

日本プロテスタント神学における終末論的伝統

——熊野義孝と大木英夫——

熊 澤 義 宣

I

現代神学における終末論の意義をカール・ハイムに従って《時間と永遠の問題》としてはっきり捕らえたのは桑田秀延であった（以下、人名は敬称を略させていただいた）。桑田は50年にわたる神学教育において、組織神学の基準的な教科書として用いられた『基督教神学概論』において、次のようにのべている。「カール・ハイムは、終末論に関する彼の論文の冒頭において、新旧両時代の神学の相違と紛糾とは、時間と永遠の問題、即ち終末論において最もよく現れていると指摘しているが、正にそのとおりである」¹⁾。

それまでの教義学においては、終末論はその論述の最後の章において、死、審判、復活、永世、神の国、新天新地などを取り扱うのが通常であった。このように教義学の最後に論じられるべきものとして考えられてきた終末論を、《時間と永遠の問題》として、キリスト教神学の本質問題として把握したところに、とりわけ第一次世界大戦以後における、現代神学の顕著な特色があったといえよう。時間と永遠の問題としての終末論は、創造論からキリスト論、教会論、救済論などおよそキリスト教神学のすべてをつらぬくもっとも基本的な問題であって、キリスト教神学はその意味で終始一貫、終末論的性格をもっているといわなくてはならない。桑田はそのような新しい意味での終末論を代表する著者あるいは著書として、アルトハウスの書²⁾、バルトの『ローマ

書』³⁾，ディベリウスの書⁴⁾，およびブルトマンの『イエス』⁵⁾，ホルムシュトレームの書⁶⁾，ニーバー⁷⁾やクルマンの書⁸⁾などを特に注意すべきものとしてあげている。それらはヨーロッパ大陸を主とする傾向であるが，その影響感化はさらに広範囲にわたっており「わが国の神学界のごときもかなり終末論的であり，熊野義孝の好著『終末論と歴史哲学』（1932年）はその代表的著作である」⁹⁾と論じている。

熊野がその『終末論と歴史哲学』を世に問うてから約40年後にその著『終末論』（1972年）を出版し，それを熊野義孝博士に献呈したのが大木英夫であった。大木はそのまえがきの終わりにおいて，熊野への献呈の辞を次のように記している。「本書を，恩師東京神学大学名誉教授熊野義孝博士に捧げたい。熊野博士は，『終末論と歴史哲学』（昭和8年初版）をもって，東京神学大学に終末論的伝統を確立した深遠な神学者である。筆者はそこで終末論的思惟の訓練を受けた。この小著を，博士の学恩に報いる小さなしるしとしたい」¹⁰⁾。

われわれはここに至って，熊野によって確立されたわが国プロテスタント神学の終末論的伝統は，大木によってさらに継承され，豊かなものとされたことを示されているとあってよいであろう。この小論の意図するところは，このような熊野から大木に至る，日本プロテスタント神学における終末論的伝統の形成と展開を，感謝をもってたどることにある。このことこそが，さらに明日の日本のプロテスタント神学を実り豊かなものとするのが確かであるからである。

II

日本プロテスタント神学の終末論的伝統を確立した熊野義孝の『終末論と歴史哲学』の特色を，桑田は次のようにまとめている。「同（熊野）氏は，終末論をキリスト教信仰に独特な思想の構造また論理と考えており，これをあらゆる世界観的な思惟と対質せしめ，終末論はいわゆる世界観に対して破壊的な位置に立つものとしている。近代神学は，この調和と妥協を計ろうとしたのであるが，このことは不可能事であり，この点を鋭く見て，両者を対質せしめたと

ころに、最近の終末論の意義と特色とがあると見ている。熊野氏は、こうした根本的な主張の上に立って、更に次のような諸点を想定している。即ち、

- 第一、終末思想はキリスト教信仰において固有なものであり、そのゆえに世界観の単なる一部分として見られるべきではないこと、
- 第二、従って終末論はキリスト教神学にとって基礎的なものであり、教義学の最後の一章だけを占めるものでないこと、
- 第三、かかる終末論は、いわゆる黙示的な終末の信仰（アポカリプティック）とは一応区別されねばならぬこと、
- 第四、キリスト教の終末論は神の救済の事実としての啓示に基礎をもつものであり、従って倫理的な性格を帯びたものであること、
- 第五、最後にかかる倫理的な性格の終末論は、社会的な文化的な事象に対して強い関心を持つこと、

これらの諸点が熊野氏の終末論の中心的論議となっている」¹¹⁾。

これらの諸点のうちで、最初にあげられている《(キリスト教) 信仰と世界観》の明確な分別は、熊野の終末論理解のもっとも重要な主張であったといえよう。それは第三の《終末論と黙示的アポカリプティック》との明確な区別をも結果する主張であった。黙示文学的な終末観は後期ユダヤ教における《世界観》であったからである。このような《信仰と世界観》の分別がなぜ主張されなくてはならなかったのか、といえ、第二、第四にもあげられているようにキリスト教信仰、それゆえにまた、キリスト教神学にとって基礎的な《啓示》に基づく立場であるからであって、その立場はわが国プロテスタント神学が1920年代ころからヨーロッパに起こった弁証法神学からうけた決定的な影響の結果を示すものであった。事実、日本におけるプロテスタント神学を指導した熊野義孝は『終末論と歴史哲学』（1933年）の前年に『弁証法的神学概論』（1932年）を出版しており、『終末論と歴史哲学』と同年の1933年に発行された第三版への序によれば、それは半年たらずの間に三版を重ねるに至ったという。桑田秀延もまた1933年には『弁証法的神学』を刊行し、それもまた翌年の1934年には版を重ねている。熊野の『終末論と歴史哲学』はこのような流れの中で出

版され、大きな波紋を日本の思想界に投げかけるものとなったのであった。それは、一体、なぜだったであろうか。啓示信仰を徹底的に主張する弁証法神学の主張が、日本の一般思想界の関心を引いたのは、それがドイツ観念論哲学と結びついた19世紀プロテスタント神学、近代自由主義神学を、その啓示論の立場から鋭く批判したからである。熊野の著書の表題『終末論と歴史哲学』において、終末論は啓示信仰を指し、歴史哲学は観念論哲学といった世界観を指す。単純化すればそれは信仰と世界観を表す表題なのである。近代自由主義神学がドイツ観念論哲学という世界観を容認し、それと結びついた形で神学を形成しようとしていたことが、弁証法神学者たちによって批判され、啓示という永遠の時間化に堅く立って、『信仰と世界観』を鋭く分別する終末論的な視点が強く求められたのであった。熊野の『終末論と歴史哲学』に展開されるドイツ観念論哲学の鋭い批判は、神学界を超えて、広く哲学界（少なくとも京都学派）にも評価されたのはそのためであった。

桑田によってまとめられた熊野の『終末論と歴史哲学』の要点のうちで第四と第五にのべられている熊野終末論の倫理的、社会的、文化的関心はその後の大本終末論における継承を念頭におく時にはなほ重要な視点である。『終末論と歴史哲学』においては、「終末論の諸問題」を論じている第四章の三で「終末思想と倫理」が取り上げられ、四の「終末思想と文化」では文化の問題が論じられている。一般には終末論と倫理は矛盾する概念であると考えられるのが普通である。終わりに関する関心の集中は、現在の倫理的責務とか、文化、社会的事象への無関心、無責任な生活態度を生み出すと考えられるからである。新約聖書の中でも指摘されているような世界観的（黙示文学的）な終末観はたしかにそうであるかも知れない¹²⁾。初期の弁証法神学運動に対しても、また、同様な批判があったこともたしかである。しかし、熊野はそのそもそもの当初から倫理的、社会的、文化的な事象と、その終末論的な主張とを積極的に関連づけて理解していたことは十分に評価されなくてはならない。

熊野の『弁証法的神学概論』の序文によれば、それは「主としてブルンナーの諸著作を材料として概観的な叙述」をしたものであった。それは当時日本に

おいてはごく普通のことであったといえよう。しかし、熊野はそのような説明に続いてさらに次のようにのべている。「しかし余自身としては現在多くの関心をゴーガルテンに繋いでいることを告白せねばならぬ」¹³⁾。そのことはその翌年に出版された『終末論と歴史哲学』においても受け継がれている。たとえばゴーガルテンを引用して信仰と世界観の関係をめぐって次のような主張がなされている。「信仰が歴史的なものと関わりをもつと言われるのは、単に伝承を固守することを意味しない。否、キリスト教信仰がもつところの歴史的な意識は、世界観というようなものに対してかえって鋭い対立を示してきた。なぜなら、ゴーガルテンも言ったように、『世界観は常に現実を普遍的な概念にまでもたらそうとする企てだからである。それによって人々はあたかも具体的な対立者を避けるのである。しかし信仰は具体的な邂逅である。そうでなければ信仰は無だ』。したがって、『信仰と世界観とは相関するところでない』。ただ信仰によってアブラハムが年老いてなお故郷の地を立ち去ったように、信仰の世界は常に冒険によって作られるものなのである」¹⁴⁾。ゴーガルテンの名前はこのような、熊野終末論のもっとも中核的な部分において登場する。ここで引用されているゴーガルテンの言葉はその著『我は三一の神を信ず』に出てくるものである¹⁵⁾。1926年に出版された原著は、1936年に西田門下の坂田徳男によって和訳され長崎書店から刊行されている。これも1940年に版を重ねている。このゴーガルテンの著書の副題は「信仰と歴史に関する一つの研究」となっているが、熊野終末論の貢献は、《時間と永遠》の問題としての終末論的な啓示の問題から、信仰と世界観とを分別し、それを《信仰と歴史》の問題として追及する契機としたところにあるといえよう。

熊野のゴーガルテンへの関心はそこから生まれたものであり、その関心はさらにゴーガルテンの師であるエルンスト・トレルチにまでさかのぼるものである。『終末論と歴史哲学』の本文の一番最初に言及される神学者の名前はトレルチであり¹⁶⁾、戦時中の1944年には鮎書房から『トレルチ』を出版するまでになっている。熊野のトレルチへの関心は早くからあったが、「哲学の方からは余り重んじられない」し、「神学の方からは相対論者とか何とか言われてあ

んまり問題にされない」この人物を、熊野はトレルチが生涯をかけて「信仰と知識、啓示と理性、教義と歴史というような対立を克服すること、しかもそれをただ近代プロテスタント神学の課題としてだけではなく、実に彼自身の魂の問題として取り上げ、両者の統一総合のために苦闘」したことにこの上もなく心を引かれたのであった¹⁷⁾。言葉を替えて言えば《信仰と歴史》の総合のために苦闘したことに心を引かれたといえよう。熊野がトレルチの弟子であったゴーガルテンに、弁証法神学者たちの中でもとりわけ多くの関心をもったのは、彼がトレルチからうけついだ《信仰と歴史》の問題との取り組みによるものであったといえよう。言うまでもないことであるが、熊野がこの近代神学者の立場に賛意を示したということではない。しかし、ゴーガルテンは別にして、一般に弁証法神学者からは無視され、切り捨てられたこのトレルチに終始関心をもち続けたところに熊野の独自性があったことが、熊野終末論に壮大な広がりや幅とを与えることにもなった。このトレルチに対する神学的関心は、その後の日本プロテスタント神学において、佐藤敏夫、大木英夫、熊澤義宣、近藤勝彦、芳賀力などによって、真正面から取り組まれることによって本質的に継承されていることが、日本におけるプロテスタント神学の、とくに欧米神学との対比において特色として注目されるところである¹⁸⁾。

熊野が『終末論と歴史哲学』（1933年）を出した翌年に『キリスト論の根本問題』（1934年）を出したことは決して偶然なことではない。前者が啓示論の性格に基づいた《永遠と時間》の問題であったとすれば、それは永遠のロゴスの受肉に立ち至ることは当然であるからである。そうして、このキリスト論が、キリストの体としての教会論に立ち至ることもまた当然である。『熊野義孝全集』第5巻が「終末論・キリスト論・教会論」と題して編集されていることはそのことを明確にしている。日本プロテスタント神学の終末論的伝統には、このキリスト論から教会論に至る展開もまた含まれているといわなくてはならない。

熊野がその熊野神学の形成期の『終末論と歴史哲学』において、ゴーガルテンへの特別な関心を示していることは、トレルチとの関係ですで見たとこ

であるが、熊野はさらにブルトマンとその様式史研究をきわめて肯定的に評価している。信仰と世界観とを厳密に区別する熊野神学の終末論と、同じように後年、世界観である神話論と信仰的実存とを厳密に区別するための方法としての《非神話化論》を提唱したブルトマンとは、この限りでは同一線上にある。しかし、後年、熊野がブルトマンやゴーガルテンに対して批判的にならざるを得なかった萌芽はすでにこの形成期の熊野神学の中にたどることができる。それはゴーガルテンやブルトマンが、信仰と歴史とのただ《相違》に固執したのに対して、熊野はそれと共にこの両者の《関係》を洞察したところに熊野神学といわゆる実存論的神学との決定的な相違点があったと言えよう。それを『終末論と歴史哲学』の中にある熊野の表現を引用していえば次のようになるだろう。「神学の基底は教会である。このことは筆者の根本的な前提を形造る」¹⁹⁾。熊野は全集版に収録するにあたって、「教会の存在（⇒実存性）をつきとめ、教会の実存（⇒現実）の自覚における知的作業として神学が要求されるかぎり、神学の性格は常に終末論的たらざるをえない。逆に言えば、終末論の性格はすぐれて神学的であり、したがって終始キリスト論的である」²⁰⁾と改めている。すなわち、実存という概念は、熊野終末論においては《教会の実存》を指すものであって決して《人間の実存》を排他的に意味するものではない。熊野終末論のこのキリスト論的、教会論的性格が、後年において実存論的神学との相違を明確にするものとなったのである。しかし、この点を一方的に強調する余り、信仰と世界観の区別があいまいになることはあってはならない。この点は熊野終末論がゴーガルテンやブルトマンと共に積極的に主張した点であるからである。

III

形成期の熊野の終末論、キリスト論、教会論の主要著作を収録した『熊野義孝全集』第5巻の解説者が大木英夫であることはすでにのべたところである。日本プロテスタント神学における終末論的伝統をもっとも明確な形で継承しているのがこの大木である。熊野終末論という点は、大木終末論というもう一つ

の点と結ばれる線となり、日本のプロテスタント神学において終末論は伝統が形成され、継承されるに至る。

大木は1972年に熊野義孝博士に献呈されている書物『終末論』を出版している。大木はその「まえがき」において、終末論への関心に目覚めた決定的な契機が日本の《敗戦》であったことを次のように明らかにしている。「筆者は陸軍幼年学校の最上級生として敗戦を迎えた。敗戦における最大のショックは、人生問題などではなく、歴史問題であった。『歴史が変わる』ということであった。……わたしは歴史の問題からキリスト教にはいったといってもよい」²¹⁾。大木はそこから「世界そのものが『歴史化』する」ことを自覚するに至り、そのような人間みずからの《歴史性》の意識から、「終末論が現代の構造である」ことを発見して、「終末論は現代文明の宿命である」ことを悟ることとなる²²⁾。このような大木の敗戦体験は、その『終末論』の中で「今までは何となく語りにくかった」²³⁾と断ってのべられているところから推察すれば、『終末論』においてはじめて明言された事実であったと考えられる。この敗戦体験から大木のキリスト者としての歩みが始められ、東京神学大学における熊野の終末論との出会いを通して、大木終末論の形成へと至っていることは、いわば大木の存在そのものの内に深く刻まれた終末論的出来事であるといえよう。このようにその『終末論』において顕在化されたその敗戦体験は、大木倫理学の集大成ともいうべき『新しい共同体の倫理学——基礎論』(1994年)上下においてはその当初からもはやためらいをもってではなく、また、ひそやかにではなく次のように明白に前提されている。「この倫理学は、激動の時代の生証人としての精神的格闘の中から出てきた」²⁴⁾。「この序を終わるにあたり、本書の著者が『激動の時代の生証人』であることは、その激動の傍観者としてではなく、それに全存在的に巻き込まれたものとしてであったという一個の事実について述べておきたい。少年時代わたしは、敗戦を東京陸軍幼年学校の最上級生として迎えた。そこにいたことが、敗戦の国家的崩壊の衝撃を全的にその身にも魂にも受けることを不可避なものとした。それは、いわば地震による地割れから深淵を見るような、歴史の深層を覗き見るような根源経験で

あった。賀川豊彦の導きによってキリスト者となり、やがて神学を学ぶものとなった。神学は歴史の深層探究の手段となった。そのことが本書の背景にある。その背景なしには、本書の倫理学的取り組みはあり得なかった。自らの置かれた時代に忠実であるしかない。ただそのことが本書の倫理学探究を制約するものでなかったことを願うのみである」²⁵⁾。その意味で大木倫理学は暗黙ではなくて、明白な仕方で終末論的な性格をもつ。

大木はすでに『終末論』（1972年）に先立って、『終末論的考察』を1970年に中央公論社から出版している。それは終末論の視点からする文明批判であるが、『終末論』はそのような視点を構成する終末論それ自体について論述したものである。これが諸大学における特殊講義に基づいているというそもそもの成り立ちからも、『終末論』は教科書的な気配りに満ちており、広範な文明批評的な切れ味が随所に見られる。熊野の『終末論と歴史哲学』がもっぱらドイツ観念論哲学との折衝を踏まえて展開されているのに対して、大木の『終末論』は、それ以前に出版された文明評論集『終末論的考察』（1970年、中央公論社）と、その後に出版された『現代人のユダヤ人化——現代文明論集』（1976年、白水社）といった二つの文明評論集の間に挟まれて成立していることから、より広範な世界史の舞台で、まことに厳密に永遠と時間の交錯について論じられる。それは「終末論が現代世界の理解のために他の思想より有効」であり、「終末論が、現代世界の中にあらわれてきた、つまり、社会変化の結果あらわれてきた世界の深層構造に、きわめて適応性をもっている」からである²⁶⁾。従って、大木にとっては「終末論は、教会の論理にとどまらないで、世界の論理となっていく」²⁷⁾。すでに桑田が指摘しているように、その点では基本的に熊野も全く同じではあるが、大木終末論は実際に文明評論の基礎にあるものとして解明されて明らかにされる。その意味で、それを当初から意図して書かれているかどうかは別にして、大木終末論は結果としてはブルンナーがエリステークといっている意味においてはなはだ弁証学的な性格をもつ。たとえば、そのマルクス主義批判などにも見られるように、福音の啓示の光のもとに、現代文明のただ中に果敢に切り込んでいくその終末論の展開は、まことに

《争論的》である²⁸⁾。

しかし、そもそもそのニューヨークのユニオン神学大学における博士論文である『ピューリタニズムの倫理思想』（1966年、新教出版社）によって帰国後に日本の神学界に登場した大木の主要な関心は倫理学に向けられてきた。文明評論集を世に問うた大木は、さらにそのような評論集を『歴史神学と社会倫理』（1979年、ヨルダン社）などの倫理論文集として出版し、その倫理学はすでにふれた『新しい共同体の倫理学——基礎論』上下に、単に狭義の倫理学としてではなくて、骨格のたくましい文化論、社会論、共同体論としての豊かさに満ちた倫理学として集大成されている。以前に桑田が熊野義孝の『終末論と歴史哲学』の特色として指摘した第四の「キリスト教の終末論は神の救済の事実としての啓示に基礎をもつものであり、従って倫理的な性格を帯びたものであること」、第五の「かかる倫理的な性格の終末論は、社会的な文化的な事象にたいして強い関心をもつこと」²⁹⁾ という二つの特色は、大木英夫によって見事に花開いているといえよう。そのことはわが国プロテスタント神学における終末論的伝統のもたらした感謝すべき果実である。

注

- 1) 桑田秀延『基督教神学概論』（キリスト新聞社版『桑田秀延全集』第1巻、1976年、p. 425）。Karl Heim, Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie. ZThK, 1926, S. 403 ff. 参照。
- 2) Paul Althaus, Die letzten Dinge. Entwurf zur christlichen Eschatologie. 1922.
- 3) Karl Barth, Der Römerbrief. 1919. (吉村善夫訳, 新教出版社版『カール・バルト著作集』第14巻)
- 4) Martin Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion in Christentum. 1925.
- 5) R. Bultmann, Jesus. 1926. (八木誠一・山本泰生訳『イエス』〔新教出版社版『ブルトマン著作集』第6巻、1992年〕)
- 6) Folke Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart. 1936.

- 7) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*. 1941-43 (第一部, 武田清子訳『キリスト教人間観』新教出版社, 1951年), *Faith and History*. 1949. (飯野紀元訳『信仰と歴史』新教出版社, 1950年)
- 8) Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*. 1948. (前田護郎訳『キリストと時』岩波書店, 1954年)
- 9) 桑田秀延, 前掲書, p. 428. なお, 桑田は熊野の『終末論と歴史哲学』の出版年代を1932年としているが, これは1933年(昭和8年)の誤りである。
- 10) 大木英夫『終末論』(紀伊国屋新書A-65, 1972年)。
- 11) 桑田秀延, 前掲書, p. 429 f.

熊野義孝『終末論と歴史哲学』は, 1933(昭和8)年に新生堂から出版されて, 当時, 西田幾多郎から高く評価されて, キリスト教界を超えて日本の思想界で広く評価された熊野博士の出世作である。翌1934(昭和9)年, 『キリスト論の根本問題』が基督教思想叢書刊行会から現代基督教思想叢書の第二編として出版されたが, それは『終末論と歴史哲学』の展開ともいうべきものである。これらの著書は, その初版の出版後45, 6年たって1979年に『熊野義孝全集』第5巻「終末論・キリスト論・教会論」の中に収録されている。この全集第5巻の解説を担当しているのが, 大木英夫である。この全集収録にあたって熊野博士はこれら二つの著作に綿密な訂正・加筆を加えている。その改定作業がどれほど徹底したものであったかは, 改定がその底本となった『終末論と歴史哲学』の増補版第6版(1949年)408頁中, 406頁に及んでいることからうかがわれる(『キリスト論の根本問題』の場合には底本となった初版本244頁中, 改定は序文を除いた本文全体, 240頁に及んでいる)。小論においてその詳細にふれることはできないが, この問題については次の拙論を参照していただきたい。熊澤義宣「『終末論と歴史哲学』と『キリスト論の根本問題』は, 全集版でどう改定されたか」(竹森満佐一監修『熊野義孝の神学——記念論文集』新教出版社, 1986年)。小論においてはすべて全集版に基づいている。

- 12) たとえば, テサロニケ I. 4:13-5:11, とりわけ5:6 ff.
- 13) 熊野義孝『弁証法的神学概論』初版の序(『熊野義孝全集』第11巻「歴史と現代」下, 新教出版社, 1979年, p. 5)。
- 14) 熊野義孝『終末論と歴史哲学』(『熊野義孝全集』第5巻, 新教出版社, 1976年) p. 128 f.

- 15) Friedrich Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*. 1926.
- 16) 熊野義孝『終末論と歴史哲学』（『熊野義孝全集』第5巻，新教出版社，1976年）p. 5.
- 17) 出村 彰「解説」（『熊野義孝全集』第10巻「歴史と現代」上，新教出版社，1981年）p. 572.
- 18) a. 佐藤敏夫は『近代の神学』の「あとがき」において，その著作がバルト的な意識の系列に属するものと，プロテスタントの近代文化というトレルチ的な問題意識の上に立つものという二つの系列があることを明らかにし、「まことに私は神学というものを学びはじめて以来，この全く正反対の二人の神学者から最も多くのものを学んで来たことをここに率直に告白したいと思う」とのべている。同書，新教出版社，1964年，p. 268.
 b. 大木英夫はその大木倫理学の集大成ともいえるべき『新しい共同体の倫理学——基礎論』上下（教文館，1994年）において，終始，トレルチとの対話を意識して，独自の理論を展開している。この書でトレルチに言及している箇所は，上巻で63箇所，下巻で102箇所というその膨大な数はトレルチとの対話の密度，それを如実に示している。
 c. 熊澤義宣はブルトマン解釈学に関するドイツでの博士論文(Das Problem des Pro-me-Motiv in der Hermeneutik R.Bultmanns, 1962, Diss. Heidelberg)でトレルチにも言及しながら論じているが，次の書物は，熊澤論文のトレルチ理解をめぐって論評している。
 Pierre Barthel, *Interprétation du Langage Mythique et Théologie Biblique*. E. J. Brill, 1967, pp. 63, 65, 66, 201.
 なお，この熊澤論文全体については，次のものが詳しく論評を加えている。G. Bornkamm, *Die Theologie R. Bultmanns in der neuern Diskussion. Zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik*. ThR.NF 29 (1963), S.33-141 (現在は G. Bornkamm, *Geschichte und Glaube. Erster Teil, Gesammelte Aufsätze Bd. III*, S., 173-275. 熊澤論文について S. 261-263参照)。最近において熊澤論文に言及しているのに次のものがある。Bernd Jaspert, *Sackgasse im Streit mit R. Bultmann*. 1985, S. 51.
 d. 近藤勝彦がドイツでモルトマンの下で書いた博士論文は *Theologie der Gestaltung bei Ernst Troeltsch*. 1977 (Diss. Tübingen) というトレルチ研究

であった。なお、近藤はさらにヨルダン社から『トレルチ著作集』を責任編集者として刊行している（全10巻，1988年完結）。

e. 芳賀力はその著『自然，歴史そして神義論——カール・バルトを巡って』（日本基督教団出版局，1991年）においてドイツ観念論とバルトを比較研究しているが，著者はそれを熊野義孝の言うキリスト教「概論」の為事であると説明している（p. 457）。それはまさしくトレルチ的な課題である。序章において芳賀はトレルチの言う啓蒙的プロテスタンティズムによって担われた神義論の問題点を浮かび上がらせながら，バルトとの対比によって理性と信仰，世界観と啓示といったトレルチ的問題設定をしている。

f. なお，日本におけるプロテスタント神学の伝統とは言えないが，アメリカの神学界で活躍している日本人神学者大林浩には次のトレルチ研究書がある。

『トレルチと現代神学——歴史的神学とその現代的意義』，日本基督教団出版局，1972年。

- 19) 熊野義孝『終末論と歴史哲学』（『熊野義孝全集』第5巻，新教出版社，1976年）p. 199.

- 20) 同前，p. 200.

熊澤義宣「『終末論と歴史哲学』と『キリスト論の根本問題』は全集版でどう改定されたか」（『熊野義孝の神学』記念論文集，新教出版社，1986年，p. 138 ff.）参照。但し，上記の引用は「〈後記〉」に含まれており，本文の改訂を主とした「記念論文集」の熊澤論文では言及されていない。

- 21) 大木英夫『終末論』（紀伊国屋新書A-65，1972年）p. 19.

- 22) 同前，p. 8 参照。

- 23) 同前，p. 19参照。

- 24) 大木英夫『新しい共同体の倫理学——基礎編』上，教文館，1994年，p. 1.

- 25) 同前，p. 8 f.

- 26) 大木英夫『終末論』（紀伊国屋新書-A65，1972年）p. 212参照。

- 27) 同前，p. 211参照。

- 28) 大木自身はアポロゲティクという用語を使用している。「アポロゲティクも，自然神学的ではなく，歴史神学的に構想されねばならない。『現代人のユダヤ人化』（白水社，1976年）はその断片的な試みである」（『歴史神学と社会倫理』ヨルダン社，1979年，p. 8）。「争論学」とはブルンナーがアポロゲティクに代って与えた名称エリスティクに対して大木が与えた訳語である。

- 29) 桑田秀延, 前掲書, p. 429 f.