

# 説教論における シュライエルマッハーと現代\*

石井裕二

## 序論

現代は説教の危機である。そのことをいち早く的確に見ぬいたのはD. ボンヘッファーであった。彼によれば、「宗教の時代全般が過ぎ去った。」すなわち、「われわれの十九世紀的キリスト教宣教と神学とはすべて人々の宗教的アプリアの上に築かれている。キリスト教はどっちみち宗教の一形体（おそらくはその真の形体）であった。しかしもしもこのアプリアがまったく実在しないこと、またそれは歴史的に制約された一時的な人間の表現形式であったことが、いつの日にか明らかになるとすれば、それゆえもしも人々がラディカルに無宗教的になるとすれば、そのことはキリスト教にとってなにを意味するであろうか。」〈その日〉は、彼によればすでに来ている。「今日われわれにとってキリスト教はほんらいなにであり、キリストはほんらいなに者であるか」という問い、「教会、教団、説教、礼拝式、キリスト教的生活は、無宗教の世界においてなにを意味するか」という問いが、われわれをせき立てる<sup>1)</sup>。この問いは、説教論の関連では、〈神学的または宗教的な言葉によって説教され得る前提が失われた時およびところにおいて、説教の原理はどう再把握されるべきであるか〉という問いになる<sup>2)</sup>。これがわれわれの課題である。

こうした状況のもとで、われわれはF. シュライエルマッハーの問題提起を思い出さざるを得ない。彼は十八世紀中期以降台頭しつつあった説教の危機に直面して、「キリスト教全体を排除してしまおうとする脅威をもった精神的発

---

\* ) 昭和43年度芦田講演の要旨

展にたいして、**「教會的説教特有の課題はなにであるか」**を問おうとしたのである<sup>3)</sup>。

彼の課題とわれわれの課題とを安易に結びつけることは避けたいが、本質的構造において両課題が類似していることは看過するわけにいかない。彼にとって問題は**「キリスト教的アプリオリ」**の消滅であった。われわれが直面する問題は**「宗教的アプリオリ」**の消滅である。後者が前者の発展したものであることは否定できない。

彼の問題提起の重要性は比較的最近にいたるまで不当におおいかくされてきた。そのおもな理由はルター・ルネッサンスを取りまく風潮であったが、そこでは近代神学をとびこえ、それ以前の精神状況へ復帰する意図がはたらいていた。近代神学を代表する立場にあったシュライエルマッハーも、**「宗教改革者的でない」**という理由でことさらに無視されてしまった。近年になってようやくそうした風潮は下火になったが、それにつれてキリスト教を取り囲む現代の精神状況が容易ならぬものであることが認識され始めた。これがボンヘッファー以来の神学の状況である。こうした曲折をへて、現代神学は一時中断された近代神学の延長線上、それゆえシュライエルマッハーの延長線上に、ふたたび自覚的に立つにいたった<sup>4)</sup>。ここでわれわれは説教論の課題を追求しようとするのであるが、それについてもシュライエルマッハーから出なおす必要があると考える。

## I 説教の課題

シュライエルマッハーの時代は精神的には敬虔主義と啓蒙主義とによって両面から制約されていた。それによって説教は、一面では主観主義的・個人主義的傾向を帯びたものとなり、また一面では説教と文化講演とのあいだに区別がつけられないほど弁証的・妥協的な方向に押しやられていた<sup>5)</sup>。こうした状況のもとで彼は敬虔主義および啓蒙主義から真理契機をくみとりつつその問題性の脱却をはかった。それは一方において説教を教会活動の中心に位置づける試みとなり、また一方において説教を聖書と結びつける努力となった。

以上のような彼の努力はたんに理論上のものであるにとどまらない。むしろ

それは彼自身の説教において実践したことがらを理論化したものであるということが出来る。たとえば彼の説教集の序文には、彼がすべての説教を「信仰者の教団 (Gemeine) およびキリスト教会 (Kirche) の存在」を前提として行なったと述べている<sup>6)</sup>。また彼は聖書講解のほかに数多く主題説教を行なったが、その場合にも例外なくそれぞれの説教の大半を聖書テキストの講解にあてたのを見ることが出来る<sup>7)</sup>。

以上がシュライエルマッハーの説教論が成立しただいたいの状況である。それを念頭におきながら、彼が説教をどんなものと考え、その課題をどうとらえたかを吟味していきたい。

彼は〈説教〉を表すのに「宗教的談話」(die religiöse Rede) の語を用いる。当時一般に〈主題説教〉(Predigt) と〈聖書講解〉(Homilie) とは区別されていたから、それらを含む意味でそう呼んだのである<sup>8)</sup>。われわれとしては、彼の〈宗教的談話〉をたんに〈説教〉と呼んでさしつかえないであろう。

説教は讃美歌および祈りとともに〈礼拝〉(Kultus) を構成する<sup>9)</sup>。「礼拝の目的は強められた宗教的意識の〈表示的伝達〉(die darstellende Mittheilung) である。」<sup>10)</sup> この目的と説教の目的とは一致する。「教会共同体の共同的な宗教的感情を〈申し立てる〉(aufstellen) こと」が説教の本来的動機である<sup>11)</sup>。この〈申し立て〉は積極的意図を含む。すなわち説教は「思想となった敬虔な自意識の伝達」であり、また「教団の礼拝または集会において敬虔な自意識を目ざめさせ、それに生気を与える」ところの「教化活動」(die erbauende [Tätigkeit]) である。

「思想となった敬虔な自意識の伝達」と述べたことにシュライエルマッハーは説明を補足しているが、それによれば「思想」(Gedanke) とは「広義のもの」であって「詩の要素」をも含む<sup>13)</sup>。しかしたとえば〈三一論〉のような「反省的なことがら」を含まない。「情緒的なことがら」(Gemüthsache) を述べるのが説教の課題である<sup>14)</sup>。したがって、彼が「思想」といったものは、自意識または感情において与えられたものを言語によって表現する形態であると考えられる。すなわちそれは言語によって表現される限りでは概念また

は表象となっていなければならないが、説教されるべき内容としての概念または表象は反省的思考によって生じたものではなくて、直接的自意識そのものの形態化でなければならないのである<sup>15)</sup>。

説教の目的が上述のように教団にたいする〈教化〉的なのはたつきかけであることと、その教化が教団そのものの宗教的意識の〈表示〉(Darstellung)において行なわれることとのあいだには、一つの緊張が横たわる。すなわち、それは〈教化〉である限り、指導・形成の意味を持っていなければならない。それゆえ説教は指導目的・形成目的との関連において遂行される〈仕事〉(Beschäft)である。しかしそれは〈自己表示〉なのであるから、その限りではすでに与えられているものを表示するのであって、到達すべき目標との関連において成立する〈仕事〉ではあり得ない。それゆえ、説教はたとえば〈教え込むこと〉(Belehren)などからは区別されなければならない<sup>16)</sup>。

説教の概念におけるこの緊張をシュライエルマッハー自身は〈説教者の二面性〉として把握した。「説教者は一面では彼の教会の〈器官〉(Organ)であり、また一面では彼の教団の〈代表者〉(Repräsentant)である。……彼の教会の器官として彼は教会の一致を構成するものと矛盾してはならず、彼の教団の代表者として彼は共同的〈感動〉(Anregung)から出発しなければならない。」<sup>17)</sup>彼はここで〈教会〉(Kirche)と〈教団〉(Gemeine)とを使いわけているが、両者が対立するものと考えているわけではない<sup>18)</sup>。したがって〈教会の器官〉と〈教団の代表〉とのあいだの対立は、もっぱら説教者自身の役割のうちにある<sup>19)</sup>。〈器官であること〉と〈代表者であること〉とが対立するのである。彼はそれについて、「一方において教団に親しみ、その影響を受け取ること、また一方において教団を導こうと欲するところへ導くこと」と述べている<sup>20)</sup>。

上述の対立的要素が一人の説教者の役割のうちであり、それゆえ一つの説教において保持されなければならないとすれば、その二要素を説教において結びつけることが説教者の課題であり、したがってまた説教および説教論の課題にほかならないことになる。現実の説教の成否はこの〈結合〉にかかっている

る<sup>21)</sup>。

## Ⅱ 説教の内容——シュライエルマッハー における宗教的意識の問題

説教における対立と結合が内容的にどんなものであるかは、説教の内容である宗教的意識の理解にかんする問題である。このシュライエルマッハーにおける宗教的意識をどう理解するかという問題はけっして容易なものではない。割り切ったとらえ方ではその内容の幅も深さも見落されてしまうのである<sup>22)</sup>。しかしここでは視点を限定して、Der christliche Glaube に述べられた基本的概念をおもに Die praktische Theologie の論述と対照させて理解を試みるだけで満足しなければならない。

彼によれば、たんに〈宗教的意識〉といったときにも特殊な場合のほかは〈キリスト教の〉宗教的意識に限定される。それは自意識でありながら、そのうちに神関係の実在性を包み持つ。すなわちそれは「絶対依属感情」(das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl) であることによって「自己の存在と神の存在との一致」であり、また「自己の存在と神の存在との一致」であるために「絶対依属感情」でなければならない<sup>23)</sup>。この場合、「一つであること」は「共にあること」を止揚しない<sup>24)</sup>。だからそれは神との〈関係の実在性〉であることをやめない。

この点は、宗教的意識が神関係であるとともにキリスト関係でもあることによって、一そうははっきりしてくる<sup>25)</sup>。というよりはむしろ、宗教的意識が神関係であるのは、それがまず第一にキリスト関係であることによる。シュライエルマッハーの思考過程全体から見れば、そういえるようである。

キリストは、彼によれば「完全に歴史的な〈個体存在〉(Einzelwesen)」である<sup>26)</sup>。しかも同時に、あらゆる人間存在がそこへと導かれるべき「模範」(Vorbild) である。しかしキリストはたんなる模範ではなくて、彼自身のうちに創造力を保持しているので、むしろ「原像」(Urbild) とした方がよい<sup>27)</sup>。キリストが救済者であるのは、彼が〈原像〉であることによってである。すなわ

ち、救済者なるキリストの「固有の活動と決定的な価値とは、……信仰者たちの自意識において不可分に一致している」<sup>28)</sup>。というのは、彼が「信仰者たちを彼の神意識の効力のなかへ受け入れる」からである。この〈受け入れる行為〉が「彼の救いの活動」である<sup>29)</sup>。原像の創造力とはそんな意味である。

キリストの救いの活動、それゆえ原像としての創造力は、彼の自己伝達によって現実化する<sup>30)</sup>。「救済者の全活動は彼の自意識の〈言葉の手段による伝達〉の可能性によって制約されている。まさにこのしかたによってキリスト教はいつでもどこでももっぱら宣教により拡大されてきたのである」<sup>31)</sup>。

以上においてわれわれは、シュライエルマッハーの宗教的意識の概念において〈合一〉の契機が主要な位置を占めていることを確認できたと思う。その定式化を試みればだいたい次のようになるであろう。——説教において表示されるべき教団の宗教的意識は、〈原像なるキリストの自意識が彼の自己伝達によって教団の自意識のうちへ与えられ、教団の自意識がキリストの自意識によって包括される運動〉において成り立つ。この場合、キリストの自意識も教団の自意識もともに〈真の歴史性〉を持ち、それゆえともに〈完全な個体存在〉でありながら、包括・被包括の運動において合一する。

吟味を進めよう。まず第一に、〈合一のしかた〉をめぐる問題がある。合一すべきキリストと教団とはともに真の歴史性をそなえているといわれるが、合一することそのものにおいて非歴史的な要素が流れ込むのではないかと疑われるのである。たとえばキリストの歴史性が事実上否定されて〈理念〉となり、教団はその理念の〈歴史的自己実現〉であると見なすような〈合一〉の考え方ではないか、それとも逆に教団の歴史性が消滅して、一種の〈脱自〉において教団がキリストと〈合一〉することが考えられていないかどうか、という問題である。しかしシュライエルマッハーの説教および説教論をよく見れば、彼自身はそのどちらにも属さないことが確認できるであろう。たとえば、キリストの歴史性の把握にかんしては、彼は理論的にも実践的にも聖書テキストに徹底的に依存することによって、あやまるどころがない。それと関連して、彼は旧約聖書を〈キリストの歴史的記録ではない〉との理由で新約聖書と同列に扱ふこ

とを避けた<sup>32)</sup>。当否の問題はともかくとして、そのことがキリストの歴史性とのかかわりを確保しようとする彼の意図を明示することは間違いない。また一方、教団の歴史性の把握は、彼の理論および実践が教団を歴史的に形成する方向を堅持していること、そしてとくに彼の説教が教団の歴史的現実をとらえ、それを分析する鋭さとの確かさにかけては他に比類がないことから、十分に確かなものであったといわなければなるまい<sup>33)</sup>。

第二に問題になるのは、彼の考えた〈合一〉は内容において自然神学または神秘主義ではないかどうか、もしそうでないとすればことさらに〈合一〉として示されるものはなにか、という点である。

つまりこうである。彼のいう宗教的意識は上述のようにキリストと教団とのあいだの包括・被包括の運動において合一する。しかしそれにもかかわらず宗教的意識はそうした運動によって〈与えられる〉のではない。そしてまたその運動において宗教的意識は合一するが、それにもかかわらずその合一はそこではじめて〈成立する〉のではない。その意識は教団にはじめから与えられており、またその合一ははじめから存立しているのである。そこから問題が出てくる。宗教的意識が〈はじめから与えられている〉のであれば、〈キリストとのかかわり〉が決定的な意味を持たないのであるから、〈自然神学〉にほかならないのではないか。また教団とキリストとの自意識における合一が〈はじめから存立している〉のであれば、両者がそれぞれ歴史性を保ったままで〈出会う〉のではないから、一種の〈神秘主義〉と見なさざるを得ないのではないか<sup>34)</sup>。そういった疑問が弁証法神学の陣営、とくに K. バルトや E. ブルンナーから提出されたのである。

問題は〈キリストとのかかわり〉である。それについては、キリストの〈原像性〉の意味を再吟味しなければならない。教団の自意識は原像なるキリストの「増殖性」(Produktivität)によって成り立つ<sup>35)</sup>。キリストの自意識の〈原像としての増殖性〉という考え方は、キリストおよび彼の自意識の〈歴史性〉を看過したならば、ドイツ観念論とくにヘーゲルの意味における〈理念〉(Idee)と〈キリスト〉とを同一視しているのではないかと疑われるほどである<sup>36)</sup>。とにかく、キリストへのかかわりは決定的なのである。

自意識の内容との関連で〈合一〉の問題をもう少し掘り下げてみる。教団がキリストから与えられているものは〈神意識〉である。したがってキリストは「人間社会において展開されるすべての知識や技術および技能にたいして原像的であるのではない。」しかしキリストが与える神意識はそれらすべての「生活要因 (Lebensmomente) に刺戟を与え、それらを決定する」<sup>37)</sup> ところの、いわば根柢的原動力である。そうとすれば、教団とキリストとの自意識における合一は、教団が歴史現象としてのキリストの生涯と合一するものではないことがわかる。だからたとえば、いわゆる〈模倣〉ではあり得ないし、また教団が個体存在としてのキリストの意識と〈融合〉するのでもない。合一とは、キリストの生を動機づけ、決定しているところの〈神関係〉が、教団の生を動機づけ、決定する〈神関係〉として与えられているということである。「われわれは、神との交わりをただ救済者との〈生の交わり〉 (Lebensgemeinschaft) において持つ。」キリストが救済者であるのは、彼とわれわれとのあいだにこの〈生の交わり〉または〈生の連関〉 (Lebenszusammenhang) が存在するからである。「キリストとの現実の〈生の連関〉は、彼の〈働きかけ〉 (Einwirkung) にたいして生ける受容性が〈すでに〉存在していること、そして〈なおも〉存在していることと関連する」<sup>38)</sup>。

ここで問われるのは、教団の宗教的意識がそのように〈すでに与えられたもの〉であり、それゆえキリストの自意識との合一が〈すでに存在している〉にもかかわらず、それがなおも〈伝達される〉契機を含むのはなぜかということである。この点については、シュライエルマッハーの〈罪〉の理解が説明を与える。

それによれば、人間の生における「すべてのことがらが神意識と関連している」ことが「人間の始源的完全性」である<sup>39)</sup>。この始源的完全性の「乱れ」 (Störung) が〈罪〉である。いいかえれば、「神との交わり」が始源的完全性であり、逆に神にたいする「忌避」が罪である。だから〈始源的な神関係〉そのものは罪によって乱されているけれども、失われてしまったわけではない。むしろ「罪の状態はあらゆる領域において始源的完全性を前提とし、それによって制約されている。」<sup>40)</sup> どんな「不信心」 (Gottlosigkeit) も根柢には依然とし

て神意識が存続していることを理解しなければならない<sup>41)</sup>。

キリストの〈伝達〉は、それによって神との交わりが成立する意味において〈救い〉であるとされるが、それによって神意識・神関係がはじめて与えられるのではない。すでに与えられているものに〈生氣を与え〉、すでに存在している生の連関に〈教団の歴史的生において表示を与える〉のである。したがって、キリストの伝達は、キリストとの所与の合一の伝達にはかならない。それによって教団にもたらされるものは〈合一の事実〉そのものではなくて、所与の合一にたいする〈教団の正当なかかわり方〉である。

### III 説教の方法——表示・伝達の原理

説教における表示・伝達の原理にかんしてシュライエルマッハーが述べていることを定式化すると次のようになる。

(1) 説教は、教団の礼拝において聞き手が信仰者であることを前提として行なわれる<sup>42)</sup>。

(2) 説教は聖書テキストと教団の歴史的状況との両面に適合することを求められる<sup>43)</sup>。

(3) 説教における上記の両面での適合は、まず説教者自身のものとなり、続いて説教において表明されて教団のものとなる<sup>44)</sup>。

(4) 聖書への適合とは、説教者が聖書テキストに〈同化すること〉(Assimilation)、そして聖書テキストにおいて表明されている〈ことがら〉を説教者において〈再構成(追構成)すること〉(Nachkonstruktion)である<sup>45)</sup>。

(5) 教団の歴史的状況への適合は説教の〈テーマ〉においてあらわされる。そのテーマは教団の歴史的状況を構成するあらゆる分野から取り上げられてよい。歴史的状況のどんなことがらも説教のテーマから排除されることはない<sup>46)</sup>。

(6) 説教が聖書および教団の歴史的状況に適合する原理は、説教者がそれら両者と〈対話〉(Dialog)することである。説教の準備はこの対話を中心とする<sup>47)</sup>。

(7) 上に述べた適合は、説教において一つの全体性を形造るようにしなければ

ばならない。この全体性は〈楕円〉になぞらえることができる。楕円の周上のすべての点が〈二つの焦点〉との関連において成り立っているように、説教において述べられるすべてのことがらは聖書テキストと教団の歴史的状況から与えられるテーマとの二つに関連していなければならない<sup>48)</sup>。

上にあげた七項目を総括してシュライエルマッハーにおける説教の実践的原理の特徴を引き出せば、次の二点になるであろう。

(A) 説教における表示・伝達の原理は〈所与の合一の主体的把握〉にほかならぬところの〈同化・再構成〉である。

(B) 聖書テキストとテーマとにたいする説教の適合性は〈対話〉の原理によって得られる。

上記二点をわれわれ自身の視点からもう少し発展させてとらえなおして見る。

1. 説教の実践的原理が〈所与の合一の主体的把握〉であるということは、説教にとって本質的な課題はまず第一に〈客観的所与であるところのかの合一を発見すること〉である、ということの意味するであろう。〈合一〉の内容は神関係および神意識であったが、それを聞き手に再発見させるのである。したがって、もしも神関係・神意識をあらたに与えることがいわゆる〈伝道説教〉の意図であるとすれば、その意味での伝道説教は成立し得ない。いわゆる〈伝道〉を目的とする説教であっても、それはあくまで〈聞き手にすでに客観的に与えられている神関係・神意識〉を発見させるものでなければならない。

2. 神関係・神意識が客観的に与えられていることは、人間存在の歴史的状況を構成するあらゆる要素について発見されるべきものである。だから人間の個人的なあり方の問題だけでなく、社会的または政治的な問題もすべて、それにおいて神関係・神意識が指摘されるべき対象となる。説教はそれらすべての問題を取り扱ってよく、また取り扱わねばならない。しかしそのときにも説教は〈宗教的範疇〉を逸脱してはならない。すなわち説教は社会的・政治的なことがらを決定するのではなく、それらのことがらにおける神関係を指摘し、それらが神意識を排除する方向に走ろうとするのを防ぐのである<sup>49)</sup>。その成否

は、説教者が社会的・政治的なことがらの根柢に神関係・神意識の所在をどこまで洞察するかにかかってくるであろう。そしてまた教団のあり方がどれほどまで神関係・神意識を正当にとらえているかを批判的に問うことも、説教者の課題となるであろう。

3. 所与の合一の発見は、聖書テキストによって示される〈原像としてのキリスト〉への同化によらなければならない。歴史的個体存在としてのキリストにおいて起こったすべてのことは根柢に神関係・神意識を横たえているが、それとわれわれの歴史のあらゆる要素が根柢において持っているものが同一であることを発見するのである。その順序はあくまでも〈キリストの歴史からわれわれの歴史へ〉でなければならない。逆にわれわれの神関係・神意識をキリストの自意識のなかへ置き入れて、それをあたかもキリストの自意識であるかのごとく見なす誤りをおかしてはならない。われわれと聖書テキストとの同化は、キリストの原像の再構成以外のものであってはならない。

4. 説教における上記の発見および指摘は〈対話〉によって、すなわち説教者が一方では聖書テキスト、他方では教団と対話することによって遂行されるのであった。対話は〈問い〉と〈答え〉との相関である。説教者はまず聖書にたいして問い、聖書から答えられるが、それには同時に、聖書がキリストなる原像を提示することによって説教者自身を問うはたらきを含むであろう。同様に説教者は教団の問いにたいして聖書から得た答えを与えるが、そうすることによって教団のあり方を問うことにならざるを得ないであろう。そうした対話において説教者の占めるべき位置は、いわば「中間」(die Mitte)であるといわれる<sup>50)</sup>。しかしこの〈中間〉とは、説教者の位置を抽象的に図式化した表現である。それは具体的には、説教者が一方において聖書と同化し、他方において教団と同化する〈往還運動〉をあらわしたものである<sup>51)</sup>。それゆえ、説教者に課せられていることは、たんに概念的な対話の遂行ではなくて、むしろまず第一に説教者自身の具体的・現実的な生において〈聖書および教団とのあいだに生の連関を主体的に造り出すこと〉である。説教者自身がこの〈生の連関〉の現実性をとらえ、それを表明することが、〈説教の遂行〉にほかならないのである。

#### IV シュライエルマッハーの説教論の現代的意義

現代のプロテスタント神学におけるシュライエルマッハーの影響は広い範囲をおおっているが、その影響の深さも外見以上のものがある。説教論もその例外ではない。

現代神学の一時期においてシュライエルマッハーはきびしく攻撃され、いまでもその余韻は消え去らない。そのなかで彼の意義を認識して弁護と評価とをためらわなかったのは、P. ティリッヒであった<sup>52)</sup>。しかし、とくに彼の説教論の影響を重点的に見ていく場合には、R. ブルトマンおよび K. バルトを中心にすえた方がよいと思う。

主要な特徴だけに触れると、まずブルトマンは〈解釈学〉<sup>53)</sup>においてシュライエルマッハーの説教論の核心であった〈生の連関〉の概念を発展させた。彼の〈実存論的解釈〉の理論はシュライエルマッハーの延長線上にある。またバルトは説教の成立を〈キリストにおいてすでに与えられている事実をたんに受け取ること〉であるとする点で、あきらかにシュライエルマッハーの基本線の上に立っている。「教会の宣教が神の言葉であるために、すなわち教会において人間が現実に神の言葉を宣教するために、起こらねばならぬことはすでに起きている。」それゆえわれわれは神の言葉を宣教する「前提のために配慮する必要はない。……われわれはただ〈教会のすべてにかんしてイエス・キリストによりすでに成しとげられたこと〉が〈われわれのため〉でもあり、また〈われわれにかんすることがら〉でもあるとして、受け取るべきなのである。」<sup>54)</sup>これがとくに中期以降のバルト神学のいわば基調であることに注目せねばならない。

一方、シュライエルマッハーが受けた攻撃は主として現代神学が直面した歴史的状况からきたものであった。その一つは、第一次世界大戦を決定的契機としてキリスト教的文化全般への危機意識が生じたことであった。この危機意識は、世界と文化全般との根底に神関係の实在を考えたシュライエルマッハーの自然神学的傾向にたいする攻撃となった。もう一つは、当時ようやく一般化しはじめた無神論およびその宗教批判にたいする反発であった<sup>55)</sup>。たとえばフォ

イエルバッフは神信仰を本質的に人間の意識の所産として説明したが、それを否定するためには神の超越性を強調しないわけにはいかなかった。それと関連して、シュライエルマッハーが〈自意識における神と自己との一致存在〉を説いたことはどうしてもゆるせないと考えられたのである<sup>56)</sup>。

彼にたいする上記の批判は必ずしも見当違いではない。とりわけキリスト教的文化への彼の手ばなしの楽観主義は、当然批判されるべきものであったとわれわれも考える。しかし批判の行き過ぎから彼の神学全体を否定することは誤りであるし、否定しようとしてもできるものではない。むしろわれわれとしては、彼を積極的に再評価し、現代の問題をとらえなおす手がかりを彼から再発見することにつとめなければならない。

現代のプロテスタント神学において〈説教の本質〉は次の三通りの考え方にまとめることができそうである。

- (1) 説教は全救済史の想起をもたらす (W. Uhsadel)。
- (2) 説教とは新約聖書におけるキリストの宣教 (ケリュグマ) を語ることである (L. Fendt)。
- (3) 説教の実質である宣教は三一論を内容とし、その中核はキリスト論によって与えられる (O. Haendler)<sup>57)</sup>。

以上の三類型に共通する点は、第一に、シュライエルマッハー以来のプロテスタント神学の伝統の上に立ち、説教の聖書適合性と教団適合性とを求めたものであるということ、第二に、弁証法神学による批判を経過したものとして、自然神学的要素および宗教的意識の評価を排除または制限し、〈神の言葉〉の超越的性格をきわ立たせようとするということであろう。とくにこの第二の点は、〈超越的な神の言葉〉を宣べ伝えるべき説教は〈世界的現実からかけ離れた或る異質なもの〉をもたらさねばならないという主張に傾く。たとえば、第一類型における〈救済史〉は世界史から分離されて *historia sacra* となる。第二類型における〈ケリュグマ〉は聖書の言葉の質的分離をもたらす。第三類型の〈三一論・キリスト論〉の場合には特定教理の質的分離を主張する道をたどり始める。

こうして説教が〈それ自体において超越的な、世界的現実から質的に分離された意味で神の言葉〉を語ろうとする意図をもつにいたったことは、現代における説教の最も根本的な問題であろう。そうした意図のもとに行なわれた説教が現在にいたるまでどうにか受け入れられてきたのならば、聞き手の側に一定の条件がそなわっていた、すなわち〈超越的・分離的な神概念〉であるとか〈神と世界との質的相違の観念〉であるとかを受け入れ得るカテゴリーが所持されていたからであろう。それがいわゆる〈宗教的資質〉または〈宗教的アプリアリオリ〉にほかならないと考えられるのである。

たとえそのような説教が聞き手によって受容されたとしても、伝達された内容は超越や分離にかんする〈観念〉であるに過ぎない。超越や分離の〈事実〉そのものは伝達されることができない。現代神学においてその点にまさきき気づいた人々のなかに、K. バルトや R. ブルトマンも含まれる。バルトを例にとれば、〈超越的・分離的な神とわれわれとのかかわり〉を説教において成しとげることが不可能であるし、不必要でもある。というのは、それはすでにキリストにおいてわれわれに与えられているからである。

バルト等によるこの点の確認にもかかわらず、彼らの考え方による説教は、冒頭に述べた〈宗教的カテゴリーの普遍性の喪失〉による打撃をまぬがれないのではないか。そうとすれば、〈キリストにおいてわれわれにすでに与えられている事実〉のとらえ方に問題または不徹底さが残存するからであろう。バルトについていえば、〈キリストにおける所与を受け取ることが説教の本質である〉とする点まではよい。この〈キリストにおける所与〉がふたたび超越・分離のカテゴリーのもとに置き入れられることが問題なのである。彼によれば、〈キリストの出来事〉を構成するものは、超越を前提とした内在、分離を前提とした交わり、上を前提とした下である。キリストの出来事そのものは〈内在・交わり・下〉であっても、それらは〈超越・分離・上〉の観念を前提したものであって、この前提がキリストの出来事の理解に決定的な制約を加えるのである<sup>59)</sup>。われわれが問題にしなければならないのはこの〈前提〉である。

この問題性を脱却し止揚していく方向は、シュライエルマッハーの説教論によって暗示されていたのではないかと思う。われわれは彼の指摘の正しさを再評価しながら、彼の限界をはっきりと見きわめる必要があるであろう。

第一は、説教の本質的課題は、われわれにたいしてすでに与えられているところの〈キリストとわれわれとの生の連関〉を発見することである、という点である。この〈生の連関〉とは〈われわれの生がキリストの生とのかかわりにおいて成り立っている事実〉すなわち〈生きる事実そのものが共同的・連帯的であり、それゆえ生の全体性を目ざすものである〉ことを意味する。この意味での〈生の連関〉はどんなことがあっても〈主観的に個人的意識〉に限定されるべきものではない。この点においてシュライエルマッハーは必ずしも明確でないのである。われわれの課題は、〈客観的所与〉であるところの〈生の連関〉をどうとらえ、どう意識化していくのかということである。

第二は、上述の生の連関の〈普遍性〉を確認することである。生の連関は〈教団の存在を形造るあらゆる歴史的要素〉において発見されなければならない。シュライエルマッハーはこの普遍性を〈宗教的アプリオリ〉の普遍性において見ようとした。われわれはそれをラディカルに〈われわれとキリストとの生の連関の普遍性〉それゆえ〈あらゆる人間存在のあらゆる存在領域がキリストとの生の連関において成り立っていること〉において見なければならない。説教はそうした生の連関の事実を指摘し発見させると同時に、その事実を隠蔽または歪曲するものを批判し、廃棄することにつとめなければならないのである。

## 注

- 1) D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von E. Bethge (1955), 178ff.
- 2) このことは P. Tillich, *The Shaking of the Foundations* (1949) の序文においても指摘されている。それによれば、「現在キリスト教の使信が宣布されねばならぬ場の全般的状況」は、「伝統的な聖書的用語による説教がなんの意味も持たない」ような人々に向かって語らねばならない、ということである。
- 3) A. Niebergall, *Die Geschichte der chrirtlidhen Predigt*, in: *Leiturgia*, hrsg. von K. F. Müller und W. Blankenburg, Bd. II (1955), 317. なお彼によればシュライエルマッハーの偉大さは「この説教の危機を認識したこと、そしてそれにたいして可能と見える手段をもって対抗しようと試みたこと」にある。

- 4) この状況の変化を反映したの目立つのは K. バルトのシュライエルマッハーにたいする態度の微妙な変化である。比較的初期（正確には宗教社会主義から転向した後）のバルトは、たとえば彼の論文 Schleiermacher, in: Die Theologie und die Kirche (1928) において E. ブルンナーと共同して彼を攻撃する意図を示していた。しかし Die protestantische Theologie im 19. Jh. (1947) あたりから彼を再評価する態度を見せはじめ、K. D. IV/1 (1953), IV/3 (1959—60) 等においてはそれが一そう積極的なものになった。その内容については後に述べる。
- 5) Vgl. L. Fendt, Grundriss der Praktischen Theologie I (1949<sup>2</sup>), 124f.; O. Haendler, Grundriss der Praktischen Theologie (1957), 261f.
- 6) Schleiermachers sämtliche Werke II. Predigten 1. (1834), Vorrede 6f. <教団>と<教会>の違いについては後に検討する。
- 7) 彼の主題説教は、まず主題を設け、それに説明を加えてから、聖書テキストをあげ、その講解を試みる、という形式を取っている。
- 8) Vgl. Schleiermachers sämtliche Werke I. Theologie 13. Praktische Theologie (以下 P. Th. と略す), 77. 232.; Ders., Kurze Darstellung des theologischen Studiums (以下 K. Dars. と略す) (1830<sup>2</sup>), §285.
- 9) P. Th., 75ff.
- 10) A. a. O., 75.
- 11) A. a. O., 208f.
- 12) K. Dars., §279f. また P. Th., 216 には「宗教的自意識を生気づけること、すなわち教化」とある。
- 13) K. Dars., §280.
- 14) Vgl. P. Th., 204f. 三一論を構成する個々の要素は直接的自意識において受けとめるものであるから当然説教の内容となるが、それらを反省的思考によって組織化した三一論は説教の内容となり得ない、というのがその意味である。
- 15) Ders., Der christliche Glaube (以下 Gl. と略す) (1830—31<sup>2</sup>), §4,4 において、「絶対依属感情」の「言語的表現」を構成するものとして「表象」(Vorstellung) のことが述べられている。それと、ここでいわれる「思想となった……」とは同じことがらを指すものと考えられる。
- 16) Vgl. P. Th., 222.
- 17) A. a. O., 203f.
- 18) シュライエルマッハーの用語において、<教会>には制度的・包括的意味、<教団>には個別的な集会の意味が含まれていることが多い。しかしその使いわけはそれほど厳格ではない。
- 19) K. Barth, Homiletik (1966), 10 においては、こここのところを der Prediger als Organ der Kirche および der Prediger als Organ der Gemeinde の区別として割り切っているが、それによって説教者自身の役割における対立が把握されてい

る限り、そう表現してもよいと思う。

- 20) P. Th., 212.
- 21) Vgl. a. a. O., 217. 222.
- 22) シュライエルマッハーの思想にかんする私の理解は拙著「宗教論(上)」(三和書房)のシュライエルマッハーの項に概略を示しておいたので参照されたい。
- 23) Vgl. Gl., §32.
- 24) A. a. O., §32, 2:「絶対的に依属していることは、神とわれわれとが自意識においてともあることができるための唯一のしかたである。」
- 25) Vgl. a. a. O., §32, 3.
- 26) A. a. O., §93. さらにそれは「現実の」そして「真の」歴史性であるともいわれる (§93, 3)。
- 27) A. a. O., §93, 2.
- 28) A. a. O., §92.
- 29) A. a. O., §100.
- 30) Vgl. a. a. O., §88.
- 31) A. a. O., §15, 2.
- 32) P. Th., 238.
- 33) たとえば彼の説教の著しい特色の一つは<政治的>色彩の濃厚さである (Vgl. A. Niebergall, a. a. O., 320)。彼は説教において<保険制度、慈善としてでなく正義としての社会保障、労働時間の短縮>の呼びかけさえも行なった (Vgl. K. Barth, Schleiermacher, 186)。
- 34) ブルンナーはシュライエルマッハーの宗教理解は本質的に「根底にたいする仲介なしの関係」を説く一種の神秘主義であり、「キリスト啓示」とはかかわりのないものであるとする。Religionsphilosophie evangelischer Theologie (1927), 19 Vgl. ders., Die Mystik und das Wort (1924), 49ff.
- 35) Gl., §93, 2.
- 36) シュライエルマッハーとドイツ観念論との関連についてはここで論じるわけにいかないが、多くの点で彼はドイツ観念論の影響を受けながら決定的な点でそれを否定しようとしたところに彼の位置の重要性があるということだけを指摘しておく。概略は拙著「宗教論(上)」のシュライエルマッハーの項と同書(下)のフォイエルバッハの項とを比較参照されたい。
- 37) Gl., §93, 2.
- 38) A. a. O., §91.
- 39) A. a. O., §61, 1.
- 40) A. a. O., §63 および §68.
- 41) A. a. O., §33, 2f.
- 42) P. Th., 213 によれば、説教の本質である宗教的意識の伝達は「聞き手がそれを理

解する性向を持っている領域において行なわれる。」さらに前出の註6) 参照。

- 43) P. Th., 232f.
- 44) A. a. O., 217f.
- 45) A. a. O., 235.
- 46) A. a. O., 204ff.
- 47) A. a. O., 248.
- 48) A. a. O., 233f.
- 49) A. a. O., 211: 「国家はこのこと（聖職者が政治に関与すること）を禁じることはできない。というのは聖職者は政治的なことがらを決定するのではなく、ただ政治を宗教的に把握するだけであるからである。もし聖職者の意図が、政治的運動から非宗教的性格を取り去り、市民的関心が宗教的なものとなるための方法を示すことに向けられているのであれば、彼の談話はつねに宗教的なもの（説教）である。」
- 50) シュライエルマッハー自身はこの点を、説教におけるテキストとテーマとにたいするかわり方は<中間>に位置しなければならない、と述べた (a. a. O., 233)。
- 51) 聖書との同化についてはすでに指摘したが、教団との同化についてはたとえば「聖職者は彼の教団のなかにおいて、また彼の教団とともに生きる」、そしてまた「教団の状態が彼自身の状態となるように、そのなかに身を置かねばならない」といわれる (a. a. O., 240)。
- 52) ティリッヒのことは本文において取り上げないので、ここでも勝手に触れておく。彼の *Autobiographical Reflections* (in: *The Theology of Paul Tillich*, ed. by C. W. Kegley and R. W. Bretall) (1964) によれば、彼がシュライエルマッハーに共感を覚えたのは R. Otto, *Das Heilige* (1917) との関連からのものである (6頁)。シュライエルマッハー等にたいして敵意を示す<新正統主義神学のラディカルな結果>には、彼は1925年頃にはじめて出あった (14頁)。しかしその種の問題をめぐる K. バルト等との対決はすでに *Theologische Blätter*, 2. Jg. (1923) における論争によって行なわれている (彼らの論争の部分は *Anfänge der dialektischen Theologie*, hrg. von J. Moltmann, Teil I (1962) に収められている。) そのなかで彼はシュライエルマッハーおよびヘーゲルの支持を明確に打ち出したのである (*Antwort an Karl Barth*, in: a. a. O., 299)。その意図は、バルトの行き方では世俗領域と神聖領域との二元論となり、その結果「一方では文化的生全体の世俗化と空虚化、また一方では宗教的生の幼稚化」に陥ることがあきらかである、それにたいしてむしろ「充実した神律的なものによって世俗的自律を克服する試み」をいつもあらたにくり返すことこそが宗教改革ほんらいの精神である、ということであった。シュライエルマッハーはその線上に立っているのである。
- 53) *Das Problem der Hermeneutik* (1950), in: *Glauben und Verstehen II* (1958\*).
- 54) K. D. I/2 (1938), 837.

- 55) Vgl. R. R. Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion* (1964), 178ff.; H. Stephan/M. Schmidt, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie* (1960<sup>2</sup>), 323f.
- 56) たとえば K. Barth, *K. D. I/1* (1932), 132. 220.
- 57) それぞれ (1) W. Uhsadel, *Die Gottesdienstliche Predigt* (1963), 55; (2) L. Fendt, *Homiletik* (1949), 21f.; ders., *Grundriss der Praktischen Theologie I* (1949), 66f.; Vgl. W. Trillhaas, *Evangelische Predigtlehre* (1964), 18ff.; (3) O. Haendler, *Grundriss der Praktischen Theologie* (1957), 203f. 244 を参照。
- 58) バルトのキリスト論は〈両性論〉、〈三つの職務〉等の伝統的な定式にしたがった、いわゆる〈上から下へ〉のキリスト論である。しかしそのことをここで問題にするのではない。たとえ彼が両性論にしたがってイエス・キリストの神性と人間性との区別を考えたとしても、区別することそのものが意図ではなく、むしろ両性が一致する出来事をとらえることがほんらいの意図である限りでは、取り立てて問題にするほどの必要はないのである。しかし、そうした彼の意図を〈超越・分離・上〉の観念的前提が制約することを見落とすことはできない。たとえば〈キリストの人間性〉(die *humanitas Christi*)は〈啓示の形態〉であって、それそのものが啓示であるわけではない。啓示内容である〈神性〉は形態である人間性にたいしてたえず自由である。神性から人間性への連続性はあるが、人間性から神性への連続性は存在しない(K. D. I/1, 339ff)。それゆえ、イエス・キリストの出来事は〈歴史的〉(geschichtlich)ではあるが、だからといって歴史的に確定されるべきものではない。いわゆる〈史的イエス〉は啓示とは考えられないのである(a. a. O., 343f)。以上のようなことがらをバルトがたんにイエス・キリストの出来事の〈認識内容〉にかんする説明として述べるだけならば、われわれが問題にしようとしている点には抵触しない。しかしそうではなくて彼は〈上から下へ〉の図式を〈認識のしかた〉にもあてはめようとする。説明のしかたが適切であるかどうかではなく、認識そのものが成立するかしないかの問題に関連してくるから重要なのである。彼の場合には、〈神性から人間性への連続性〉はどんなことがあっても〈人間性から神性へ〉と対応しないし、相関もしない。純粹に〈上から下へ〉の一方的なものではなければならないのである。したがって、〈所与のキリストの出来事から〉出発するといいいながら、その〈所与の出来事〉そのものが〈上から〉であり、それをわれわれが今ここでとらえるのも〈上から〉である。この〈上から下へ〉が〈そのとき・そこで〉と同じく〈今ここで〉与えられる出来事が説教の奇跡にほかならない。この〈上から〉ということがわかっていなければキリストの出来事は理解されないし、説教も理解されない。