



| | |
|------------------|---|
| Title | D・F・シュトラウスのキリスト論 |
| Author(s) | 石川, 智子; Ishikawa, Tomoko |
| Description | |
| Citation | 哲学, 38, 95-112 |
| Issue Date | 2002-07-21 |
| Doc URL | https://hdl.handle.net/2115/48030 |
| Type | departmental bulletin paper |
| File Information | 38_95-112.pdf |



D・F・シュトラウスのキリスト論

石川智子

はじめに

D・F・シュトラウスの『イエス伝』⁽¹⁾には「ラディカルな聖書批判」⁽²⁾によって「震撼的衝撃を与えた」⁽³⁾書であるという評価がついてまわるが、一五〇〇ページに及ぶこの著作を通読してもその震源地を指し示すことは難しい。むしろこの『イエス伝』は周りを取り巻いている教会、学問、政治の状況を巻き込んで成長した台風のような著作であったのかもしれない。私はそのような印象を持ちつつ『イエス伝』という一冊の書物を中心にした出来事を含む意味合いを明らかにしたいと考えている。本論文ではそうした企ての一環として、シュトラウスの『イエス伝』におけるキリスト論を検討する。

『イエス伝』は緒論、本論、結論からなる三部で構成されている。緒論では古代ギリシアにおける神話の解釈から説き起こして、原始キリスト教を経てシュトラウスの時代にいたるまでの聖書解釈の方法が歴史的に回顧され、そのうえでシュトラウスが自らの方法とする福音書の「神話的」解釈の概要と意義が明らかにされる。緒論をふまえて続く本論では、イエスの誕生と幼児時代、公生涯における活動、そして受難、死、復活についての福音書の物語がそれぞれ詳しく検討されるが、ここでの議論の方法は基本的に、当時の聖書解釈における対立する二つの立場すなわち超自然主義と合理主義の

見解が詳しく紹介された後、その両方が破綻をきたすことが明らかにされて、その結果として神話的な解釈の必然性が結論づけられるという迂遠な道がとられている。福音書全体の批判を終えたのち、シュトラウスは「教義への必然的な批判の移行」（初版第一四〇節）という節で結論部へと導入するにあたって、福音書の物語についての批判からキリスト教の教義の批判へと向かうと宣言している⁴⁾。すなわち、本論の部分ではイエスの生涯についての福音書の記述について、主に超自然主義的解釈と合理主義的解釈とを対比させながら従来の解釈を批判検討し、神話的解釈を提示するという「イエス伝」批判がおこなわれている。それに対して結論では、福音書に描かれたイエスをいかに理解するかという「キリスト論」について、従来の見解とそれに対する批判をした後、シュトラウス自身の主張が展開されているのである。

この結論は約六〇ページにすぎない短い部分ではあるが、ヘーゲル左派を自称するシュトラウスがヘーゲルに依拠しつつ自らの神学的立場を初めて明らかにしていることで知られている。また、本論で展開される福音書の批判は緒論における方法論的考察を一応の基礎としており、キリスト論が論じられる結論の部分と緒論を含め本論の部分とはある程度区別して考察することが必要であると思われる。したがって本論文ではこの結論部分に限定してテキストの分析と考察を進めていくことにしたい。

ところで『イエス伝』は、一八三五年に初版の第一巻が出版された後一八四〇年までに四版を重ねている。この事実に関連して指摘しておくべき点は、第三版（一八三八―三九年）の出版に際しての改訂が特に著作の本質的な部分に関わるものであったということである。A・シュヴァイツァーは二〇世紀初頭までのイエス伝研究を総括した『イエス伝研究史』⁵⁾のなかで、シュトラウスの『イエス伝』にかなりのページを割き高い評価を与えているが、この第三版については「あたかも歴史が、発見者に発見物の破壊を企てさせることによって、偉大な批判的発見に偶然性の刻印を押そうと意図している」⁶⁾かのようにだと述べ、シュトラウスが初版で展開した卓抜な批判を自ら取り下げ、安易な調停的妥協に墮したと

を嘆いている。第三版についての一般的な評価はおおむねこのシュヴァイツァーの見方に同調しており、また何よりもシュトラウス自身が第四版の出版によつて事実上は第三版を撤回していることから、この版に対しては自ずと否定的な評価が先行している。しかし第三版での変更は、少なくとも歴史的な関心から見るならば、単なる一時的な変節として素通りできないようないくつかの興味深い議論を含んでいる。

第三版では随所に変更が見られるが、本論文の関心の範囲で注目すべきは結論にあたるキリスト論の部分に加えられた新たな最終節である。簡単にその内容を先取りすると、初版の結論では、キリスト教における神と人との統一という理念を考察する際に「人類」という概念を前面に出し、その結果としてイエスという個人に積極的な評価を与える努力は見られなかったが、第三版では「宗教的天才」というカテゴリーを導入することによつて、イエスを歴史上の天才という系譜に位置付ける試みがなされている。本論部分での変更の多くはむしろ、キリスト論におけるこのような変化から必然的に生じたものであったと言つた方がよいかもしれない。いずれにせよ第三版における最終節の加筆は一連の「讓歩」の中でも際立つて目立つ部分であり、初版と第三版の結論部分を比較検討することはキリスト論のみならず『イエス伝』全体の問題点あるいは難点をシュトラウス自身がどこに見たのかということを理解するための助けともなるだろう。

私はこの論文で『イエス伝』におけるキリスト論と第三版で加えられた新たな最終節を読み解きながら、その論点なし意義の所在を考察したいと考えている。さらに加えて、私は先に述べたようにこの著作が周囲の状況を絡め取りながら問題を拡大させていったという印象を持つており、結論部についての考察も『イエス伝』を含めたその関係全体を理解するプロセスの一部と考えている。ゆえに私の最終的な課題は『イエス伝』をめぐる出来事全体の中でキリスト論がどう位置付けられるかという問題についての考察となる。したがつて以下では、この問題を念頭に置きつつ論を進めていくことにしたい。

1 シュトラウスのキリスト論

『イエス伝』の本論でイエスの誕生から昇天にいたる福音書の物語の批判を終えたのち、シュトラウスは結論部の冒頭で次のように述べる。福音書の批判によつてキリスト教において信じられて一切が否定されたように思われるとしても、「批判する者も信仰者である」⁽⁹⁾のかぎり、キリスト教が最高宗教として哲学的な真理と同一であることを明らかにする必要を感じる。これまでの批判の対象は福音書の中で歴史（*die Geschichte*）として示されているところのキリスト教の内容であったが、いまや必要とされるのはその歴史が反省された結果としての信条と教義に対する批判であり、「その両者を通り抜けてはじめて信仰が真に調停され、知になるのである」⁽¹⁰⁾。シュトラウスは、福音書の批判に続くこの第二の研究には一冊の独立した著作が用意されるべきであり、この『イエス伝』ではその基本的な特徴のみが記されると述べている⁽⁹⁾が、その言葉どおり一八四〇年に出版された大部の『キリスト教信仰論』⁽¹⁰⁾のなかでは、あらためてキリスト教の教義についての詳細な批判を展開している。したがってシュトラウスその人のキリスト論を本格的に論じるためには、当然この『キリスト教信仰論』を検討する必要があるのだが、すでに述べたように私の考察が目指すところではシュトラウス個人の思想を論じることよりも『イエス伝』が与えた影響力を検討することに重点が置かれているため、ここでもシュトラウスのキリスト論は『イエス伝』の記述に限定して見ていくことにしたい。

まず『イエス伝』初版の結論部分におけるシュトラウスの議論の概略を見ていくことにしよう。新約聖書でもすでに展開されていたような、イエスの復活を根本的な前提とするキリストについての教義は、原始教会においてさまざまな定式でまとめられた。教義を定式化するためのこうした努力は、使徒信条のなかの「子」に関する箇条として結実することになるのだが、それと同時にキリストの位格とその役割に関して多くの論争が生じ、その結果として、位格に関してはキリストの神性と人性のどちらか一方のみを強調する、あるいはその両性を混同ないし分離する立場が異端的であるとして退けられた。またキリストの役割に関しては、預言者、大祭司、王という三職能に基づいてキリストを理解するという正統的な立場が確立した(第一四一節)。しかしその後もキリストについての教義をめぐる議論は続けられた。ソツツイーニ派は神性と人性がひとつの位格において結合しているという理解、ならびに神と人の間をとりもつ大祭司というイエスの職能、すなわち和解の教義に対して反論を加えた(第一四二節)。合理主義は、キリストをもっとも優れた人間ないし英雄であり、活動の中心となるのは神の力と尊厳に基礎づけられた教義を述べ伝える預言者としての職務であると主張した。しかし史的イエスの卓越性を強調することはキリスト教を単なる英雄崇拜へと変容させることにもつながる。合理主義を押し進めるならば、教会が持つべきキリスト論は背景に退き、キリスト教信仰との矛盾に陥ることになる(第一四三節)。シュライアーマツハーは、信仰者の内的な意識からキリストについての教義を帰納することによって信仰と学問を調停しようとするが、結局のところ「彼のキリストは史的なキリストではなく理想のキリストである」⁽¹¹⁾(第一四四節)。こうした史的イエスは理想としてのキリストから引き離されてしまい、後者のみが理念として称揚されることになる。しかしそうしたキリスト論は、信仰者にとつては福音書で見出される神の実在性を空虚な理念と理想で代用させることであり、学

問的に見てもいかなる存在も対応しないような当為としての理念を想定することは理念を捨てることにほかならない(第一四五節)。そこで示されるのが思弁的なキリスト論である(第一四六節)。ここでは神が精神と表現されるが、それによつて人間との関係性が明らかになる。シュトラウスは次のように述べる。

「精神の真かつ現実的な存在は神それ自体でも人間それ自体でもなく、神人なのである。それはひたすら無限性でもひたすら有限性でもなく、神の側では啓示、人間の側では宗教であるところの、両者の間で自らを捧げかつ取り戻す運動である。」⁽¹²⁾

正統派では福音書が正しいという前提から教会が主張するところのキリスト論の真理性が演繹されたが、思弁的なキリスト論では神と人間の統一という概念の真理性からイエスについての歴史が演繹されることになるのである。

こうして古代教会から同時代の学問にいたるまでのキリスト論に対する批判をおこなった後、初版の最終節(第一四七節)でシュトラウスは次のように結論を述べる。思弁的なキリスト論が主張するように、「理性的なものは現実的でもあり、理念はカント的な当為であるのみならず、存在でもある」⁽¹³⁾がゆえに、神性と人性の統一という理念は歴史的な存在をもつことになる。だが、この理念がある個人において後にも先にもなくただ一度限り現実化したと考えるならば、それは理念が現実となる本来の仕方に、あるいは教会がキリストに与えている特徴と機能に矛盾してしまう。しかしながらここで、人性を類(die Gattung)と捉えることによつて、すなわち一人の個人ではなく類としての人間、あるいはイエスという一人の人間の個性ではなく人間一般から抽出される、いわば人間性とも言える概念を前提とすることによつて、神性と人性の統一という理念がはじめて可能になるのである。このようなシュトラウスの捉え方から見れば、歴史的に実在したところのイエスという人間は、キリスト教における神と人との統一という理念にとつてもつぱら偶然的な存在となる。古代世界の民族の精神段階(die Geistesstufe)においてはイエスという個人が必要とされた。換言すれば、古代教会にとつ

てはイエスの人格と運命は彼ら自身の理想とするキリスト像を描く契機にすぎなかった。「しかし私たちの時代の学問は、個人との関わりが、この教説についての単なるその時代の民族的な形式に属するに過ぎない」という意識をもちや押さえつけることはできない」⁽¹⁴⁾のであり、いまやその理念には個人としてよりもむしろ類としての人、人類という概念が考えられるべきであるとシュトラウスは言うのである。

しかしそうは言っても、こうした見解に至った「思弁的かつ批判的な神学者」⁽¹⁵⁾、つまりシュトラウスのような神学者は、いまだ福音書の記述を実際にあつたことだと考えているような平信徒たちの前に説教者として立たねばならないというディレンマに直面する。シュトラウスはこのディレンマに対する打開策として、率直に自分のキリスト論を教会に提示する、あるいは自分の考えを隠して説教壇に立つ、または聖職を去るという選択肢を想定するが、そのいずれもが認められないと論証される。そして最後に第四の道、すなわち教会に対して徐々に自分のキリスト論を明らかにしていくという方法を取りながら、時代の流れが学問的な神学への道を開くことを期待しつつ待たねばならないという、自分自身を含めた説教者への激励にも似た言葉とともに初版の議論は締めくくられている。

1-2 第三版について

初版における以上のような議論に対して、初版の最終節に相当する第三版の第一四九節では、節の最後で「ディレンマ」に対する打開策を提示している部分すべて省略されて、その代わり新たに「調停の試み。結び」と題された最終節（第一五〇節）が書き加えられている。さらに、初版では神性と人性の統一という理念がイエスという個人と結び付けられるのはもっぱら偶然的で主観的な根拠によるものだと調子を強めて論じられていたパラグラフ⁽¹⁶⁾が、第三版では省略されて

いる。こうした省略からも、初版ではほとんど避け難く解決不可能だと思われた「デイレンマ」が、第三版ではそのタイトルが示すとおり「調停」されつつあることが予期されるのである。

新たに加えられた第三版の最終節は、それでもなお学問的キリスト論は常にイエスへと立ち返らざるをえない、という言葉で始まる。そして、芸術や学問の領域と同じようにキリスト教という宗教の出発点として偉大な創始者を考えていけないということがあるだろうか、という問いかけに続いて、シュトラウスはイエスに「天才」⁽¹⁷⁾というカテゴリーを与え、すなわちイエスは宗教的天才として、ホメロス、アレクサンダー、カエサル、ラファエロ、モーツァルトなど宗教以外の領域で天才と称される人々と同列に扱われるのである。そしてさらに続く議論では、イエスの後にも天才として比較されるような人物が考えられるかどうかという問題へと論点が移行していく。

イエスを天才というカテゴリーに含めるとして、それはイエスがいずれば他の誰かに凌駕される可能性、宗教的天才としての最高の座を明け渡す可能性を認めることになるのかという問いに、シュトラウスは否と答える。天使や悪魔、自然に対する奇跡などの表象は時代の教育段階が進むにつれて取り除かれるが、神と人との統一という理念は本質的であり、またそうした理念は「最初にあらわれた際にもつとも強力であるのが常である」⁽¹⁸⁾。したがってイエスは最高の宗教的天才であり続ける。しかしながらシュトラウスはさらに後を続けて、イエスを超える天才は考えられないとしてもイエスと同じレベルにまで並ぶような人間を考えることは不可能ではないと付け加える。そして第三版の結論部は、イエスによって到達された宗教的な意識の最高段階は、「人間精神の進歩的な発展によって個々人の中で純化され、さらに陶冶されるのを避ける」⁽¹⁹⁾ことが出来ないという言葉で結ばれている。

キリスト論に関するこうした変更と並んで、本文の福音書批判にも変更が見られる。例えば一二歳のイエスが神殿でラビ達と議論したという物語についての評価を論じた初版の箇所では、この物語はイエスが公に活動をはじめる以前にメシ

アとしての資質が備わっていたことを示す史実であるという主張に対して、そうした考え方はキリストが真の肉体を持つことを認めない「ドケティズム」⁽²⁰⁾につながるとして退けている。しかし第三版では、天才であるべきイエスには幼少時代にもその資質を示すような出来事が起こったかもしれないと認めることによって、その物語が史実である可能性をつなぎとめようとするシュトラウスの努力が見てとれる。

第三版で新たに導入された「天才」という概念については、シュライアーマツハーの影響があるという指摘がなされている⁽²¹⁾。シュトラウスは学生時代、ヘーゲル哲学に出会う以前にシュライアーマツハーを知り、その思想に親しんでいる。のちにシュライアーマツハーに対しては「彼は道のりの半分でとどまっていて、最後の言葉を言わない」⁽²²⁾と辛らつな批判をしているが、こうしたシュトラウスの批判は、シュライアーマツハーから受けた多大な影響の裏返しでもあると考えられる。シュトラウスは第三版の改訂に際して友人であるメルクリンに宛てた書簡の中で次のように述べている。

「僕たちはこれまで、キリストは何者ではありえなかつたかということばかりを考えすぎていた……。むしろかわりにこう問うべきなのだ。しかしそれでは彼は何者でありえるのか、あるべきなのか、と。そしてそれに答えるためには、天才の概念から出発するのが僕には正しい道に思える。ただしその概念はシュライアーマツハーのキリスト論ほどにまで高く、またそれ以上に引き上げることが出来る……」⁽²³⁾

ただししかし、シュトラウスが第三版で展開されたキリスト論の着想をシュライアーマツハーから得たとして、一連の変更にすべてが著作に対するシュトラウス個人の内面的な反省の結果であり、彼が志を曲げた結果、あるいは「過敏で感情的な人間」⁽²⁴⁾であることの証左だと断定して片付けるべきだろうか。むしろ私には、シュトラウスが自らの見解を反省することにたぎっかけとして、『イエス伝』の初版に対する反響とその余波に注目する必要があると思われる。初版第一巻を出版した後、第二巻の刊行を待たずに職を解かれたシュトラウスは、その後新たな就職先を求めながらも『イエス

『伝』をめぐる批判に応じるといふ形で論争に巻き込まれていく。そして第三版は折しも、チューリヒ大学においてシュトラウスの招聘が三度にわたって試みられた最中に出版されているのである。『イエス伝』が周囲を翻弄させた一方で実のところ周囲の動きによって翻弄されてもいたという状況は、チューリヒ大学への招聘をめぐる経緯に明らかでもあると思われるので、この事件の経過については立ち入って見ていくことにしたい。

2 チューリヒ大学への招聘をめぐる問題⁽²⁵⁾

シュトラウスは『イエス伝』初版第一巻の出版後、第二巻の出版を待たずにテュービンゲンのシュティフトを解雇され、その後は知人の協力を得ながら教職に就くための努力をしていた。そうした中で、彼にはチューリヒ大学でポストを得る機会が三度めぐってきた。

一八三一年にリベラルな政府が誕生したチューリヒでは、政治や経済の面での変革が続々と実行されていた。その改革のうねりは教育分野にまで及び、特に大学改革がもつぱらの焦点となっていた。しかしリベラルな勢力の拡大が急速であればあるほど、急激な変化に対する抵抗も強まることになったのである。特にキリスト教の聖職者は、教師のポストが失われることや新たな教育によってキリスト教信仰一般に対する反感が促進されることへの危惧から、よりいっそう反発を強めていた。

このような情勢の下で、『イエス伝』初版第一巻が出版された約一年後の一八三六年六月、チューリヒ大学では前任者の死亡によって教会史と教義学のポストが空き、そこでシュトラウスの招聘がはじめて提案された。その提案は一五票が

うちわずか四票の賛同しか得られず、結局そのポストにはシュトラウスと同郷の人物が選ばれることになる。翌年の二月に聖書釈義のポストが空いた時に再びシュトラウスの名が挙がったが、ここでもその提案は却下された。しかし三度目のチャンスが、さらにその翌年に巡ってくる。第一回目の招聘の際にシュトラウスとポストを争った人物が病気のために職を退き、改めてシュトラウスの招聘が提案されたのである。翌一八三九年一月、彼の招聘についての投票が大学当局で行われ、そこでの得票は賛成と反対が七対七で同数となった。そこで、議長を務めていたチューリヒの市長によって決定票が投じられ、その結果、三度目にしてシュトラウスの招聘が承認された。そして二月二日、シュトラウスは二〇〇フランの給料で正式に教授として招聘されることが決定したのである。

しかし、『イエス伝』初版出版の際に起こった解雇劇がそうであったように、実現まで数年をかけたこの正式決定に対する反発と反動も皮肉なほど迅速であった。招聘に対しては、プロテスタントの保守派のみならずカトリックも反対し、シュトラウスを誹謗中傷する数多くのパンフレットが作られた。シュトラウスの招聘を取り消し、教授職に保守派の教授を就けるように求める請願は、チューリヒ市民の投票によって三九二五対一〇四八という大差の票で支持された。この表決が出たのは大学側の正式な決定からわずか一カ月後のことであった。そしてこの結果を受けてシュトラウス招聘の決定は覆されることになるが、このとき彼はすでに教授職の任命を受諾していたため形式上は退職ということになり、政府が彼に対して年一〇〇〇フランの年金を支払うことで事態の決着が図られたのである。

このような騒動にいたった原因としてまず念頭におかなくてはならないのは、政治的な相関図である。当時のチューリヒでは、改革を支持する勢力とその反動として強固に保守的になった勢力との間の緊張があった。シュトラウスの招聘は両者の勢力争いに一石を投じる出来事でもあり、『イエス伝』の内容についての十分な吟味はされないままに、ラディカルな神学者としてのシュトラウスという名前だけが政治的にリベラルな勢力に利用されたとみることもできる。したがっ

て、第三版における変更が直接に具体的な就職のあてを念頭においた結果ではないとしても、チューリヒでの三度目のチャンスが浮上した際にこの第三版での変更をシュトラウスの就職に有利に働くように利用したという見解⁽²⁶⁾には説得力がある。

さらにここでは、シュトラウスと同時代の政治のあり方を示唆するひとつの事件に触れておきたい。『イエス伝』の初版第一巻が出版されて間もない一八三五年二月一九日、連邦議会決議において「青年ドイツ派」と名指されたハイネ、グツコウ、ラウベ、ムント、ヴィーンバルクなどの文学者による著作が発禁処分された。文学上の青年ドイツ派は自覚的に党派として結成されたものではなく、文学と政治の距離を近づけるという目標においては共通する方向を持ちつつ、作家それぞれが独自に創作活動を展開していた。しかし政治的な圧力によって党派としてひとくくりにされた作家たちは、転向を強制され旧体制への復古を余儀なくされた。この事件は「文学の領域に留まらず、特に文学と社会、文化と政治の関係を除くは解明できない要素」⁽²⁷⁾を孕んでいる。発禁処分を受けたグツコウの『疑う女ヴァリー』⁽²⁸⁾は『イエス伝』初版と同年に出版された小説である。この作品はシュトラウスから直接的な影響を受けたというわけではないにせよ⁽²⁹⁾、内容的にいし思想的には重なり合う部分が大きい。なによりも、この二冊の書物に対して政治的社会的に加えられた圧力には共通する性格を見出すことが出来るのではないだろうか。シュトラウスが職を失うほどの反発を被ったことについても、宗教と社会、文化と政治の関係を除外しては解明できない要素が含まれている。チューリヒにおける一連の問題も、『イエス伝』が置かれた時代的連関の一端をうかがわせる出来事であると考えられるのである。

第三版での変更は直接的にはシュトラウス自身の筆によるとは言え、以上のような状況を考慮すれば、その筆を間接的にせよ動かしていたのはむしろシュトラウスを取り巻いていた諸々の情勢であり、『イエス伝』に反応した有名無名の人々だったという結論が導かれたとしても飛躍とは言えないだろう。さて、ここであらためて私がこの論文の冒頭で立てた問

いに戻りたい。以上見てきたような情勢に照らしてみると、シュトラウスのキリスト論はどのような意義を持つていたのだろうか。そしてそのキリスト論は『イエス伝』という著作とこの著作をめぐる出来事全体を理解する上でどのような役割を担うことになるだろうか。

考察

『イエス伝』初版は「いまだかつて一冊の書物がこれほどの議論を巻き起こしたことはほとんどなかった」⁽³⁰⁾と言われるほどの反響をよび、なおかつその大半は批判的、否定的なものであった。『イエス伝』はすでに述べたとおり、本論で展開された神話的解釈による福音書批判と結論部で展開されたキリスト論の批判から構成されているが、寄せられた批判もその構成に対応する形で本論と結論のそれぞれに向けられた批判に分けられる。シュトラウスは初版の結論で思弁哲学を援用しながら、神と人間の統一という理念がキリスト教信仰の核心であること、またその理念は歴史的存在を持つべきであることを認めてはいる。しかし彼はマールハイネケやローゼンクランツといった代表的なヘーゲル学徒の名を挙げながら、彼らは神と人間の統一の理念から唯一の個人を演繹しているが、それは前提とされる理念から導かれる必然的な結論ではないと主張する。理念の現実化が排他的にただ一人のみにあって一度限り実現したと考えるならば、それは理念が現実となる仕方として不適切であり、かつキリスト教の教義がキリストに帰している特性と役割に矛盾する。したがってシュトラウスは、理念の現実化が個人ではなく人類全体で起こるものと理解するべきだと言う。神と人との統一という理念において、人性は特定の個人ではなくより一般化された類としての人間、人類を想定してはじめて矛盾することなく実

現しうるというのである。

しかしシュトラウスのように抽象化された人類という概念を強調することは、歴史的に実在したイエスという一人の人間の生を背景に退かせることにながりがかねない。シュトラウスの考えを敷衍すると、イエスの時代にはキリストの理念にイエスという個人が必要とされたが、精神段階が進めばキリストの理念を考える際にもはや歴史的に実在したイエスは必要とされないということにもなりうるのである。ヘーゲル哲学とキリスト教の正統的な教義との一致を強調しようとしていた学者たちにとって、シュトラウスの結論はあるべき調和を乱すものにほかならなかった。したがって彼らは、シュトラウスのキリスト論がいかにかヘーゲル哲学から外れたものであるかを論証することによって『イエス伝』への批判を展開し、また同時に自分たちの学問が教会の教義に反するものでないことを示そうとしたのである。

初版に対して第三版で書き改められたキリスト論では、「天才」という概念が新たに導入されたことで、イエス個人に備わる卓越性が強調された。シュトラウスは第三版の序文で、初版では積極的に評価していなかったヨハネ福音書の真真正正性について考えを改めたと述べ⁽⁹⁾、本文でもヨハネ福音書の記述を多く採用するようになったのだが、この福音書を歴史的資料として積極的に評価し、イエスの卓越性という観点からキリスト論を展開したのがシュライアーマツハーを初めとする神学者たちであった。彼らの立場はいわゆる自由主義神学として展開されていくことになるのだが、歴史的個人としてのイエスを前面に出すことが神と人間の統一という理念のうちの人性を強調する、あるいは強調しすぎるようになること、キリスト教を単なる英雄崇拜へと導くことにもつながりかねない。したがって、正統主義の神学者にとつては初版の結論にせよ第三版の結論にせよ賛同できるものではなかった。しかしながらシュトラウスの思惑としては、「天才」概念を採用した第三版の結論なら、シュライアーマツハーに従う神学者の賛同を得られるのではないかという期待があったとしても不思議ではない。しかし、結論を変えたとはいえシュトラウスのアイロニカルな筆致は天才としてのイエスの歴史性を

確固とした形で断言するような種類のものではなく、結局はいずれの立場に立つ神学者からも受け容れられなかったのである。

『イエス伝』初版におけるシュトラウスのキリスト論はヘーゲルの思想から展開されたものではあるが、ヘーゲル学派、とくに後にシュトラウスが右派ないし中道派と名付ける人びとからは受け入れられなかった。またシュトラウスが第三版で接近したのはシュライアーマツハーの影響のもとにある自由主義的なキリスト論であったが、間もなくシュトラウス自ら変更を取り下げ初版の見解に戻った。このように『イエス伝』におけるキリスト論を見ていくと、初版でも第三版でも自分の陣営につけるべき勢力からの反発に合つて、シュトラウスが孤立を深めていく様子を読み取ることができる。そしてチューリヒでの一連の出来事を思い起こすならば、学界ないし政治的権力の動きと連動している神学思想の布陣のなかにシュトラウスが置かれ、翻弄されてもいたことが理解できるのである。

だがしかし、『イエス伝』という台風の中心はキリスト論にあつたと言えるだろうか。この問いは本論文の課題を超えるものではあるが、私はさしあたり否定的な答えを予想している。その理由としては、先に述べたようにシュトラウスは『イエス伝』の初版第一巻を出版した時点でテュービンゲンの神学校を解雇されており、したがって解雇の理由は「類」であれ「天才」であれシュトラウスのキリスト論にはなかつたという事実がまず挙げられるが、この著作の中心的な意義を検討するためにはこうした事実以外にも『イエス伝』を批判し否定する立場からの議論を考慮に入れる必要があるだろう。さらに「反『イエス伝』」、「反シュトラウス」の側には、専門的な神学者や哲学者のみならずシュトラウスの招聘に反対したチューリヒ市民をはじめ多くの一般市民がついたという状況を理解しなくてはならない。いずれにせよ、ここではこれ以上の考察を進めずに、『イエス伝』が孕んでいる問題を理解するためには受容という観点からのアプローチが必要となるということを確認するにとどめたい。

注

- (1) STRAUB, David Friedrich, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2Bde., C.F.Oslander: 初版 一八三五—一八三六年。第二版 一八三七年。第三版 一八三八—一八三九年。第四版 一八四〇年。以下、初版第一巻は LJ(1)Ⅰ、第二巻は LJ(1)Ⅱ、第三版第一巻は LJ(2)Ⅰ……と略記する。英訳 *The Life of Jesus Critically Examined*, SCM Press, 1973. (Editor's Introduction: Peter C. Hodgson, "Strauss's Theological Development from 1825 to 1840") 以下、LJ(ET)と略記する。邦訳は二種類。岩波哲男訳『イエスの生涯』全二巻、教文館、一九九六年。生方卓・柴田隆行・石塚正英・石川三義訳『イエスの生涯・緒論』世界書院、一九九四年。それぞれ以下、□(岩波訳)、△(世界訳)と略記する。なお、本文中の引用は全て私訳による。
- (2) □(世界訳)、一一六頁。
- (3) □(岩波訳)、本の帯として付された広告文より。
- (4) 邦訳ではこの節のタイトルが「批判から教義への必然的移行」と訳されているが、ここでシュトラウスが意図しているのは議論を批判から教義へ移行することではなく、本論で福音書の物語に適用していた批判的な操作を教義へ移すことであるので「教義への必然的な批判の移行」と訳すべきである。この部分を英訳したジョーシ・エリオットも同様の誤解をしていることが指摘されている (LJ(ET), p.796.)。
- (5) SCHWEITZER, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 9. Aufl., Nachdr. d. 7. Aufl., Tübingen, UTB, 1984. (シュヴァイツァー著作集 第一七一—一九巻 『イエス伝研究史』遠藤彰、森田雄三郎共訳、白水社、一九六三年第四版(初版一九六〇年))
- (6) *ibid.*, S.153. (第一七巻二三—三五頁)
- (7) LJ(1)Ⅱ, S.687.
- (8) *ibid.*, S.688.
- (9) LJ(1)Ⅱ, S.688.
- (10) STRAUB, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, C.F.Oslander, 1840-41.
- (11) LJ(1)Ⅱ, S.720.
- (12) *ibid.*, S.730.

- (13) *ibid.*, S.732-733.
 (14) *ibid.*, S.736.
 (15) *ibid.*, S.739.
 (16) *ibid.*, S.735-736. 注14、15の引用箇所を含む。
 (17) LJ(3)一, S.353. 日本語天ヤ (das Genie) という言葉がはじめて見出された。
 (18) LJ(3)四, S.777.
 (19) *ibid.*, S.779.
 (20) LJ(1)一, S.283.
 (21) SANDBERGER, Jörg F., *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer: Mit unveröffentlichten Briefen*, Göttingen, 1972, S.112-140.
 (22) SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Theologische Enzyklopädie* (1831/32), Nachschrift David Friedrich Strauß, Hrsg. von Walter Sachs, Walter de Gruyter, 1987, S. XXXVI.
 (23) SANDBERGER, *op.cit.*, S.137. 強調は原文。
 (24) LJ (ET), p. XXXVIII.
 (25) この問題については、天ヤの文獻を参考とした。
 — GAGLIARDI, Ernst; NABHOLZ, Hans; STROHL, Jean, *Die Universität Zürich 1833-1933 und Ihre Vorläufer: Festschrift zur Jahrhundertfeier*, Verlag der Erziehungsdirektion, Zürich, 1938.
 — HARRIS, Horton, *David Friedrich Strauss and His Theology*, Cambridge University Press, London, 1973.
 — ZIEGLER, Theobald, *David Friedrich Strauß*, 2Bde., Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg, 1908.
 (26) GAGLIARDI, NABHOLZ, STROHL, *ibid.*, S.381-382.
 (27) H・R・ヤウス著『挑発とつづの文学史』善田收訳、岩波現代文庫、二〇〇一年、一三三八―二四〇頁。「青年ドイツ派」につづく
 の訳注。
 (28) GUTZKOW, Karl, *Wally, die Zweiflerin*, Carl Loewenthal's Verlag, Mannheim, 1835 (Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1998.)
 (29) MASSEY, Marilyn Chapin, *Christ Unmasked, The Meaning of The Life of Jesus in German Politics*, The University of North Carolina Press, 1983, pp.17-19.

- (30) SCHWEITZER, *op.cit.*, S.132. (一九八頁)
- (31) LJ(3)-1, S.IV-V.