

アルトハウスの立場について

——ルター理解の一問題——

今 井 晋

問題提起の最初の資料は、アルトハウスの論文 *Die Gestalt dieser Welt und die Sünde 1931* (P. Althaus, Theologische Aufsätze II 所収) であつて、彼はここで死と歴史に関する独自の理解を、聖書とルターにもとずきつつ、自己の立場として主張している。これをもつて彼の思惟方法の特異性を知る一応の手がかりとしたい。この論文における彼の主張の要旨は大凡次の如くである。

まず、問題に関する既往の神学の思惟方法が二つの類型に大別される。

Ⅰ 罪中心的 (hamartiozentrisch) と称される——従来殆んど神学に支配的な——立場

人間の罪と死の間の宗教的関連性に対する確信は、本来聖書の基本的思想の一つである。「罪の支払う報酬は死である」として、死が罪から理解され、罪によつてこの世界に運命づけられたと解されるならば、死が未だ運

命づけられない即ち、罪以前の「原初状態」(Urstand)が当然考えられる。かくしてUrstandの觀念は、人間のGeschaffenseinと人間のSindenseinとの間に明白な一線を劃して、Sindenseinを罪責ある頹落(Fall)として把握することを確立する。神の根源的創造は死を知らなかった。ところが神の創造を本質的に改変する如き人類の頹落によって、神の「はなはだ良き」創造(„sehr gute“ Schöpfung)が死や鬭争や苦悩にみちた、我々の世界となりはてたとする。この理論は死とともに、またこれに規定される人間の歴史の実存、従って歴史の現実一般をも、同様に墮罪から演繹するのである。要するに、死と歴史(死や鬭争の支配する世界)は人間の墮罪によって「完全状態」(Vollstand)たるUrstandから遮断されて現出したとされる。

アルトハウスは、この立場の例としてK・ハイム、O・ピーパー、K・バルトなどをあげる。ハイムは「經驗界の根本性格は、あるべからざるEtwas」であることを強調し、これを人間の根源的頹落(Urfall)へと還元し、ピーパーも世界とそのうちなる我々の現存在を、根源的創造の劣悪化(Deteriorierung)とみている。

叙上の立場にもとずけば、歴史は神の根源的意志ではなく、人類の罪によって変化せる神の意志となり、歴史はまた決断的生として人間の運命に決定的意味をもつけけれども、歴史を通しては新しき何ものも生じない。歴史に終末をあたえる「最終のもの」(Die letzten Dinge)は、人類がそこから歴史へと頹落した、「最初のもの」(Die ersten Dinge)の回復に過ぎない。神の国は、創造のときのパラダイスに対応し、「救贖」(Erlösung)は「回復」(Restitution)を意味する。歴史はあくまで、あとになって介入してきたものに過ぎず、本来あるべきものではなく消極的に把握されねばならない。歴史のうちにあつて、我々の召される救済は歴史からの、また歴史以前にありしものへの救済となる。

(1) ロマ書五・六章参照

(2) K. Heim, Leitfadens der Dogmatik 3 Aufl. S. 28f.

O. Piper, Die Grundlagen der evangelischen Ethik I. S. 133ff. S. 161

K. Barth, Römerbrief 2 Aufl. S. 234f.

II 観念論的 (idealistisch) と称される先述の立場に極めて対照的な立場

観念論及びこれによって規定された神学では、歴史とは神の根源的創造からの類落ではなく、創造の本来的意味であり、神の根源的意志に属する。die letzten Dinge は die ersten Dinge の回復以上のもの (mehr als Wiederherstellung) である。Urstand とは完成した、決定的なものを意味せず、却って原初的な、暫定的なものである。従って Urstand は当然歴史を期待する。

歴史は暫定的なものから決定的なもの、die ersten Dinge から die letzten Dinge が生ずるための条件である。歴史は Urstand の類落として、あとになって偶然的に介入してきたものではなく、Urstand の意味の充実、また完成にむかう成長の過程であり、歴史によって未だ存在せざりしものが新に創造される。かくして観念論的歴史観は、歴史の目的論的必然性に貫かれる故にそれはまた類落 (Fall) をも必然的と解する。何故ならここでも立場と同様に、歴史と悪の現実との不可分離の関連性をみているからである。ただ両者はこの関連を逆の方向に規定する。観念論では、歴史を罪から理解せず、罪を歴史から理解する。歴史は Fall の必然的結果ではなく、Fall が歴史の必然的条件である。Fall のために歴史が介入してくるのではなく、歴史のために Fall が介入して来る。

かかる把握が全体として信仰の歴史観に著しく背馳することは言をまたない。それが罪を *Geschehen* のロムスのなかに組入れてしまう点でも明らかであり、キリスト的罪惡観は、*Supralapsarisch* な発展論・必然論 (*Entwicklungs- und Notwendigkeitslehre*) とは全く相容れない。従って我々がⅠの立場 Ⅱの立場の二者択一を迫られるだけなら決断は勿論容易であろう。しかし我々が常に、この二つの立場のうちの一つに決断せねばならぬかどうかが今や問題となる。観念論的立場が、それとしては受け入れ難いことは明らかであるとしても、他の立場の *Anti-Idealismus* をもってそのまま真理性の証左と認めることは出来ない。むしろ却って観念論的な立場のうちには罪中心主義の立場の看過する真理契機が見出されはしないか。

罪中心主義の歴史観に対する疑問と批判は既往にも時として見出され、H・W・シュミットの如きは「ひとはキリストにおいて、ただ罪によって失われた創造的秩序の回復者、還元者をのみ考える、……ひとはなにもものよっても誘発されていない神の手段について語ることを忘れている。ひとは神の行為を、歴史の宿命的破壊を除くとする反動的行為として記述する。神の行為は追補という形に押しこめられてしまう。神学体系は回復という図式に従って形成される。救済は随罪に対する相関的観念となる」「キリストは単に大いなる転回期の歴史のためにあるのではない。かれは単に罪からの救済者、罪責ある者の贖い主であるのではない。かれはなおそれ以上のものである。かれは創造の完成者である。」と主張し、さらに *Urstand* とは「栄光と完全の状態」(*Status gloriae et perfectionis*) を意味せず、元々そこを出るべく命ぜられた「旅の状態」(*Status viatoris*) を意味するとし、また *die letzten Dinge* の「いまだない」(*Noch=nicht*) を *die ersten Dinge* の「もはやなく」(*Nicht=mehr*) と一義的に同一視するのは誤りであるとしている。⁽⁶⁷⁾ アルトハウス自身も、歴史とその法則とを人類の墮落から導出する誤謬を

既往におかしたことを告白し、彼は自ら歴史に關する神学、争闘と苦悩に關する神学を、その際觀念論的立場に墮することなきようとして罪中心的立場の図式から解放しようとする試みる。

(1) ヘルマンヌスな G. Thomaeus, J. A. Dorners, H. W. Schmidt なる者らによる。 (vgl. P. Althaus, Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik 1914, S. 175)

(2) H. W. Schmidt, Die Christusfrage—Beitrag zu einer christlichen Geschichtsphilosophie 1929, S. 1ff. S. 20

(3) H. W. Schmidt, Die ersten und die letzte Dinge, im Jahrbuch der Theolog. Schule Bethel 1930, S. 191ff. S. 197, S. 229

(4) P. Althaus, Theologische Aufsätze I, S. 68

P. Althaus, Staatsgedanke und Reich Gottes 1931, S. 101ff.

Ⅲ ヘルマンヌスの試み——hamartiozentrisch な立場によつては無視されがちな、しかも、それに対照的な idealistisch な立場に含まれるモティーフを、ここに生かし直そうとする云々は第三の立場の主張。しかも聖書とルターを根拠として。

一体、死と歴史の世界が罪の報いであるという認識から、この世界が罪によつて規定された、神の根源的創造の改変であるという命題をたてるのが許されるであろうか。我々の死の世界は Fall の世界として死の世界であると語ることが、死の世界を十分究めつくした理解であろうか。

信仰がつねに根源的、神関係として成立する限り、それは自己自身に依つて生きる可能性と、この見ゆる世界に依つて生きる可能性とに二重の Nein を投げつけるところにおいて、はじめて現実となる。神への従順は irdisch なものの放棄として始めて表わされるが故に、信仰の世界として、世界は死の世界である。そこでは信仰と死が

不可分となつてゐる。神は歴史、死の世界を、そのあるがままに望みたもうたのではないか。歴史は單純に罪からのみではなく、信仰からも理解さるべきである。

しかしここに歴史の、罪による理解と、信仰による理解は一つに歸するといふ駁論が生ずる。即ち「我々の世界が信仰の世界として死の世界である」という命題が正当であり得るものならば、「それは罪の世界として信仰の世界なのである」と直ちに附言されねばならない。人間の墮罪の故に、神は人間を信仰の下に閉じこめたのであるといふ。

さて、我々は人間について罪人という前提にたつてのみ語り得ることは否めない。 *supralapsarisch* な神学というものは本来あり得ない。しかしこれをもって、人間に関しては罪人であること、また人間に対する神の全關係は罪によって始めて基礎づけられたものとして成立し得ること以外に何一つ語り得ないとは神学が久しくくり返した誤解である。神学の語る人間が、つねに罪ある人間であるといふ正当な認識から、神学は人間の罪あることをのみ扱うものであり、人間の実存はそこからのみ理解され得るし、理解するを許されるという無造作な飛躍は許されない。かかる神学はルターを顧みるべきである。

「ルターは、神と人間との交わりの唯一可能な道たる義認の無制約的妥当性を、人間の免かれ得ざる罪性をもつて、ただ単にまたそれをもつて始めて基礎づけたのではなく、すでに神の神たること (Gottes Götsein) 人間の人間たること (Menschen Menschsein) をもつて基礎づけたのである。「義認關係」すなわち、神の無条件な *Geben* と人間の無条件な神よりの *Empfangen* は、人間が永遠に他の方法をもつては、神との交わりに到り得ざる一人の罪人であるが故に始めて妥当するのではなく、すでに罪人が一人の人間であるが故に妥当するのである。創造

者たる神は、恩恵と信仰とによるの他、人間と交渉することを望み給わ⁽¹⁾ない。信仰の道は罪のために中間に入ってきたのではなく、それは神の根源的意志、神の創造秩序に相応している。それ故に信仰は、ルターに從えば、初状態に屬し、墮罪によって規定された世界に始めて屬するものではない。……神が信仰をのみぞみたもうのは、神が神であろうと欲し、人間が人間としてとどまるべきであるが故であつて、まづ人間が罪人であるから始めてそうなるのではない。ルターはそれ故に近代の罪中心の神学よりも、その神学的思惟においてすぐれて豊かなやかなものである。」(傍点筆者)

かくしてルターは、近代の罪中心の神学よりも遙かに筋が正しいとされねばならない。それは聖書を根拠とすることが出来る。イエスの死の必然性を証左とすれば足りる。イエスの信仰の必然性は個人的罪の現実と關係しない。イエスは罪からの救済者たらんがために我々の現存在の形をとられたが故に、信仰せねばならなかつたという思想をもつて、新約聖書におけるイエスの信仰の必然性の十分にして完全な説明とすることは出来ない。新約聖書の中には、他に異なつた理解が見出されるからである。

たとえばピリピ書(第二章)のパウロは、他の箇所においての如く、罪と死からの救済の業をもつて、イエスの卑賤(Erniedrigung)と死を基礎づけるのではなく、イエスを十字架の死に至るまでの従順において一切の主たらしめんとし給う神の意志に根拠づける。ピリピ書は、それ故に子の受肉と死の道を、罪中心的に理解せず神中心的に理解している。

またヨハネ伝に從えば、イエスはまず第一に、神のために死に給う。イエスの死は神への愛の啓示とされ(一〇ノ一八・二三ノ三一・三四ノ三一)、死が罪からのみでなく子の神關係からも考られている。神に対する犠牲

の小羊の死である。⁽²⁾

へブル書においても、神はキリストをして苦難により大祭司たることを「全う」(vollenden)せしめられた。(二ノ一〇・七ノ二六)。そして神は、イエスが苦難において、また苦難を通して「従順を学んだ」(五ノ八)こと、即ち童の如き従順から完成せる従順への道を修了したことに、この「完成」(Vollendung)を見給う。へブル書のこれらの箇所は、明かに歴史を単に「決断」(Entscheidung)の場としてのみではなく、神の望み給う「発展」(Entwicklung)の前提とみている。歴史は神の創造、また完成の手段であり、そこに新しきものが生成すべきである。それは単に罪と従順の対立のみでなく、従順から従順への道を問題としており、罪中心の神学には欠ける点である。

要するに新約聖書において、苦難と死をとおるイエスの道は、直接的にも間接的にも、人間の罪からのみ理解されるのではなく、イエスの神関係からも理解される。それ故、人間中心のもしくは罪中心ののではなく、神中心である。その苦難の故に生起した、子の高く上げられ給いしこと(ピリピ書二章)は、かれの歴史以前の地位の回復ではなく、それ以上の地位の高まりを意味する。かれの地上の歴史は回復的救済に奉仕するのみでなく、同時にそれ以上に神の創造に奉仕する。

従って死と歴史が人間の罪に対する反動として、罪人としての我々にのみ関わるのか、あるいはむしろ、我々が罪人でなく既に人間であり、根源的・神関係にたつ限りの我々にも関係するのではないかと問わらるべきである。我々は決断的生としての歴史の現実を神の愛から理解すべきである。神は我々を人格として交りに召し給うことにおいて愛である。神は神に対する決断の可能性を与えることによって、我々を人格として召している。即ち、

神は我々の自由なる肯定と献身を望むが故に、我々を決断と死の世界のうちにおく。神への愛は従って、神のための犠牲として、神以外の凡ゆる現実的なもの、死における奉獻・放棄として現実となるべきである。

しかし我々は、神が信仰の自由なる献身を得がために我々の歴史を必要とし給うたなどという必然性の理論をたてる思弁的越権をおかすものではない。この点、観念論と異り神に対する歴史の必然性を主張するのではなく、歴史の現実性の意味をのみ解するのであって、ひとがその意味を罪に対する反動においてのみ見出そうとするなら駁論するにとどまる。

聖書に従って、「死」は次の如く正当に理解されるべきであろう。(1)罪の報いとしての死(ロマ書五ノ一二・六ノ二三)(2)義とされしものとしても、なおそれであることを止めない古きアダムを廃棄し、新しき人を自由のうちへ導くところの救贖への入口としての死(ロマ書八ノ二三)以上の両観点は神が我々を死において滅し、且つ死において救うという、云わば罪関係における死の理解であるが尚真理の全体をおおうものではない。従って、(3)パウロ——叙上の二つの死の理解をロマ書に明かにしたその同じパウロが、自己の死を他の箇所(ピリピ書二ノ一七、テモテ後書四ノ六)では、犠牲の際に供物として注ぐ血になぞらえていることに注目すべきである。これは神と人間の根源的関係に属する。なぜなら人間がその生命を、神に犠牲として献げることにおいて、神は神であり、人間は人間であるから。人間が自己を神に全く献げ得るのは、ただ人間が神のために死ぬこと³によってのみである。死はここでは、神が人間に完全なる神奉仕の余地を与え給うたことを意味する。実に人間が神のために死ぬことをゆるされるのは神の愛である。我々は罪関係において死ぬのみならず、神のために死ぬものである。ひととは罪人の死の現実において、これらの諸関係は相互に分たるべきではない、即ち神奉仕の犠牲のみであ

つて、同時に罪の審きと罪からの解放であり得ないような人間の死があるであろかと駁するでもあろう。しかし現実における諸関係の不可分離のからみあいも、それを相互に区別することを妨げない。イエスの死の現実が我々をそこへと導く。死が(3)の観点の下でも理解さるべきことを、従って死に関する罪中心の神学の訂正を要求するのみである。

アルトハウスは、しかし乍ら、死に関して最後に注目すべき附言をのこしている。「神が歴史を通して死へと召し給うこと、我々が相互のため、また民族や祖国のために死ぬことをゆるされていること、またキリストのために死ぬことをゆるされていることなどは神の愛である。死に召される際、全く神を考えぬ人々も、この神の愛の息吹を感じ、祖国のための死を快しと云い得るものは、神の愛について知らなかったとしても神の愛のいくばくかを、その人間的召命において味あうものである。」

以上死について妥当したことは、死の世界としてのこの世の形態にも妥当する。我々はこの世界の構造のうち、我々を信仰に召し、またそこで自らとの交わりを与えるべく応答的愛の決断の前に我々を立たしめ給う創造者の愛を把え得る。死・闘争など諸制約を伴った歴史は神の根源的意志であり、あとで間に入りこんだものでなく、歴史も神の「甚だ良き」創造である。ただ罪の現実のみが、我々の現在の実存から *Urstand* を分つように強いる。ただ罪のみであつて、死をも含めてこの世界の構造はそのように強くない。救済についても単純に *Urstand* の回復として語り得ない。我々にとって歴史は救贖を斉す意義をもつのみならず神の創造の手段でもあり、歴史において問題となるのは、*Entscheidung* のみでなく *Entwicklung* でもある。

以上をもって死と歴史の観念論的理解に含まれる真理契機を価値づけ得た。しかも聖書に良心の責めを感じる

必要なくして。神奉仕の無比の機会としての死の理解に「觀念論の介入」という疑いがかかるなら、聖書も觀念論的方向を含むというの他はない。死と歴史の神学はパウロにあっては、しばしば多くの教義学における如く、「單線的」(enlinig)ではない。

誤解を防ぐため更に念を押したい。ここで歴史を単に罪から理解する一面的理論の代りに、歴史を純粹に信仰から、即ち根源的神関係から理解すると同様に一面的な他の理論をたてようとすのではない。むしろ、死と歴史を罪に属せしめることは十分なる評価のうちにある。しかし歴史は墮罪からの光のうちのみあるのではなく、複数の光のうちにある。即ち死とこの世の形態一般は上述の如く、つねに三重の光の下にたっている。(1)罪に臨む神の怒りから(2)神の恩恵による救贖から(3)被造物に対する神の根源的な愛から——最後であっても本質上は第一——の三条の光が一つとなって死と歴史の神学は全うされる。しかもこれらの三契織は各々同権であって、死を罪からのみ理解すべきでないと同様、罪人としての実存を全く度外視して死を考えることもゆるされない。我々が呪われし世界について語るときにも、その同じ世界が同時に神の基だよき創造であることを考えずに語ることも出来ない。神学は現在の世界とそのうちにある我々の実存を、神と我々の歴史から、そのあらゆる関係に従って解釈することであって、形而上学的な説明を思弁的に試みることは出来ないし、試みるべきでもない。

(1) vgl. P. Althaus, Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers 1931, S. 11~15 同論文の十一頁以下

のルターのテクストの引証は紙幅の関係上、割愛を余儀なくされた。

(2) vgl. Schlatter, Die Theologie des N. T. II S. 121

(3) vgl. Schlatter, Jesu Gottheit und das Kreuz 1913, 2 Aufl. S. 59f.

一

すぐれたルターの理解者アルトハウスの立場の主張は、既述の論文後も愈々明確となり、かれの好著 “Paulus und Luther über den Menschen” — 1938, 1951 においては「ルターにおける *sola gratia, sola fide* は、かれが罪人にあらざりし人間を知らないとしても、究極するところ罪の現実に、従って人間の必要 (Bedürfnis) に基礎づけられているのではなくて、神の神たることと人間の人間たることに基礎づけられていて、その意味で *theozentrisch* であり、*hamariozentrisch* ではない」(S. 29) として、また同書の附論 “Der Herr ist es, der mich richtet” — 1937 は、コリント第一書四章四節の釈義であるが、「我々は宗教改革を通して、信仰による恩恵のみからの義認を常に、苛責せられる良心』(das böse Gewissen) の危機からの救いとしてのみ教えるように習慣づけられてきた。しかも、かかることが義認の宣べ伝え方の唯一の途であり全体であるとされるならそれは大いに疑問である……、即ち *sola gratia* は我々が罪人であるが故にのみ、又その故に始めて妥当するのではなく、我々が人間であり神が神であり創造者、主であるが故に妥当する。我々が恩恵のみからの義認の必然性を罪をもってのみ基礎づけるなら、それは誤った人間中心主義 (*anthropozentrisch*) であり、罪中心主義 (*hamariozentrisch*) となり、*sola gratia, sola fide* の独占的妥当性に対する決定的根拠即ち、創造者であり、主である神の現実を暗くする。苛責せられた良心をもつてのみならず、責めなき良心をもつてもひとは恩恵のみによって生きる。恩恵は必しも罪に関係しない。「功なくして与えられる恩恵」 (*unverdiente Gnade*) と「罪の赦し」 (*Vergebung*) とは別物である」と宗

教的改革以来同一視されてきた義認と罪の赦しを二つのものとさえ極言している。最後にかれの神学スンマ、*Die christliche Wahrheit—Lehrbuch der Dogmatik*” —1 Aufl. 1947 3 Aufl. 1952 の「義認」の項 (S. 605) においては、⁽²⁾我々罪人は義認を、罪人の義認という逆説としてより他には知らない。 *sola fide* は全く罪人としての我々の状態に関係している故に、とかく罪によって制約され、罪の故に妥当し、罪への顧慮から必要となった窮余の途として現れ易い。しかしもしそうであるなら誤れる推論であって、信仰のみによる義認の妥当性の縮小化、相対化、間接化を意味するであろう。 *sola fide* は単に罪人にとっての神の前に生きる唯一の可能性ではなく、罪以前においても成立する神と人との間の唯一可能なる秩序である。従って神の前なる実存の問題を *sola fide* 以外で即ち自己義認や善行という道德主義的方法で解決しようとする試みは、罪のために見込みがないだけでなく、罪を度外視しても、神の神たることと人間の人間たることを見損っている。従って自己聖化の試みは、罪のためま⁽³⁾ず無駄であるのではなく、それ自体が人間の被造物たること (*Geschöpfsein*) と神の創造者たること (*Schöpferium*) に対する叛逆である。信仰義認は罪の事実から罪中心的 (*namartiozentrisch*) に理解せねばならないのみでなく、同時に神中心的 (*theozentrisch*) に神の神たること (*Gottes Gütsein*) の表現として解されねばならぬ。それはまた *Pauli* によって制約された第二の神の意志ではなく、根源的な第一の意志である。恩恵のみによって生きるのは罪人が始めてではなく、根源的な人間それ自体が既にそうである (S. 606) 「神とは人間が、それから受けとり得るだけのものである。それ故信仰が唯一の生の可能性であるのは罪人自体に対してのみならず、既に人間自体に對してであり、制約的なのであるのみならず、無制約的なのである」ルター⁽⁴⁾ほどこの点を鋭く表明したものはない。そしてこれは、メラニヒトンの *Apologia* にも影響した。メラニヒトンが福音と信仰を、人が神と接渉し得

る唯一の方法として示すとき、この命題は単に罪のために妥当するのではなく、無約的に、根源的に神と人間の故に妥当する。

- (1) vgl. Tischreden I, Nr. 85 WA 40, III, 360 zu Psalm 130, 4
- (2) vgl. P. Althaus, Grundriss der Dogmatik I, II,
- (3) vgl. WA 6, 514
- (4) vgl. Apol. 4, 60

三

扱今や、以上の少なからぬ資料のうちにアルトハウスの思想構造の特異性を看取出来ると思う。かれの主張は、一切を罪関係からのみ説明し切ろうとする罪中心神学の一面性を批判し、神関係、即ちかれの所謂根源的な、創造秩序における神関係を神学体系の背骨とする如き、神中心神学の確立にあった。

かれにとっては、死も歴史も、罪からのみでなく、信仰から即ち創造秩序における神と人間の根源的關係から、従って神の根源的意志に属するものとしての理解を要求し、宗教改革の基本概念「義認」は、従来教えられた如き罪秩序においてのみ成立する狭義の理解を斥け、神と人間、創造者と被造者という創造秩序において既に成立する如く、云わば拡大解釈がなされた。即ちそれは *creatio ex nihilo* の神が、人間に無条件に、自由に恩恵を与へ、人間は神から無条件に受けとるといふ創造秩序の「根源的關係」(Urvaterhältnis)としての、極言すれば人間が罪人であることを必しも必要としないで成立する、従って罪の赦しと区別されるところの義認であった。

「義認関係は、その本質規定・意義・妥当性からいって罪の現実には依存しない。義認関係は罪の現実より先である。かかる *Priorität* が義認関係にふさわしい。義認関係は神の根源的な永遠なる意志のうちに根拠づけられているが故に」⁽¹⁾ かれは義認関係は罪という人間の制約が入る以前に成立する神中心的義認論、(*theozentrische Rechtfertigung*) として、人間中心的義認論 (*anthropozentrische Rechtfertigung*) と区別した。

アルトハウスの説に対するポジティブな評価を我々は波多野精一博士のルター観に見出す。「宗教哲学序論」第四章の一、ルツテルの項に「ルツテルに従えば、信仰が神と人との間の正しき関係であるのは、人間が罪人であるが故にではなく人間であるが故にである。すなわち人間は罪悪のため善行をなすべき能力を失ったが故に臨機応変の便法として簡易なる間に合せの手段として信仰によるに至ったというのではない。若しかくの如くであったならば、善行従って人間の自己実現の動作はそれ本来の意味を失うことなしに神に対する正しき態度としての価値を享有し、信仰も畢竟低級ながら神の寛大なる執成によって承認を受け善行の一に数えられることとなる。ルツテルは断然かかる理解を斥けた。信仰は事実上は罪人の神に対する態度として成立つであらうが、その場合罪悪が信仰の成立の制約をなすのではなく、信仰は無より有を創造する神聖なる神に対する被造者としての人間の絶対的服従の態度として無条件的にそれ本来の価値を有するのである」。「信仰は神の恵み即ち、無より有を創造する神の全能の働きを己を虚しくしてひたすら受ける態度であるは前述の通りであるが、更にその態度そのものがすでに神の恵みである」とあり、アルトハウスの影響を看取することが出来る。⁽²⁾

罪関係と併せて根源的な神関係が明確に位置づけられ、背骨^{バックボーン}として確立されていることは、アルトハウスの神学、学としての奥行きの高さと強さを示すものに他ならない。しかもこれがより、真実にルター的であり、聖書

的であるとすれば。

ただ「罪関係」と「神関係」の関係づけが、かれの全神学体系に軋り合ひなく貫徹されているかどうか、また *Wirklichkeitslehre*”と云われるかれの神学が、自身の主張の如く聖書の現実に終始しているか、むしろ、*Dasein* の現実に陥る傾きがないかなど批判の組上りにのぼる余地がある。たとえば死の解釈に附せられた、祖国のための死の例において、神を知らざる者の死に際しても感得される神の愛が承認される如きはそれであり、また義認関係の理解に対しても *Olaf Moe* の如きは「コリント第一書四章四節は通例の罪中心的義認論に対立して、アルトハウスによって主張される中心的義認論を支持する根拠となり得ない……信仰による義認が罪を度外視しても妥当すべきだ」という主張は、我々が人間であり、神が神であることを理由としているが、これは既に問題性を含む思想と思われる。なぜなら義認 (*Rechtfertigung*) という概念自体がパウロにおいても審き (*Gericht*) と糾弾 (*Anklage*) を前提とするからであり、罪なくしても成立する神の人間に対する関係ならば、それは『純粹に父親的な関係』 (*ein rein väterliches Verhältnis*) にすぎないので、その関係では審きも、義認も問題となり得ない」と批判の矢を放っている。本来かく法延的 (*forensisch*) な意味内容を有する概念 „*Rechtfertigung*” を、罪以前の *creatio ex nihilo* で成立する神人関係に適用することが、概念として妥当であるかどうか。そしてまた救済の秩序における罪人の義認が創造行為の一変奏 (*Variation*) 乃至一特例に墮するおそれがないかなど体系的な吟味の必要はこのころであろう。にも拘らず今日なおアルトハウスの独自の思想的寄与は承認されてよいと考える。

(2) 波多野博士はこの箇所で文献としてアルトハウスの右の論文を掲げられ、この深き思想は哲学的には創造の概念が救済の概念より更に基本的意義を有することを示唆すると含蓄に富んだ附言をなしている。

(3) Olaf Moe, Zur Frage der sithlichen Selbstbeurteilung des Apostels Paulus (1940/39) この論文は既掲のマルティン・ハインの Paulus und Luther über den Menschen の種々な批評として書かれた。又この批評を加えて W. Eiert, Deutschrrechtliche Züge in Luthers Rechtfertigungslehre なる書物にその入れている。(完)

