感説によって聖書の歴史的な理解を正当化しようとする意図である。神的啓示は歴史的所与を超えて働かない。霊(精神)は無媒介的のみに魂を限定せず、同時に体制をも媒介して限定する。霊(精神)は歴史的制約を中止中断せず、人間をまさに人間として、個体的人間として把握し、かかる人間を通して神的なものをあらわそうとする。靈感を受ける者は霊(精神)のたんなる道具ではない。霊(精神)はたしかに人間にたいして「圧力を加えるが、しかし人間の本質に属する自由を害わない……したがって靈感を受ける者は激情的態度で霊(精神)へと駆りたてられる。しかも〔自己〕活動へと駆りたてられるのである。したがって彼の個体的本性の完全な活動において駆りたてられるのである¹⁵⁾」。人間は、素質と歴史的状況に規定された個性性として、霊(精神)によって運動する。この意味で、ひとは神的作用によって語り行為するということができ、しかも彼のなすところは人間的であるということもできる。ホーフマンにとって神の啓示、霊(精神)の働きを問うことは、徹底的に歴史的個体的人間を問うことと、相通じるのである。

それゆえ、ホーフマンの靈感説は、伝統的な正統主義的靈感説と根本的に異なるといわねばならない。霊(精神)によって運動させられるとき、人間はやはり人間であり、歴史的個体的人間として神に仕える。啓示と歴史は対立概念ではなく、歴史の場において啓示は人間にたいする啓示としてはたらき、歴史にお

ける人間活動の展開は歴史的啓示の発動のわざである。そしてここから、靈感の歴史化は聖書の歴史的考察と理解を自由ならしめた。そして従来の伝統主義のアレゴリー的方法にたいして、聖書の証言をその具体的歴史的形姿と歴史的関連から開示せよとの要求をもたらしめた。ホーフマンの意味する靈感は、徹頭徹尾、そのときどきの歴史的状況における諸力、可能性、概念と結合し、史的所与と固着して離れず、その意義を歴史的所与そのものによって解明するように教示する。したがって、ホーフマンにとって、歴史的現実と結合する方法のみが即事的理解をもたらすのである。

III

ところで、上に述べたような意味において聖書を歴史的所与として徹底的に歴史的に理解せよとの要求は、じっさいに実行のうえではきわめて困難であった。聖書を聖書そのものから聖書によって解釈せよとの改革者の定式をホーフマンは歴史的な方向へと理解した。かかる聖書解釈の歴史化の方向は、聖書の個々の個所を教會的伝統から解釈してはならないことを意味したのみならず、聖書の個々の個所を「全体」から理解すべきことを意味した。そしてこの「全体」を問うことこそ重大事であるとホーフマンは考える。ホーフマンによれば、正統主義の決定的な誤りはこの「全体」を歴史において歴史として見なかつた点にある。それゆえ正統主義において聖書は「信仰法則の章句集¹⁶⁾」、いわばまだ体系秩序化されていない教義学的作品、そこから無時間的教理が単純に引きだされ関連せしめられるものとなるものと、見なされるのである。しかし、歴史学的方法を欠如する教義学的方法は聖書の事象をむしろ覆ってしまう。ホーフマンにとっては歴史的理解のみが歴史的なものを歴史として自立させるからである。そしてさらに、聖書の各個所の歴史的な事象が明らかにされるところに聖書全体ははじめて見られ、全体としてはたつき、同時にまたこの全体から各個所の客観的意味が開示され、それによって個々の個所が解釈されるのである。聖書を全体として認識するところに、聖書はひとを歴史の問いへと強制し、聖書の歴史への問いは全体的意味をもたらす。そこに通俗の歴史、歴史を欠いた教義学、哲学的偏見を問題化する基礎も与えられるとホーフマンは考える。

ここに『預言と成就』の表題に示される救済史思想が打出されることはいうまでもない。ホーフマンによれば、預言はそれぞれの時にふくまれる将来のものを明らみに出す。かかる預言と成就是神より来る。神の創造によって後なるものは前なるものにおいて先形成され、あるいはしるしを通して予告され、人間によって予告される。かつまた神の創造によって、先形成され予告されたものはそのとおりに実現する。先なるものも後なるものともに、世界と人間において現臨する生ける神のあらわれであり、人間の魂にたいする御霊の働きである。この魂にたいする御霊の働きはとりもなおさず個性性の不自由における人間が受ける靈感である。聖書の歴史はこの靈感によって生みだされた個々の出来事から成立するが、これらのすべての歴史的な出来事を理解するためには、なんらかの尺度があらかじめ見いだされているのでなければならない。この尺度は歴史の最終結果中に見いだされるはずであるが、この終末的尺度はすでにイエスにおいて先行して見いだされる。イエスにおいて歴史は先行的終結に到達した。歴史の本質的内容をなすものはイエスの贖罪と終末への希望にかかわるものである、というのが、『預言と成就』においてホーフマンが語ろうとする救済史である。

このようなホーフマンの救済史が多分にローマン主義の歴史理解の影響下に生みだされたことはいうまでもない¹⁷⁾。しかしながら、近代における神学思想の観点からしてはるかに重要なことは、ホーフマンがその救済史的思考において神の預言ないしは靈感を歴史化し、これを徹頭徹尾歴史学的に理解しようとする意図したことである。このことはF・C・パウルの歴史理解を思いおこすとき、いっそう明らかになる¹⁸⁾。パウルにとって神の啓示は即自態における精神の歴史的發展を意味した。しかし、即自態における精神は必然的に自己を展開し、弁証法的に自己実現へと向かって歴史運動する。教会史家パウルは神的啓示をけって否定しないが、それはあくまでも前提にすぎず、彼自身の関心はもっぱら精神の自己実現の運動に向けられた。そこに神学思想史上のパウルの歴史理解の意義がある。しかしながら、パウルの歴史理解には重大な欠陥がふくまれていた。それはパウルが前提しつつもあえて深く立入って解明しなかつた前提、すなわち啓示と歴史の関係にある。ホーフマンが救済史的思考において取

組んだものは、まさにこのバウルにおける欠陥だったのである。けれども、その反面、まさにパウルの歴史理解における主要関心点にみずからも関心を寄せつつ、しかも深くこれに立入らぬままに終わったところに、ホーフマンの救済史の重大欠陥があるといえる。一口にいって、バウルはその神学的歴史理解をカイロスからクロノス的連続の方向に深めたのにたいして、ホーフマンはカイロスの非連続性からカイロス全体の統一性へと歴史理解を高めたのである。カイロスの時間の目的性と全体性という救済史の特色と、クロノスの状況の軽視および近代的歴史感覚の欠如という救済史の欠陥とが、典型的なかたちをとってホーフマンにあらわれるのである。

ところで、このような特色と欠陥を備えたホーフマンの救済史は、いわば信仰において理解される歴史である。救済史はたんなる客観的歴史ではありえない。聖書の歴史が歴史解釈者の信仰的主体性とかかわりをもつところに、救済史的歴史理解は生みだされる。それゆえ、ホーフマンの救済史的歴史理解の主体的側面の分析が必要であろう。

IV

先にも述べたように、ホーフマンによれば、聖書を歴史の書物として理解し解釈しようとする者は、彼のかかわる事象と生命関係に立たねばならない。そしてこの事象にたいする生命関係が信仰であり、また「キリスト教」とも「再生の生命」とも呼ばれる。聖書解釈者は「したがってキリスト教界とともに彼のあずかる信仰にもとづく先取見 (Vorurteil) をもって聖書に近づく¹⁹⁾」、このような態度は二つの立場を排除する。第一は、聖書の事象への内的参与を前提しないところのいわゆる無前提の立場からの聖書研究である²⁰⁾。第二は、正統主義の靈感説による聖書研究である。正統主義の靈感説は事象への生命関係を欠いた先入見を最初から強要するからである。「聖書の本質に関してキリスト教的信仰に根ざす確実性は聖書のあらゆる学問的研究に先行する²¹⁾」。信仰の確実性は主観によって事象を害うどころか、学問的研究に対象を示し対象理解を可能ならしめる。ホーフマンはこの信仰の「先取見」を「即経験的」とも「体験的」とも性格づけるが、この場合の「経験」とか「体験」は、事象を事象と

して主体に現われしめ、事象を主体に関わらしめるところの主体的な場を意味するものといえよう。主体的な「経験」の場においてひとは聖書の事象に出会い、聖書の事象とその関連との歴史的客観的な理解も可能にされるのである。

ただし、ホーフマンはその論述において、信仰は「一般にそれ特有の本質である」と語るにとどまり、それ以上に信仰の根拠を追求せず、ただひたすらに信仰を重視すべきことをくりかえして述べるだけである。さらにまた、事象の「即経験的」理解と歴史的な理解とがいかに共働するかについても、十分論究しようとしな。そればかりか、信仰は「教会に依存せず、教会が引証する聖書にも依存せず」、それ自体において「その真理の本来的な第一の保証」をもつところの「自立的現存在」をわたしのうちにはじめた生命である²²⁾、とまで言明する。かかる論述個所だけを読むと、ホーフマンでは信仰が信仰対象から存在する生命ではなく、なにか自己完結のものであるかのような印象を受けるほどである。そこでは、信仰が聖書の歴史的な理解を導き、また同時に後者が前者をあらわらしめるといふ循環運動にはまったく触れられず、ただ信仰と歴史は基礎的な「構成事実」として指摘されるだけに終り、ホーフマンの信仰はこの二つの「構成事実」のあいだを不明確に振動往復するのである。

このように、たしかにホーフマンの論述は混乱し、そのうえ論争的動機が彼の論旨を迂余曲折させるが、そこになお一貫して見とられるものは、聖書の「学問的研究に先行する」信仰は教会的教理のたんなる受容ではなく現実的救済の生ける体験的な現存在である、という強調である。したがって、なんらかの程度においてすでに救済的現実性が「現在の事実」となっている者のみか真に聖書を解釈できるというのがホーフマンの真意であるとおもわれる。「キリスト者としてのわたしは神学者としてのわたしにとってわたしの学問のもっとも固有な素材である²³⁾」という言葉も、聖書の歴史的な理解の主体的な信仰の場を示そうとする言葉として理解されねばならない。

ところで、かかる信仰において出会うものは、教理法則としてのキリストではなく、現在において活動する人格的主体としてのキリストである。キリストの地上の歴史は「昇天の状態」をめざして進行する経過であり、後者なくして

前者の意味はない²⁴⁾。キリストはわれわれの歴史となる歴史を開いたのであり、みずからの人格的な働きによってわれわれに彼みずからを理解することを与える。それゆえ信仰は人格的現実性、「現在」、「新しい生命²⁵⁾」なのである。この場合、先に引証したようなホーフマンの論争的極言にもかかわらず、信仰はむろんあくまでも「教团的」と考えられている。しかし、その場合の教団とは教會的教理の伝承者ではなく、自己活動する昇天者キリストの礼拝者奉仕者たちを意味する。その意味においては、キリスト自身によってキリストとの交わりに入れられるという歴史現成が信仰を根拠づける。それゆえ、信仰は形式的権威への屈従ではなく、「キリストへの人格的関係²⁶⁾」であり、聖書の事象を開示する経験的体験的な場なのである。

V

信仰において救済的現実性が「即経験的」に理解されるとき、すくなくともそれがなんらかの意味と程度において方法的に把捉されるかぎりでは、そこに結果するものはふつう「体系」と呼ばれる。しかしホーフマンの「体系」には、伝統的な体系に比較してある種の変化が見られる。

ホーフマンは、なんらかの信仰的体験のアスペクトを表現しないような、そして信仰的体験の全体から理解されないような神学的命題は存在しないと主張する。そしてここにまたホーフマンの論争的云いすぎの悪い面が見られるのであるが、彼は自己の神学的「教理全体」をもっぱらみずからの「キリスト教」（すなわち「信仰」）の「単純な事実」からのみ展開するとまで断言する²⁷⁾。しかしこの断言はあきらかにホーフマンの云いすぎといわねばならない。ホーフマンによれば、「教理全体」は三一神論と歴史との二方向へと展開される。すなわち、一方では、神の三一的性格の分析から神のうちにおける三一神論的關係が詳述される。つまり、神における生成の創始者、目標、生命關係が区別され、さらにこれらの区別されたものの關係として三一神論が展開される。そして他方では、キリストが過去と将来とにかかわりつつその中心に立つところの歴史過程全体の反省がおこなわれる。したがって、ホーフマンが「再生」の生命の「単純な事実」から展開したと称する「教理全体」には、神の歴史的三一

神論的性格や、神のうちにおける三一神論的關係や、神の似像たる人間の創造のみならず、男が女よりも先に造られたこと、墮罪における女の特別な罪責、バベルの塔の崩壊、アブラハムの選びと信仰など、およそ創世記からヨハネの黙示録にいたるまでの聖書の物語がふくまれているのである。したがってかかる聖書の歴史は、「再生」の生命の「単純な事実」からの反省的投企と解せらるよりは、むしろ教会性に媒介された聖書の事象への主体的關係の展開と解される方が、ホーフマンの本意に沿った解釈であると考えられる。ホーフマンは正統主義の固定化された「教会」にたいしてつねに激しく反論的態度を示すが、その反面、ひとは「ただ教団のなかでのみ、ただ教會的活動によってのみ」キリスト者としての存在であり、さらにまた「われわれの外にあるもの」は「われわれのうちなるもの」と「因果關係²⁸⁾」をもつことを強調する。すなわち、ホーフマンのいう「教理全体」とは、「キリスト教的な心情状態の記述」つまりキリスト教的色彩の普遍的宗教性の記述ではなく、「最高命題からのキリスト教的認識の導出」でもなく、教會的伝統からただ受つぎ仕上げただけの「聖書の教えと教會教理の内容の再現」でもなく、第四のものである。教団的共同体的性格を必然的にともなう「われわれのうちなるもの」すなわちキリスト教的信仰が「われわれの外なるもの」を前提し、この前提との因果的な関わりにおいてみずからの信仰内容を理解するところに、「教理全体」は成立するのである。そしてここに「われわれの外にあるもの」は「昇天のキリスト」によってわれわれにたいしてわれわれ自身の歴史としてわれわれの経験に即して開示される。かくして、救済の現実性がわれわれの信仰において内的現在するかぎり、信仰は啓示の歴史へと理解しつつ透入する可能性をみずからにもつ。救済の現実性が目覚めしめられた主体において現在し、聖書の出来事と思想がかかる主体たるわれわれのうちに「対象的に」(gegenbildlich) 体験再現されるとき、聖書の救済史は真に理解されると、ホーフマンは考えるのである。『預言と成就』において聖書の徹底的な歴史理解という、いわば客観的方向において把握されるかのように要求された救済史は、いまや『聖書証明』においては信仰の体験性方向において把握されようとする。

しかしながら、ここでもホーフマンの神学的思惟はかならずしも首尾一貫し

ないで混乱する。ホーフマンの信仰概念が主としてシュライエルマッヘルにしたがうものであることは、あきらかである。しかし、ホーフマンはシュライエルマッヘルにとどまらない。ホーフマンによれば、わたしの「キリスト教」（すなわち「信仰」）は、キリストにおいて現われ、いまやわたしに移置された新しい生命、「再生の生命」である。この信仰はたしかに啓示の歴史中にその原因と前提をもつが、いまや「自立的な現存在をわたしのうちにはじめて」、「それ自身に」もとづいている²⁹⁾。しかしながら、このような意味の信仰においては、神はもはや歴史において人間に出会わない。そして信仰の「現在の事実」は歴史中に根拠をもつというよりは、「はじめ」をもつにすぎない。したがって、「われわれの外にあるもの」としての聖書の救済史から、またかかる聖書の救済史へと関与らしめられた主体的参与を意味しない。信仰はただ直接的に自己のみを知るにすぎない。

もしも、ホーフマンのかかる「現在の事実」としての信仰の側面だけが重視されるならば、ホーフマンが一方において強調する聖書の歴史と歴史全体としての救済史は、ただ「はじまり」として信仰体験の背後にかくれてしまう。聖書の歴史はもはや「即経験的に」体験として開示されなくなる。したがって、窮地に陥ったホーフマンは宗教改革者の神学の代弁者を自認し、かつ口実としてあらためて聖書の靈感、聖書の神聖と神的権威を再要請して、事態を聖書の啓示的歴史へと再方向づけようとするのである。

しかしながら、上にあげたような混乱にもかかわらず、信仰の確実性から聖書の救済史を歴史的に理解しようとする企図は、ホーフマンの叙述全体を一貫している企図として認められる。聖書の救済史の理解への入口は信仰において与えられ、信仰において聖書の救済史は「対像的」に開示されるのである。けれども、いわば結果としての信仰から「原因」あるいは「はじまり」としての聖書の救済史への遡源は、すなわち、「対像」としての「われわれのうちなるもの」から聖書の救済史としての「われわれの外にあるもの」への遡源は、それだけではなお不十分であることに、ホーフマンは気づかない。かかる遡源を可能ならしめ、ひいては「われわれの外にある」聖書の救済史と「われわれのうちなる」信仰体験的救済史を媒介するものはなにか、またかかる媒介はいか

にして可能であるか。じっさい、かかる媒介の基礎的構造の理解をまっぴら、「われわれの外にある」聖書の救済史と「われわれのうちなる」救済史とは、真にひとつの全体としての救済史となるはずである。さらには聖書の歴史のみならず、現在にいたるまでの教会史も、現在におけるわれわれの信仰的体験も、現在を越えて拡大する将来的歴史も、かかる媒介を通してはじめてひとつの全体としての救済史となるはずである。

VI

しかしながら、けっきょくホーフマンはこの最終的な問いを深く掘りさげない。信仰の体験性、「われわれのうちなる」救済史からホーフマンはふたたび聖書の救済史へと帰ろうとするだけにとどまる。もしもわれわれの解釈を織りこむならば、信仰の体験性に媒介されたこの聖書の救済史は、ある意味ではより高次の救済史といえるかもしれない。けれども、ホーフマンはこのより高次の救済史の基礎的構造を究明せず、ただ歴史の最終的全体の意味をキリストに求めるだけである。ホーフマンによれば、われわれは歴史の最終的の意味をキリストにおいて見いだす。このキリストは「死んでしかも生きている」キリストであり、歴史的な人格であるとともに「われわれの信仰の内容」をなすキリストである。このキリストにおいて「神と人間とのあいだに現成する歴史は先行的終結に到達し³⁰⁾」、このキリストにおいて信仰者は歴史の究極的全体の意味を先行的に経験する。ひとはキリストを信じることによって、いなむしろ生けるキリストが聖書を通してみずからをわれわれの信仰の内容たらしめることによって、われわれは救済史の最終結果を先経験し、歴史の最終的全体の意味を先取できると、ホーフマンは考える。

しかしながら、はたしてわれわれはホーフマンの主張するようなしかたで、われわれの救済にかかわる歴史の最終的の意味を十全に見いだせるであろうか。たしかに神学的には、神が人間と歴史とについてみずからの意志するところをキリストにおいて啓示するかぎりでは、キリストは歴史の終末ないしは歴史の終末の先取であろう。しかし、終末先取としてのキリストによって全体的統一性を獲得する聖書の歴史が、すなわち聖書の救済史がわれわれ自身の救済史と

なりうるためには、聖書的救済史をわれわれの教会的救済史とならしめるような基礎的歴史の構造が、その根底に存することを必要とする。むしろ、ここに意味する教会的救済史は、ふつうよく誤解されるような制度史としての教会史ではなく、信仰共同体の救済の歴史としての教会史である。いいかえると、キリストの救済の出来事がわれわれの出来事となるためには、「同時性」のみならず高次の意味の連続性をふくむ歴史論的構造が期待されなければならない。ところが、ホーフマンはかかる構造としてひじょうに単純な救済史的連続を予期するだけである。ホーフマンによれば、聖書には「神の教団の一切のはじめが…言葉にあらわされた³¹⁾」。かくて聖書は「キリスト教的現在の前提」をあらわす「完結した記念碑³²⁾」である。それゆえホーフマンにとって聖書的救済史は教会的救済史の潜勢であり、教会的救済史の発展のあらゆる可能性を含蓄する。そして教会的救済史はこの聖書的救済史の現勢化の過程である。このような聖書的救済史と教会的救済史との発展関係を予期すればこそ、ホーフマンは聖書的救済史を現在の信仰体験的救済史へと転写できたのであり、さらに聖書の終末論とキリストの中心性を信仰者自身の歴史理解として受容できたのである。しかしながら、ホーフマンはかかる聖書的救済史と教会的救済史との関係をただ予期するだけであり、その基礎構造をあえて分析しようとししない。それは、ある意味では、聖書釈義家としてのホーフマンの限界であったといえよう。しかし、かかる基礎的歴史構造の分析を放置して歴史の終末とキリストの関係をとりあげ、現在の信仰的体験における救済史全体の究極の意味を問うとき、ホーフマンはあきらかに聖書釈義家の限界を越えて、独断的な聖書主義的教義学者に変じている³³⁾。この傾向は、ホーフマンにかぎらず、現代でも多くの聖書学者に見られがちな誤った傾向であろう。歴史終末の意味は聖書の神学的理解のみならず過去および将来の教会史全体の理解なしには空虚になる、というきわめて単純な原理を、彼らはあまりにも忘れがちだからである。

VII

すでに述べてきたように、ホーフマンは一方において歴史の運動、聖書の歴史的成立について多くの理解をもち、聖書の証示する事象を徹頭徹尾歴史学的

に追求することを要求した。それと同時に、彼は聖書の伝承の問題をあくまでも現在するもの、即経験的な生命関係、信仰の体験性として理解しようとの意図をもっていった。このような聖書解釈学における健全な原則を見いだしたにもかかわらず、ホーフマンはその実行において成功しなかった。ホーフマンは聖書の歴史的理解と信仰の体験性との関係を深く解明しようとしなかったからである。この両者を統一すべき救済史もまた聖書の救済史と信仰体験的救済史との「対象的」関係として把握されるにとどまる。一口にいて、ホーフマンの論述は聖書の救済史と信仰体験的救済史とのあいだを振子のように振動するばかりで、この両極の基礎構造そのものの統一的根拠を問わなかった。そして最終的に彼が帰り来る結論は、彼の排斥した正統主義とさほどへだたらないものとなる。聖書の客観的神性と権威の要請、没個体的な靈感説、人間性の自然的な「自己発展」と矛盾する奇跡論など、もしもわれわれがホーフマンの論述にひそむ意図を無視して、彼の論究の結果のみを見るならば、ホーフマンの救済史はまったく保守的な、時代遅れの奇跡史に見えるほどである。たとえば、イエスの誕生にかかわる奇跡はそのまま史実と見なされ、この大奇跡の肯定に相応して他の諸奇跡も史実として確立される。かくしてキリストは「奇跡そのもの」と見なされ、聖書の一切のものはこの奇跡的な「キリストから理解され、キリストによって測らるべきである……その場合、問題はこれとかあれとかが……可能であるかどうかということにはなく、それがキリストにたいしていかなる関係をもつか³⁴⁾」にある。このホーフマンの言葉は、イエスの誕生において保証された史実的奇跡からすべて他の奇跡報告の史実性を確立せよとの意味である。ここに聖書の奇跡報告でなにひとつ史実でないものはない。キリストのよみがえりと昇天が史実的奇跡と見なされることはいうまでもない。預言者は将来の出来事を正確に予告し、ろばは語り、イスラエルは神から完結した律法を与えられたことになる。このような奇跡の史実化において、ホーフマンはシュトラウスとまったく反対の方向に進んだといえる。

およそ神学的思考において、神が歴史において人間に会うべきものであるならば、神の行為はあくまでも歴史的である。この神的行為の歴史的事実化に関して、その根拠が神的啓示や靈感にあるとしても、内容そのものは広く深く

歴史学的に把捉さるべきだのといえる。その上、ここに歴史的出来事と証人との関係、事象と表現の関係が入ってくる。とくに救済史概念のように聖書の歴史の全体のみならず現在のわれわれの歴史の終局にいたるまでの全体が課題となるとき、これらの諸関係は幾重にも重ってくる。この無限に重なった諸関係を通してのみわれわれは歴史の事象の語りかけをわれわれがみずからの歴史的状况において受けとめ、これに責答するところに、新しい歴史理解の次元が現実にかかれてくる。それはたしかに困難の多い予備操作を必要とするばかりか、われわれ自身の人格的全存在の投入を要求する。しかしこの困難に耐えて諸問題のもつれをひとつづつ解きほぐすところに19世紀以後の神学の進歩が見られるのである。したがってホーフマンが啓示の歴史化、聖書の歴史化を意図しつつも、啓示の原報告をただちに史実と見なして、かえって啓示と聖書を非歴史化したことは、まったく彼自身の本来的意図に反した暴挙であったと云わねばならない。ホーフマンは啓示と聖書の歴史性、そしてその歴史性の即経験的生命関係における理解という聖書理解の二原則を打ちだしながらも、さらにこの両原則の根底にひそむより深層の歴史学的構造をより深く歴史学的に理解しようとはしなかったのである。結果のみを見るならば、ホーフマンの歴史は、伝統的独断的思考と、プラグマティッシュな思考と、タイポロジ的思考の混在のような印象すら与えるほどである。

VIII

H・オットは RGG 第3版(1959年)の「救済史」の項目において、まず次のように救済史を定義している。「救済史のもとにわれわれはまず人間にたいする神的行為の総体を理解する。ただしこの行為は一方では内容上救済、恩恵であり、他方では人間の現存在の基礎において邂逅する勝れた意味における歴史である³⁵⁾」。この勝義の救済史規定にたいしてオットは第二の歪曲された派生的な、そして他の概念契機の混入した救済史規定を対比させる。すなわち第二の意味の「救済史とは、人間的一世界内の歴史に類比して、あらかじめ立てられた神の計画にしたがって進行する神的諸行動の前後関係として理解される神的行為をいう³⁶⁾」。かくして救済史は世界創造から墮罪、族長にたいする神の

行為、イスラエルとの契約締結、神の民の歴史、言の受肉、十字架、よみがえり、昇天、戦闘の教会と福音の拡大との時代、そして最後にイエス・キリストの再臨、審判、世界完成へと延長する。オットによれば、右の定義のうち、第二の「狭義」の定義は、第一の定義の歪曲された派生的定義であり、神学的に多くの問題をふくむ。しかし第一の定義に関しては、その意味での救済史はたしかに「神学的難問」ではあるけれども、だからといって解決せぬままに放置することは許されない。第二の定義に特色づけられるような救済史的「推移」といった客観化を避けて、聖書の証言の「実存論的解釈」により、救済史的に現在し将来するものの意義が信仰の自己理解として理解されなければならない。しかも、各個人の信仰モメントとしてなんらかの仕方ですべての時代の神の民との連帯性が働いているとすれば、現在の現存在の現実性と聖書の証言の現実性とをともに考慮しつつ、そこに差異相をあらわにする時間の理解が当然そこに要求される。かかる時間理解にもとづく神的行为の総体の理解、すなわち第一の定義の意味する救済史が、ふたたび組織神学の包括的な課題となる。以上がオットの見解である。

このようなオットの救済史理解のもとにホーフマンを見れば、どうなるであろうか。オットの第一の救済史定義について、おそらくホーフマンは基本的に異論をさしはさまないであろう。まず、ホーフマンにおいても救済史は「人間にたいする神的行为の全体」を意味する。この神的行为は一方では歴史の「基礎事実」として聖書の証言を通して証示される神の啓示であり、他方では再生の生命としての信仰においてわれわれに体験される救済現実性である。このふたつがホーフマンの救済史の両極をなすことはくりかえして指摘したとおりである。

ホーフマンとオットの見解が大きく相違するのは第二の定義に関してである。第二の定義に関するオットの論述の後半部分、すなわち「あらかじめ立てられた神の計画にしたがって進行する神の諸行動の前後関係として理解された神的行为」たる救済史は、たしかにホーフマンの救済史に妥当する。ホーフマンの救済史は創世記から黙示録、創造から終末にいたる神的行为の前後関係としての歴史であり、神のうちなる三一神論的構造に根拠づけられた救済史である。

オットはかかる前後関係としての神的行為の理解が誤りであり、その誤りの原因として「人間の—世界内的歴史」からの「類比」を挙げる。しかし、これには疑問がおこる。一般に救済史における神的行為の前後関係はかかる「類比」からのみ生じるのであろうか。また前後関係とは「人間の—世界内的歴史」のみに妥当するカテゴリーであらうか。もしもそうだとすれば、オットの所論は正しいであらう。しかし、前後関係とはなにも年代史的前後関係のみを意味するとはかぎらない。たとえば旧約と新約の前後関係がそうである。この場合両者の年代史的前後関係だけが両者の前後関係とはいえないであらう。旧と新の区別と関係はむしろ神の歴史的行為に根拠をもつのである。したがって、神の歴史的行為においてなにかより高次の前後関係ないしは前後関係性ともいべき歴史論的構造があるのではないか。そして、かかる観点からすれば年代史的な前後関係はむしろ客観化された抽象ではないだろうか。そこにまた「人間の—世界内的歴史」から類比される前後関係が、歪曲された誤れる救済史として派生的に理解されるのではないだろうか。

ここにわれわれは、いま一度オットの第一の定義における救済史の意味を問いたくなる。オットのいうところの、「人間の現存在の基礎において邂逅する」「恩恵」としての「勝れた意味における歴史」とは、年代史的前後関係とは異質のなんらかの前後関係ないしは前後関係性をふくんでいるのではないだろうか。オット自身、ブルトマンとは異なり、なおも課題としての救済史の意義を組織神学に認めようとしていることは、なによりもその証拠ではないだろうか。

だが、われわれがここにオットの見解を引用し、これをオーフマンと対比させた意図は、救済史的思考の決定的な問題点が歴史的な神的行為のかかる前後関係をいかに理解するかにあることを、指摘せんがためである。すでにパウルの歴史理解と対比させつつ述べたように、ホーフマンはこの前後関係をカイロスの全体の統一性において理解しようとした。この歴史理解の方向は、ホーフマンにかぎらず、一般に今日救済史と呼ばれる立場の共通の方向であり、特色であるといえる。しかし、このカイロスの全体の統一性において理解される前後関係は、まだ歴史主義の苦闘を経過しないかぎりでは、無自覚な希望概念であった³⁷⁾。カイロスからクロノスの発展へと方向づけられたパウルの歴史理解

の線がトレルチの苦闘にまで徹底され、その歴史意識の深まりの中からいまい一度救済史の意味が問いなおされ、受けとりなおされるところに、(その結果はとにかくとして)クルマンの救済史の出現を見たのである。

註

- 1) 拙論「世俗的歴史理解の問題提起」(『基督教研究』34, 2, 21頁以下)を参照。
- 2) *Biblische Hermeneutik*. Nördlingen, 1880. (以下 Herm. と省略)
- 3) *ibid.* S. 16f., 18, 21 f.
- 4) *ibid.* S. 4.
- 5) *Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testament*. Nördlingen, Erste Hälfte 1841, zweite Hälfte 1844. (以下 WE と省略)
- 6) とりわけ, M. ケーラーを連想しつつ *Historie, historisch* と *Geschichte, geschichtlich* の区別を無造作に使用することは危険である。ケーラーのような *geschichtlich* と *biblich* の等置が聖書主義の危険を伴うことは、ウォパーミンが詳細に論じるとおりである。Vgl. G. Wobbermin, *Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft, Über die Notwendigkeit, in der Religionswissenschaft zwischen Geschichte und Historie strenger zu unterscheiden, als gewöhnlich geschieht*. 2 Erg. Heft zur *ZThK*, 1911. そのうえ、この区別は学的分析上の方法であって、これを全体概念としての「歴史」の構造的原理として使用することは、かなりの慎重さを必要とする。
- 7) 本文においても指摘するように、ホーフマンは *Geist* にヘーゲルの意味をも含蓄させている。したがって、バルトのように、ホーフマンをもっぱらシュライエルマッヘルの線のみから理解することは、ホーフマンを歪める恐れがある。
- 8) WE I, S. 19.
- 9) *ibid.* I, S. 21.
- 10) ホーフマンでは「啓示」と「預言」がほとんど同義語として使用され、これら両概念の神的小よび人間の作用が「靈感」概念であらわされる。神学的概念として使用されるときには、もっと厳密な概念規定が必要である。
- 11) Vgl. WE I, S. 26.
- 12) Ch. Senft, *Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung*. Tübingen 1956. S. 94 ff.
- 13) WE I, S. 29.
- 14) 註 10)を参照。
- 15) WE I, S. 27.
- 16) *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch*. 1. Aufl. 1852 ff. (zit. nach der 2. durchgängig veränderten Aufl., I, 1857. 以下 Schb. と省略) I, S. 9.
- 17) Vgl. E. Wendebourg, *Die heilsgeschichtliche Theologie J. K. v. Hofmanns in*

ihrem Verhältnis zur romantischen Weltanschauung. *ZThK* 52 (1955), Ht. 1, S. 64–105. 時代史的に見て、たしかにホーフマンは特定の単一の人の歴史理解をあらわさない。ヘーゲルに対照すれば、ランケの影響が多く見られ、ランケに対照すれば、ヘーゲルの影響が著しい。ホーフマン自身は自己の思想が時代的思想の産物ではないと、例のように極言するが、全体として見れば、やはりローマン主義の歴史理解に属する。

- 18) 拙論「パウルの歴史理解」(『基督教研究』33, 1, 29頁以下)を参照。
- 19) Herm. S. 30.
- 20) 實際上、ホーフマンが救済史的思考に関して論敵として意識したのは、客観的歴史認識を主張した人々ではなく、むしろ彼の周辺にあったエルランゲン派を中心とする正統主義であった。ホーフマンの論争書 *Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren*. I. 1856; II 1857; III 1859; IV 1859)はこのことを示している。
- 21) Herm. S. 35.
- 22) Schb. I. S. 10f.
- 23) *ibid.* I, S. 10.
- 24) ヒルシュはホーフマンを酷評するが、そのなかでたったひとつホーフマンにたいして認める功績は、ホーフマンの和解論である。ヒルシュによれば、ホーフマンはキリストの贖罪死の教理とイエスの生涯および活動とをひとつの完結した全体に統一することによって、メランヒトン以後の正統主義の和解論に衝撃を与え、このことはさらに人々の目をルター主義とルター自身との相違に向けさせた。Vgl. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*. V, 2. Aufl. 1950, S. 420–428. しかし、ヒルシュのホーフマン批評は、ヒルシュ自身のルター解釈からのホーフマン評の色彩が強すぎて、ホーフマンの近代的歴史感覚をあまりに低く評価しすぎる。
- 25) *Schb.* I, S. 6.
- 26) *ibid.* I, S. 7.
- 27) *ibid.* I, S. 33ff. Vgl. *Theologische Ethik*. Nördlingen, 1878. S. 24ff.
- 28) *Schb.* I, S. 11.
- 29) *ibid.* I, S. 10f.
- 30) *WE* I, S. 33.
- 31) *WE* I, S. 49.
- 32) *Schb.* I, S. 23.
- 33) ホーフマンは近代的マスク(とくにシュライエルマッヘル的マスク)で顔をかくした「聖書主義者」であるというバルトの批評は、たしかにホーフマンの救済史的試みの結果については、あたっている。しかし、バルトはそれがホーフマンの意図に反した結果であったことも認むべきである。バルトのようにホーフマンをシュライエルマッヘルから見ようとすれば、どうしてもこの点を見落すことになる。歴史理解

に関してホーフマンはシュライエルマッヘルよりも、ヘーゲル、ランケ、晩年のシェリング、ペーメ等に負っているからである。Vgl. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. 1947. S. 557 f.

34) *Herm.* S. 38 f.

35) *RGG III*, 3. Aufl. 1959, S. 189.

36) *ebenda*.

37) シュテックはホーフマンの救済史の魅力に「理解する歴史」(die verstehende Geschichte)に見いだそうとするが、これはかならずしもあたらない。むしろホーフマンの救済史の特色は歴史学的理解と歴史哲学的理解、聖書の歴史と信仰的体験の総合にあるからである(この総合の不十分は同時にまたホーフマンの救済史の欠陥となる)。いいかえると、救済史の魅力は全体概念、課題概念としての性格にある。Vgl. K. G. Steck, *Die Idee der Heilsgeschichte*. Theologische Studien 56, Zollikon 1959. S. 33 ff.