

<前回>シュライアマハー

(1) シュライアマハー(Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834)の特徴

1. シュライアマハーとはいかなる思想家か

- ①近代プロテスタント神学の父
- ②啓蒙主義的な神学的合理主義と伝統主義との間・総合
- ③解釈学・弁証法・倫理学、体系家 → 信仰論(『信仰論』(Glaubenslehre))の影響
Dogmatik から Glaubenslehre へ
自由主義神学

↓

- ・人間性における宗教 → 弁証神学、宗教の本質概念(本質論から現象論へ)
- ・実定性 → 個別的で歴史的な諸宗教への定位 cf. 理神論
高次の实在論
説教者

(2) 『宗教論』の信仰概念

『宗教論』(筑摩書房)

- 第一講 弁明 宗教批判
- 第二講 宗教の本質について 宗教本質論
- 第三講 宗教へ導くための教育について
- 第四講 宗教における集団について あるいは教会と聖職について
- 第五講 さまざまの宗教について 宗教的多元性

2. 信仰・宗教の規定: 宗教の独自性—宗教学の基礎、宗教哲学

3. 形而上学・倫理学との区別

- ①形而上学と道徳から区別された「宗教」の固有性
- ②直観と感情 → 人間存在
- ③直観: 有機体的な統一的な宇宙、スピノザ的
無限と有限という関連性 → 表現、象徴
- ④感情「それは多様性と個性とを象徴にした無限で生きた自然という根本感情」「無限に向かう憧れ、無限に対する畏れの心」「内なる本性の呼び掛け」

(3) 『信仰論』の意義

4. 教義学の新しいスタイル

- ・経験から教義へ
- ・諸学の体系内における神学の位置づけの明確化
倫理学、宗教哲学、弁証学からの借用命題から神学本論へ
「神」という言葉の規定

5. 『信仰論』序説(Einleitung)

6. シュライアマハーの議論のアウトライン

「教義学・教義→教会・信仰共同体→敬虔さ→感情・直接的自己意識→絶対的依存感情」

- ⑦自己意識の現象学は、他なるものとの関わりを介して、現存在の現象学へと展開される。
 - ・自己意識の分析=世界の内における自己の存在の在り方、我々の現存在の分析へと至る。
自己意識の構造の現象学的記述から、世界内における現存在の現象学的記述へ。
 - ・世界: 自己の存在は他から触発された受容性において成立し、常に他(人間的社会的関係や天体を含めた自然との関係)との相互作用の内に存在している。
もろもろの他なるものが一なるもの(Eines)として、つまり外部世界全体が我々自身と共にある一なるものとして措定されるとき、それは世界と呼ばれる(ibid., S.26)。

↓

我々の自己意識は世界の内における我々の存在の意識、あるいは我々と世界との共存の意識として成立。

- ・注意すべき点：20世紀の現象学的存在論（シェーラー、ハイデッガー、ティリッヒらを含めた）と表面的に類似性。自己意識が「我々」の意識として説明されていること。個的自己の意識ではなく、共同体的自己の意識が論じられている。

↓

シュライアマハーの信仰論が彼の言語論やコミュニケーション論との関わりで理解されねばならない。 cf. フッサールの意識の現象学

⑧自己との相関性において、自己の起源は神として定義される。

- ・世界内の他者との関係：ここには絶対的依存感情は存在しないこと。
- ・敬虔さ＝絶対的依存感情：自己と神との関係。

しかし、特定の神観念 — たとえ人格神であろうと — を前提にしていない。

「我々の自己意識において共に措定された、我々の受容的で自発的な現存在の起源 (Woher) は、神という表現によって言い表されねばならない」 (ibid., S.28f.)。

まず、特定の神観念から、その神が現存在の起源であると主張するのではなく、むしろ反対に、現存在の起源の方が「神」と呼ばれるのである（神の定義）。

<ヘーゲル主義の動向>

1. ヘーゲルの総合とその破綻

ティリッヒ：諸潮流の対立の克服＝総合、総合の努力と破綻

実存＝現実的生は思惟の内的世界に閉じ込めることはできない、言語とその外部

2. ヘーゲル右派と左派

- ・狭義には、1830年代を中心に、ヘーゲルに学び影響されて哲学を展開した思想家たち。広義には、ヘーゲル哲学によって何らかの影響を受け、あるいはヘーゲル哲学を専門にしている人々。現代にまで及ぶ。
- ・シュトラウスの『イエスの生涯』をめぐる分裂。シュトラウスのキリスト教解釈を認める左派（青年ヘーゲル派）、部分的に認める中央派、否定する右派（老ヘーゲル派）。
- ・左派（青年ヘーゲル派）：ダーフィット・シュトラウス、ブルーノ・バウアー、マックス・シュティルナー、ルートヴィヒ・フォイエルバッハ、カール・マルクス、フリードリヒ・エンゲルス、ミハイル・バクーニン、フェルディナント・ラッサール、モーゼス・ヘス、アルノルト・ルーゲら。
- ・バウルとテュービンゲン学派
フェルディナント・クリスチャン・バウル (Ferdinand Christian Baur, 1792-1860)。ドイツの神学者、初代教会史家。1826-60年にテュービンゲン大学教授。テュービンゲン学派（若い頃のリッチェルを含む）の指導者。シュライアマハーの弟子であったが、のちにヘーゲルの弁証法的歴史哲学の影響を受けて、原始キリスト教の展開を説明した。
ヘーゲル哲学の枠組みのキリスト教史・教理史への適用
精神の自己実現の運動＝教理史
ヘーゲル哲学と近代歴史学の予定調和
- ・歴史（人間、共同的生の活動領域）という問題の地平におけるキリスト教思想
しかし、歴史的思惟自体が、複合的であり、錯綜している。
歴史的批判的方法、ヘーゲル主義、そしてグリム（物語としての歴史）

<参考文献>

0. シュトラウス (David Friedrich Strauss, 1808-1874) 『イエスの生涯』

『イエスの生涯・緒論』(世界書院)、『イエスの生涯』(I)(II)(教文館)

1. Stephan-Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, de Gruyter, 1973.

W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

2. 森田雄三郎『キリスト教の近代性』創文社、1972年。
3. W.イェシュケ『ヘーゲルの宗教哲学』早稲田大学出版部、1990年。
4. 堅田剛『法の詩学——グリムの世界』新曜社、1985年。

9. 宗教批判の諸問題—フョイエルバッハ

1. 現代キリスト教を規定する問いとしてのフョイエルバッハ問題
フョイエルバッハの宗教批判は避けて通れない
源泉は古代ギリシアの哲学的神話批判、人間が想像した神・神人同型論
→マルクス、ニーチェ、フロイト、キルケゴール
2. フョイエルバッハの宗教批判の二つの前提
 - ①人間の類的本質の無限性
 - ②類的本質の外化(=表現、疎外、投影)
3. 「宗教は動物に対する人間の本質的な区別に基づいている — 動物は宗教を持たない」
個体としての自分や他者の意識+類的存在としての人間(人間性)の意識
4. 人間の本質あるいは類(あるいはいわゆる人間性): 理性、意志、心情
5. 類としての理性そのもの(種あるいは類としての人類)の無限性
6. 人間は自らの活動を通して自己を自分自身から区別された客体として措定する(外化あるいは疎外)→「対象の意識は人間の自己意識であり」、「対象は人間のあらわな本質であり、人間の真実にして客観的な自我である」
7. ヘーゲルの意識論: 「主観的精神→客観的意識→絶対精神」
8. バーガー、ルックマンの知識社会学:
外化(表現・創造)→客体化(制度化・実体化)→内化(社会化・自己同一性)
芦名定道、小原克博『キリスト教と現代——終末思想の歴史的展開』世界思想社。
バーガー=ルックマン 『日常世界の構成』新曜社。
バーガー 『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』新曜社。
ルックマン 『見ない宗教——現代宗教社会学入門』ヨルダン社。
9. 「他者は私の汝であり……私の他なる自我である。それは私にとって対象化された人間、私の頭わにされた内面である。すなわち他者は自分自身を見る目である。私は他者においてはじめて人間性の意識をもつ。他者を通してはじめて、私は私が人間であることを経験し感じるのである」
「孤独は思想家の欲求であり、共同は心情の欲求である。人は一人で考えることができるが、愛することができるのはもっぱら二人でなのである。愛においてわれわれは他者に依存している。」(上163)
↓
我と汝、対話的思考
10. 「宗教は無限者の意識である。したがって宗教は人間が自らの無限の本質についてもつ意識であり、かつそれ以外の何ものでも在り得ない。「神の意識は人間の自己意識であり、神認識は人間の自己認識である」
11. 「神は人間の鏡である」、「神学の秘密は人間学である」
12. 宗教: 人間の本質を人間の外に存在する超越的なもの(=神)として措定→偶像崇拜

「神を富ませるために、人間は貧しくならねばならない」、「神が主体的であればあるほど、人間はよりいっそう自分の主体性を疎外する」

13. 哲学の課題：このような神と人間の対立が類的本質としての人間と個人としての人間の対立であることを暴露することであり、人間から疎外された人間性を人間の側に取り戻すことなのである

14. 宗教批判（疎外克服のプロセス）は宗教自体に内在するメカニズムである。

先行する宗教への批判は、当初は無神論とされた。

ヘレニズムの諸宗教とキリスト教

「宗教の発展行程」「人間はますます多くの神を拒否し、自分自身を承認することがますます多くなるということ」（上 100）、「始めは人間は万物を区別なしに自分の外におく。このことはことに啓示信仰のなかに現われている。後の時代または開けた民族に対しては自然または理性が手渡しするものを、前の時代またはまだ開けていない民族に対して神が手渡しする。」（100-101）

「キリスト教は内面的な道徳的清浄を外面的な肉体的清浄から分離し、イスラエルの宗教は両者を同一視した。キリスト教はイスラエルの宗教とは反対に批判と自由との宗教である。イスラエル人は神に命じられたこと以外には何をする勇氣ももたなかった。」（101）

「キリスト教はイスラエル人が自分の外に神のなかへおいたものを人間のなかへおいたのである。」（101-102）

「イスラエル人に対してはキリスト教徒は教義を信じない人であり自由思想家である。」

「事物はこのように変化する。昨日はまだ宗教であったものは今日はもはやそうではない。そして今日無神論と認められているものは、明日は宗教と認められるのである。」

（102）

15. 批判的コメント

① フォイエルバッハによって批判された神

人間の無限の類的本質が人間と対立するものとして人間の外に投影されたもの
→ 人間は無限な自らの本体的人間性の実現を妨げられる、人間のエゴイスティク
な幸福衝動の素朴な実体化

最高存在あるいは最高価値として措定された神（形而上学的存在者としての神）
バルト「フォイエルバッハの鋭い感覚は正しい」

「神——少なくとも宗教の神——に対する信仰が失われて行くのはただ、懷疑論・汎神論・唯物論の場合がそうであるように人間——少なくとも宗教において認められているような人間——に対する信仰が失われるところにおいてだけである」、「人間を否認することは宗教を否認することである。」（122）

宗教で問われているのは人間であり、この連関を主題的に取り上げたのが
フォイエルバッハである（議論はカント・シュライアマハーに発端をもつ）。

② 人間の類的本質の無限性の根拠

「個別的には人間の力は制限されているが、結合されると無限の力となる。個々人の知は制限されているが、理性は制限されておらず、学も制限されていない。なぜなら、それは人類の共同行為だからである」

→ 近代人の「信仰」（無限の進歩）＝楽観主義・ヒューマニズム

③ 現代の宗教的神学的思想は人間の疎外の克服、人間の本来的可能性の実現についてどのように考え、どのように答えているのか

→ 「投影のメカニズム＝人間の本性」ならば、フィクション機能の積極的意味こそが問われるべきである（ユートピア精神の意義）

④ フォイエルバッハの宗教批判→マルクス的な無神論的な宗教批判（非宗教的宗教批判）

→ キルケゴール的な有神論的な宗教批判 (宗教的宗教批判)

<参考文献>

0. 芦名定道「キリスト教神学と宗教批判」(『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版)
1. フォイエルバッハ『キリスト教の本質』岩波文庫。
2. 松丸壽雄「宗教批判の行方」(大峰編 『神と無』) ミネルヴァ書房。
3. パネンベルク「無神論の諸類型とその神学的意義」(『組織神学の根本問題』
日本基督教団出版局、『人間学』教文館。
4. レーヴィット『ヘーゲルからニーチェへ』岩波書店。
5. 半田秀男『理性と認識衝動—初期フォイエルバッハ研究—』溪水社。

◆書評：近藤勝彦『キリスト教弁証学』教文館、2016年。

キリスト教神学は、古代キリスト教の思想形成期に、弁証という性格・機能をもつ学科をともなって成立した。その後、弁証学はキリスト教神学の中で重要な位置を占め、現在に至っている。しかし、現代世界の問題状況が複雑化するなどの理由から、弁証学を具体化するにはこれまで以上に、キリスト教真理についての確信と学問的な力量が要求されるようになってきている。近藤勝彦著『キリスト教弁証学』は、著者が長年奉職された大学での組織神学講義がもとになったものとのことであるが、長期にわたり弁証学という困難な課題に正面から取り組んだ多くの貴重な洞察が示されている。

著者は、キリスト教弁証学を教義学や倫理学と共に、組織神学を構成する一部門と位置付けている。「『キリスト教弁証学』は、キリスト教教義学、キリスト教倫理学とともに『キリスト教組織神学』を構成し、その基盤部分に、また外部世界に対する折衝面に位置している」(六五三頁、以下、頁数のみを記載)。すでに著者は、『キリスト教倫理学』(二〇〇九年)、組織神学を構成する『啓示と三位一体』(二〇〇七年)、『贖罪論とその周辺』(二〇一四年)、『救済史と終末論』(二〇一六年)を公にしており、「本書をもって私なりに組織神学の全貌を提示したとあってよい」(六五三)とあるように、『キリスト教弁証学』は近藤組織神学を締めくくるものと言えよう。

本書は、序章「弁証学の課題と方法」から議論が開始され、現代日本におけるキリスト教弁証学の5つの文脈に応じた、5部から構成されている。第一部「人間学の文脈におけるキリスト教の弁証」、第二部「歴史の文脈におけるキリスト教の弁証」、第三部「近代世界の文脈におけるキリスト教の弁証」、第四部「新しい日本の形成の文脈におけるキリスト教の弁証」、第五部「世界共通文明の文脈におけるキリスト教の弁証」の各部は、それぞれ四つあるいは五つの章によって構成されており、全体が六〇〇頁を超える大著である。以下の書評では、まず、序章によってキリスト教弁証学の基本構想を確認し、続いて、各部の概要と、特に重要と思われる論点を順次紹介・コメントする。そして、最後に全体に対する簡単なコメントを行いたい。

弁証学とは、「キリスト教の真理性を教会外の世界に向けて論理的に、時に論争的に主張し、その内容への導入を果たす」(三)ものであるが、それは、「キリスト教的真理の正当性を、その権利を同時代に生きる人々に主張すること」、「キリスト教的真理を人間とその諸文脈の中で弁証すること」を課題としている(二三—二四)。それは、「回答する神学」「闘いの神学」、そして「癒しの神学」と言うことができる。日本ではこうしたキリスト教弁証学は主題的かつ系統的に追求されることはまれであったが、一方で、「前近代的な日本の古い精神、儀礼、習俗に直面し」、「他方では近代の西欧精神の中から生じた非宗教化、脱キリスト教化、無神論化、セキュラリズムに直面している」日本キリスト教の状況は、それ

にふさわしい弁証学が必要なのである。問題は、この弁証学を「顕わな弁証学」として構築するか、あるいは「隠れた弁証学」(二九)にとどめるかである。著者によれば、前者の立場がブルンナーであり、後者はバルトの立場となる。著者はバルトの立場を神学史的には例外的で「行き過ぎ」であると評する(三三)。もちろん、神認識が啓示に由来するというキリスト教的真理自体は教義学の事柄であるものの、キリスト教がおかれた文脈的地平から、「キリスト教的真理を間接的に弁証し、キリスト教の権利と正当性、したがって『教義学』の権利と正当性、その必要性を明らかにする」のは弁証学の役割である。つまり、「弁証学は教義学の『外的基礎神学』であり、教義学は弁証学の『内的基礎神学』」(三七)と言わねばならない。弁証学は自然神学(的)に遂行された時代もあったが、近代以降の問題状況においては、人間学的地平が重要な意味をもつようになっており(四三)、弁証学はその時代に即応した仕方で行われてきたのである。それは、「人間の文脈をできる限り包括しようとする開かれた学」(四六)を目指しつつも、「扱われる問題は全体を網羅する仕方では提示されることは不可能」であって、弁証を論じる文脈は「選択的に取り上げるほかはない」(四六)。こうして、本書においては、「人間、歴史、世界、文明、そして日本」という五つの文脈が選択されたのである。以下は書評者の解釈であるが、これら五つの文脈は、次のように整理できるであろう。

第一部の「人間学」と第二部の「歴史」の二つは本書の基礎を成しており、第三部の「近代世界」(プロテスタンティズム)は第二部の展開である。しかしこの第三部は著者自身にとって最も主要な文脈と言うべきものであり、その点で、第三部は本書の中心とも言える。それらの三つの文脈を基盤にして展開されるのが「現代日本」におけるキリスト教弁証であり、それは、「日本」を論じる第四部と、「現代」を論じる第五部に分節される。

まず、第一部「人間学の文脈におけるキリスト教の弁証」について。「人間学の文脈」は、近・現代思想を特徴づけるものであり、キリスト教弁証学はまずこの文脈において展開される。つまり、キリスト教信仰の真理主張、啓示認識による真理を含め人間に関わるさまざまな問題については、その真理確証は教会や聖書の権威、伝統やドグマに依拠して行われるのではなく、人間の自己意識、精神、倫理意識、宗教意識、理性といった「人間学的意識」を共通基盤として進められた(五三)。キリスト教真理を否定するにせよ、擁護するにせよ、それは人間学的地平という共通の場で行われること、これが近現代の問題状況であり、心理学や理性批判がその方法論として重要視されるわけである。著者は、まず、人間学的地平でなされた宗教批判を、フォイエルバッハ・マルクス、ニーチェ、ドストエフスキー・カミュの三つに整理して順次検討し(附論として久松真一の仏教的無神論も)、次にそれに対して弁証学的な応答を試みる。その際に参照されるのが、一連の哲学的人間学(シェーラーの世界開放性、プレスナーの脱中心性、ゲーレンの欠陥動物)の洞察であり、さらに多くの議論(ピーター・バーガーからアウグスティヌス、ニーバーまで)が登場する。ここでは、典型的な議論を紹介しておこう。フォイエルバッハは、神を人間の類の本質の投影として論じ、神学を人間学へ還元する議論を行ったことで知られるが、著者は、それを言わば逆転して次のように論じる。フォイエルバッハが示したのは、宗教的投影が人間の本質を構成する要素であることであつた、と。つまり人間は、その自己超越的精神の本質の構成契機として神的なものとの関係性、宗教的なものの投影や表現の必然性を有する存在者であり、フォイエルバッハの宗教批判は、「人間学的な宗教的アプリアリ」(九五)を主張したものと解し得るのである。これは、パネンベルクがシェーラーにおける「世界開放性」を「神開放性」へと展開した戦略にも合致するものであり、こうして、「人間学が人間の本質として示す文脈の中に、神学の啓示の語りは、場所を持つことができる」(一〇四)ことが説得的に示されるのである。この弁証学的議論は、キリスト教信仰の真理主張の人間学的基盤(人間の無限なるものへの憧憬)を開示し、さらにキリス

ト教信仰の真理を啓示の真理として明らかにすること（「啓示は人間の憧憬を修正し、成就する」一〇九）へと進んで行く。この地点で、弁証学は組織神学の一部として教義学に接続することが明らかとなる——著者はここでバルトに同意できる（一一九）——。

第二部「歴史の文脈におけるキリスト教の弁証」では、人間が個人的にも共同体的にも歴史的事実であることを確認した上で、近代歴史哲学（キリスト教歴史神学の世俗化）がアリアに直面していることを顕わにし、「歴史的啓示の意味とそれに拠る歴史神学の可能性を語ること」（＝神学的責任）が目指される。著者は、エリアーデやレーヴィットらの議論の検討を経て、二〇世紀の思想状況の中に、「反歴史主義的革命」を確認する。この動向は「歴史主義の第二段階」とも言われるが実は歴史主義を突き崩すものであり、それにはハイデガーや弁証法神学に参与したバルト、ゴーガルテン、ブルトマン、ブルンナーらが属している（一七六）——こうした文脈で著者はフランクフルト学派の批判理論に注目するが、ハーバーマスへの積極的な言及は本書の特徴と言える——。しかし、「反歴史主義的革命」を経て、現代の歴史哲学は、「ほとんど慎み深い形態に止まっている。歴史学の方法論や認識論に止まるか、あるいは実質的歴史哲学としてはほとんど倫理学に解消されるかである」（一九四）。この歴史哲学の衰退こそが、キリスト教の歴史神学に発言が求められる理由であり、それは歴史がキリスト教の核心を成しているからにはほかならない——イエスにおける歴史的啓示は「神と世界の境界線を突破した出来事」——。神義論に対する救済論の答えも、この歴史神学に関連している。「神義論的な叫びがどんなに経験的に切実であっても、それが歴史における最も根本的な、あるいは最も深い宗教的な問いであるかと問えば、キリスト教神学は否と答えなければならないであろう。歴史的啓示の信仰においてそれよりもっと根本にあるのは、神が人間を追い求め、人間の方が神から問われている事実である」（二〇七）。また神と人間の協働領域としての伝道史や教会史の基盤もここに求められる。

続く第三部「近代世界の文脈におけるキリスト教の弁証」では、「未完のプロジェクト」としての近代世界とその成立が考察され、その文脈におけるプロテスタンティズムの意義が探求される。この第三部においても取り上げられる題材は豊富であり、著者の博識がいかに発揮されているが、議論は、「近代世界の成立に際して発揮されたキリスト教的作用」、「プロテスタント・キリスト教の特別な歴史的責任」、「近代世界の成立におけるプロテスタンティズムの『親和性』」をめぐり、「キリスト教の現代的意義を否定する」ヴェーバーと、それに対するトレルチの反論（自由と人格という「近代の最善」が宗教に根ざすこと）とを軸に展開される。ポイントは、ヴェーバーとトレルチの近代理解の差であり、トレルチは、近代世界の成立に対する「人文主義的神学」「再洗礼派」、それに「神秘主義的スピリチュアリズム」（「宗教改革の継子たち」）の意義を強調し、「国民教会の柔軟化」を目指し「人格的アソシエーション」に注目する教会政策を追求したことが示される。著者は、トレルチに対する批判を忘れていないが、著者の組織神学はさまざまな点で著者自身のトレルチ研究に源泉を有するものであり、第三部は、教会政策、アソシエーション、自由教会など、本書の各部で展開される特徴的な議論の基礎を成している。

第四部「新しい日本の形成の文脈におけるキリスト教の弁証」は、「キリスト教なき日本」の問題（「一種疑似宗教的な熱狂的超国家主義」の顕在化）を指摘し、「新しい日本の形成に対するキリスト教からの提案」（三一二）を試みる。これは、キリスト教歴史神学に基づく、神学的日本論と評することができるであろう。著者は、ロバート・ベラーらの日本論を論じた上で、近代日本を代表するキリスト者である、植村正久、内村鑑三、海老名弾正を批判的に検討してゆき、議論は、西田幾多郎や和辻哲郎に及ぶ。最終的に、著者の目は、丸山眞男、さらにその師であった南原繁の日本理解に向けられる——もちろん、著者は丸山と南原への批判を忘れない（四二五）——。第四部は、「日本の『キリスト教なき近代化』

の挫折の認識とその克服の希望は、繰り返し、キリスト教弁証学の具体的な表現になる」(四二五)と結ばれる。なお、附論4として最後に収録された熊野義孝に対する批判は興味深い。

最後の第五部「世界共通文明の文脈におけるキリスト教の弁証」では、これまでの各部を受けて、「現代世界とその共通の文明の諸契機を論じて、その中からいくつかの問題視覚を選択し」、キリスト教の弁証が試みられる。議論は、「信仰と理性」という根底的な問題から始められ(四五五)、市民社会とキリスト教(デモクラシー、ヴォランティア・アソシエーション)、ヒューマニズムとキリスト教(フロムとA・シュヴァイツァー、神学者のヒューマニズム論)、自然科学とキリスト教(トランス、パネンベルク)、キリスト教と諸宗教(トレルチの「キリスト教の絶対性」論、宗教的寛容論、そしてヒック批判)など広範に及んでいる。デモクラシーやアソシエーション、教会政策学をめぐる議論は第三部からの展開であるが、特に注目すべきは、ハーバーマスが繰り返し言及される点であろう。書評冒頭で論じたように、本書は近藤組織神学を締めくくるものと位置づけられ、そこにはこれまで著者が多くの著作で展開してきた思索を見いだすことができる。その中で、書評者にとって新鮮に感じられたのが、ハーバーマスへの積極的な言及である。それは、二一世紀になりハーバーマスが明確に論じるようになった、「憲法的諸価値のシステムが宗教的な支持基盤に基づいている」(四七八)との認識や、世俗的理性と宗教的理性の相互補完性の主張(五七四)が、著者の立場と多くの点で一致しているからであろう。第五部は、以上に対応する仕方、次の「希望の表現」によって締めくくられる。「キリスト教的確信はむしろ宗教的多元性の現実の中で、主体的確信としては謙虚でありつつ、キリスト教における神の憐れみを確信して、伝道に励む中にこそ表現されるであろう。福音の伝道は、終末における救済の参与まで不可欠であり、それゆえにこそキリスト教弁証学もまた営まれ続けなければならないのである」(五九二)。

以上概観してきたように、本書は現代日本の組織神学の優れた研究成果であり、豊かなキリスト教思想が提出されている。著者の立場はきわめて明確であり、書評者も著者と比較的近い研究領域を専門にしている者として、多くの点で同意することができる。もちろん、これで「弁証」が完結するわけではなく、この大著についても、不満が存在しないわけではない。それは、特に第四部と第五部の内容に関わるものであるが、たとえば、次の点である。歴史哲学の衰退は著者が論じる以上にさらに根が深く、果たしてキリスト教の歴史神学は歴史哲学のアポリアを乗り越えることができるのか。神義論に対する議論は神学としてはわかるが、それを具体的にどのように表現し伝えるのか。近代はコロニアリズムの議論なしに批判的な分析ができるのか。海老名弾正理解はやや一面的ではないか。しかし、これらの点については、その回答を著者に求めるだけでなく、書評者自身と読者が自らの研究において具体的に論究すべきものである。