

「逆説」から「物語」へ キェルケゴールにおけるキリスト論的思惟の変貌について

八谷 俊久

問題

それから彼（＝老人）は立ち上がり、その（＝老人の息子の子供である）幼い少年を墓前へ連れて行き・・・言った。「・・・お前がその御名を呼ぶことを学んだその神、救いはただそこにのみあるイエス＝キリストの御名にかけて、お前は私に約束するか、生きている時も死ぬ時もこの信仰に確かに立つことを、この世の姿が絶えず揺れ動くような幻影に決して惑わされないことを、それをお前は私に約束するか」と（SV3 9. S.199 = SKS 7. S.216）^{*1}。

本稿はキェルケゴールの著作活動の枢軸を一貫して担うキリスト論的思惟の構造と内容を、前期著作（特に『哲学的断片』）から後期著作への移行に沿って考察し、さらにその20世紀のプロテスタント神学への影響を略述するものである。その際には『あれか＝これか』（1843年）をもって開始され

^{*1} 本稿は、2006年6月25日にキェルケゴール協会の年度例会において発表された原稿を加筆修正したものである。

なお本稿は、2005年2月29日にフランクフルト大学神学部で取得済みの神学博士資格（Dr. theol.）請求論文 Toshihisa Hachiya: *Paradox, Vorbild und Versöhner - S. Kierkegaards Christologie und deren Rezeption in der deutschen Theologie des 20. Jahrhunderts.*（2006年9月出版）の2章（本稿1章）と4章（同2章）の一部に相当する。

キェルケゴールの著作からの引用は、キェルケゴール全集第3版 *Samlede Værker* 3. 1-20. udg. af P.P. Rohde. København 1962ff.（略号 SV3.）と日誌第2版 *Papirer* 2. I-XIII. udg. af P.A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting. Anden, forøgede Udgave ved Niels Thulstrup. København 1968ff.（略号 Pap.）を用い、さらに現在刊行中の新版全集 *Søren Kierkegaards Skrifter* 1-10 og 17-22. ud af N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon og F. Hauberg Mortensen. København 1997ff.（略号 SKS.）の既刊分の相当箇所を併記する。またそのドイツ語訳と英語訳の表記は、*Kierkegaard Studies Yearbook* 1996 - 2005 の各巻末に付録された略号表に準拠する。

るキェルケゴールの著作活動の全体を、『私の著作活動の視点』などに基づく通説におよそ従って、1846年に上梓された『後書』を分岐点として、それ以前とまたそれ以後の著作群に二分する*2。

キェルケゴールのキリスト論については、従来のキェルケゴール研究史において2つの包括的な研究書が挙げられる*3。

(1) Hayo Gerdes: *Das Christusbild Sören Kierkegaards* (1960)

(2) Hermann Fischer: *Die Christologie des Paradoxes* (1970)

まずゲルデスは、『哲学的断片』におけるキリスト論を「キェルケゴールのキリスト論的思考の前駆」*4に過ぎないとして、専らキェルケゴールの後期著作のキリスト論に着目した。それに対してフィシャーは、『哲学的断片』における「逆説のキリスト論」の思想的な背景（特にレッシング）とその意義について細述しつつも、しかしキェルケゴールの後期の代表作である『キリスト教への修練』におけるキリスト論を『哲学的断片』の「逆説のキリスト論」の単なる「変容」*5であると看做した。

以上2つの包括的な研究書の相反する傾向は、従来のキェルケゴール研究史においてキェルケゴールのキリスト論についての評価が全く未決であることを証示している。そこで本稿は、ゲルデスとフィシャーの考察を批判的に組み合わせながら、キェルケゴールの著作活動におけるキリスト論的思惟の変貌の軌跡を辿り、さらにその現代のプロテスタント神学における展開の可能性*6についても素描を試みたい。

*2 Cf. Niles Jørgen Cappelørn: The Restrospective Understanding of Kierkegaard's Total Production. In: *Kierkegaard – Resources and Results*. p.18ff.

*3 Cf. Wolfdietrich v. Kloeden: Kierkegaard Research. Die deutschsprachige Forschung. In: *Bibliotheca Kierkegaardiana* 15. S.78ff. und 86f. またフィシャーは1970年頃までのキェルケゴールのキリスト論についての研究の状況を俯瞰して、5人のキェルケゴール研究者（ボーリン、ディーム、ヒルシュ、ゲルデス、レアストルップ）を紹介している（Hermann Fischer: *Die Christologie des Paradoxes*. S.11ff.）。

*4 Hayo Gerdes: *Das Christusbild Sören Kierkegaards*. S.7.

*5 Hermann Fischer: *A.a.O.* S.73.

*6 フィシャーは現代のプロテスタント神学におけるキェルケゴールの「逆説のキリスト論」

1. 「瞬間」と「逆説」 — 『哲学的断片』(1844年)における「逆説のキリスト論」の意義と限界

「永遠の意識のために歴史的な出発点は存在するか。如何にしてそのような出発点は単に歴史的なもの以上の関心を抱かせることができるのか。歴史的な知識の上に永遠の意識を基礎付けることはできるのか」(SV3 6. S.7 = SKS 4. S.213)。啓示と歴史の関係に関する問い^{*7}を巡って、キェルケゴールの仮名(真のキリスト者であるとは自称しないフモリストのヨハネス＝クリマクス^{*8})の「思想計画」は、真理を人間の内面において探求するソクラテス＝プラトンの「想起説」(SV3 6. S.15ff. = SKS 4. S.218ff.)とは異なっており、「下僕の姿」において人間と等しくなることについての神の「永遠の愛の決断」にその論述の存在論的な出発点を措定する。神は、その「永遠の決断」(SV3 6. S.27 = SKS 4. S.232)に基づき、非真理の中にある人間(罪人)に真理を伝達するために、神と人間との「絶対的な差異」(SV3 6. S.44 = SKS 4. S.249)を破棄して、人間の元へと下降し「下僕の姿」において人間と等しくなる(cf. SV3 6. S.32f. = SKS 4. S.237f.)。神は天上の栄光にお

の意義を、ブルトマン(Hermann Fischer: *A.a.O.* S.96ff.)とティリッヒ(*A.a.O.* S.111ff.)を取り上げて論じている。ゲルデスは20世紀の弁証法神学(特にブルトマン)におけるキェルケゴールのキリスト論の受容を全く否定的に評価している(cf. Hayo Gerdes: *Das Christusverständnis des jungen Kierkegaard*. S.65ff.)。

^{*7} 『哲学的断片』におけるキェルケゴールの啓示と歴史の関係に関する問いが、レッシングの言明「偶然的な歴史の真理は必然的な理性の真理についての証明とはなり得ない」(G.E. Lessing: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. In: *Lessing Werke* 8. S.12. cf. SV3 9. S.80 = SKS 7. S.92)を念頭に置いたものであることは自明である。しかし1845年に『後書』を起筆するまでキェルケゴールは、啓示と歴史の関係に関するレッシングの問いについての哲学的知識を直接にそのドイツ語テキストからではなく、専らシュトラウスの『キリスト教信仰論』(Ktl. 803-24)から得たようである(cf. Niels Thulstrup: *Kommentar zu Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen*. S.855f.)。それゆえにフィッシャーのように『哲学的断片』におけるキェルケゴールの「逆説のキリスト論」の形成におけるレッシングの歴史哲学の影響を評価するのは過分のことと思われる(cf. Hermann Fischer: *A.a.O.* S.28ff.)。

^{*8} Cf. SV3 10. S.278 = SKS 7. S.560.

いてではなく、そのインコグニトーである「下僕の姿」において人間への愛を示すのである^{*9}。ここで神の永遠性が歴史の中に生成する。

・・・神は、神の永遠の存在が生成の弁証法的な規定 (Tilblivelsens dialektiske Bestemmelser) へ結合させられるところのものになる・・・ (SV3 6. S.80 = SKS 4. S.286)。

ヨハネス＝クリマクスにとってキリスト教の神は、アリストテレス＝中世スコラ学における「不動の動者」としての神^{*10}とは全く異質の、自ら「下僕の姿」において人間と等しくなるところの生成（運動）する神であり、またその生成において人間を愛しそして人間のために苦しむ神である (cf. SV3 6. S.34 og 68 = SKS 4. S.239 og 274)^{*11}。神が人間と等しくなる啓示の出来事、即ち歴史における神の永遠な決断の成就の「瞬間」^{*12}こそは、キリスト教信仰の唯一の出発点あるいは「永遠な意識の歴史的な出発点」(SV3 6. S.7

^{*9} インコグニトーにおいてのみ愛を示すことができるという、愛の伝達の緊迫した状況を、キェルケゴールはレギーネ＝モチーフに彩色された 1842/43 年の日誌記述の中で「愛の弁証法」(Pap. IV A 33 = SKS 18. S.155)と呼んでいる。この頃からキェルケゴール独自のキリスト論的な思惟が形成され始め (cf. Pap. IV A 183 og 125 = SKS 18. S.200 og 183)、イロニーの否定性のために直接的には理解され得ないところのソクラテスに対してキリストを神的なもの直接的なしるし (cf. SV3 1. S.244 = SKS 1. S.265) と看做した『イロニーの概念について』(1841 年)のキリスト論的思惟から『哲学的断片』における「逆説のキリスト論」へと転換することとなる。

^{*10} 1843 年の日誌記述 (Pap. IV A 157 = SKS 18. S.192) の中で、キェルケゴールは 1841/42 年のベルリン滞在中にシェリングの講義においてアリストテレスの運動論を学んだ (Pap. III C 27. In: Pap. XIII S.277f. = SKS 19. S.323f.) ことを回想している。また 1842/43 年の「哲学研究ノート」(Pap. IV C 45-49 = SKS 19. S.394f.) を起筆した際には、アリストテレスの運動論についての知識を直接にそのギリシャ語テキスト (Ktl.1074-75) からではなく、テンネマンの『哲学史』(Ktl. 815-26) から得たようである。

^{*11} キェルケゴールにとってキリスト教の神は、神の至高な主権の属性（「全知」、「全能」、「遍在」）をもって不変的なのではなく、ただ人間への「愛において不変者」(SV3 19. S.255) である。

^{*12} 『不安の概念』においてプラトンの「突発的なもの」の概念をもって存在論的に把握された「瞬間」概念 (SV3 6. S.176 = SKS 4. S.391) が、ここでは「時の成就」(SV3 6. S.22 = SKS 4. S.226. ガラ 4,4 を参照) としてキリスト論的に転義されている。

= SKS 4. S.213)*¹³ に他ならない。

神が人間と等しくなること、即ち時間への永遠性の突入の「瞬間」を、人間の理性（または悟性）は認識し得ない、あるいはただ「逆説」としてのみ認識するだけである。ここで神の啓示の出来事の逆説的な性格が論究される。神は「下僕の姿」で人間と等しくなることによって、(1) 神と人間との「絶対的な差異」において人間から全く異なった（遠い）者として、しかしまた他方で(2) 神と人間との「絶対的な同一」において人間に全く等しい（近い）者として自己を二重に啓示する。

・・・人間が神を全く理解できるように、神は一人の人間と等しくなるろうとした。かくして逆説はさらに恐ろしいものとなる、あるいはその同じ逆説が、罪過の絶対的な差異を明示することによって否定的に、またこの絶対的な差異を絶対的な同一において止揚（破棄）することによって肯定的に、絶対的な逆説として二重性を内包するのである (SV3 6. S.46f. = SKS 4. S.252)。

ここで神が人間となる「瞬間」は、(1) (神と人間との「絶対的な差異」において) 神と人間を思弁的に綜合しようとする人間の試みが徹底的に拒絶される（「ソクラテス的な逆説」）、(2) かかる（「絶対的な差異」における）神と人間の否定的な関係を止揚（破棄）することによって神の側から（「絶対的な同一」において）肯定的な関係が築かれる（「キリスト論的な逆説」）、という弁証法的に二重に尖鋭化された「逆説」*¹⁴ をもって論述される。別言するならば、「瞬間」における神の側からの決定的な行為である「下僕の姿」において人間となる神の自己啓示は、ただ「絶対的な逆説」として認識され

*¹³ それゆえに「瞬間」における神の啓示の出来事は、しばしば歴史における永遠の生命の始まりとして「誕生のメタファー」(Dorothea Glöckner: *Kierkegaards Begriff der Wiederholung*. S.198) をもって理解される。

*¹⁴ この2つの逆説の区分は、『後書』におけるいわゆる「ソクラテス的な逆説」と「絶対的な逆説」(SV3 9. S.173f. = SKS 7. S.190f.) の関係に相当する。またシュレアーは、この2つを「人間論的な逆説」と「キリスト論的な逆説」と呼んで区別している (Henning Schröer: *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*. S.69ff. und 72)。

る得るだけである。

神が人間となることの「絶対的な逆説」に直面し、人間の側からの「瞬間」に相応しい応答として2つの実存可能性が生じる。ヨハネス＝クリマクスは「(悟性の) 不幸な愛」(SV3 6. S.48 = SKS 4. S.253)である「つまずぎ」に対して、「信仰」を「絶対的な逆説」についての「幸福な情熱」(SV3 6. S.56 og 58 = SKS 4. S.261 og 263)と呼ぶ。尖鋭化された「情熱」である「信仰」こそは、神が人間となることの「絶対的な逆説」との正しい関係を内面的に習得するための唯一の「永遠の条件」(SV3 6. S.59 = SKS 4. S.264)である。

神の啓示の出来事の「絶対的な逆説」につまずかない信仰者は、「信仰の実見 (Troens Autopsi)」(SV3 6. S.65 og 92 = SKS 4. S.270 og 299)をもって、「下僕の姿」において人間と等しくなる神と同時的となる。ここでキリスト教信仰は、(1) 直接的な同時代と非同時代の時間的な差異に関わりなく「下僕の姿」の神と同時的となる人間の「生成の規定」と、(2) 神と人間との存在論的な差異を越えて「下僕の姿」において人間と等しくなる神「生成の規定」*¹⁵の、2つの「生成の規定」を絶えず反復する。そして「下僕の姿」において人間と等しくなる神と同時的となるところの「生成の規定」を絶えず反復する中で、非真理の中にある人間(罪人)は新しい実存への転換、即ち「瞬間」における「再生」(SV3 6. S.23 = SKS 4. S.227)*¹⁶を実現するのである。

ところでヨハネス＝クリマクスによれば、「下僕の姿」において人間と等しくなる神と同時的となることにおいて、キリスト教信仰の確かさは決して「歴史記述者の正確さ」(SV3 6. S.93 = SKS 4. S.300)には依存しない。神の啓示の逆説性に相応しく尖鋭化された「情熱」である「信仰」と神の啓示の出来事についての「歴史的な知識」との逆対応的な関係が以下のように規定

*¹⁵ 「ここでの問いは、・・・神が神の永遠の存在が生成の弁証法的な規定へ結合させられるところのものになるということに、人が参与するかどうかである」(SV3 6. S.80 = SKS 4. S.286)。

*¹⁶ ここでも、神の啓示の出来事と同様に、「誕生のメタファー」が用いられている (cf. Dorothea Glöckner: *Ibid.*)。

される。

下僕の姿の神がいたことが肝心であって、それ以外の歴史的な個々のことはあまり重要ではない。・・・もし同時代の世代が、「神が某年に下僕の卑賤の姿で現れ、私たちの間で生き教え、そして死んだ」という言葉だけしか残さなかったとしても、それで十分である。同時代の人々は、必要なことを行なったのである。何故ならこの小さな告知、この世界史的な注意書き (dette verdenshistoriske NB.) は、後の人々にとっての契機となるために十分だからであり、またどんなに詳細な報告も、後の人々にとっては、決して永遠にそれ以上のものとはなり得ないからである (SV3 6. S.93f. = SKS 4. S.300)。

「下僕の姿」の神についての歴史的な報告はキリスト教信仰にとっての単なる「契機」(SV3 6. S.92 = SKS 4. S.299) に過ぎず、キリスト教信仰は「下僕の姿」の神の「絶対的な逆説性」との関係の内面的に習得するために「この世界史的な注意書き」より以上の内容を必要とはしない。「下僕の姿」の神の歴史は、時間への永遠性の突入の「瞬間」の出来事であり、決して「歴史的な知識」の上に基礎付けられることのできない、ただ「逆説」としてのみ認識され得る「信仰の対象」(SV3 6. S.90 = SKS 4. S.297)^{*17} だからである。

『哲学的断片』における仮名のキリスト論の「思想計画」は、信仰の対象の内容(「下僕の姿」の神の歴史)を描述することなく、ただ信仰の内面的な習得の様相(「下僕の姿」の神との同時性において「キリスト者となる」こと)を究明することによってキリスト教教義の実存的な宗教性を刷新し、人々を徳通してキリスト教信仰に善導するための助産術であった。即ちヨハネス＝クリマクスの「逆説のキリスト論」は、(1)「歴史家」(SV3 6. S.94 = SKS 4. S.301. cf. SV3 9. S.24ff. = SKS 7. S.30ff.)が神の啓示の出来事を単に学問的

^{*17} 「・・・その (=信仰) の対象は逆説である。しかし逆説は矛盾するものを合一させる。即ちそれは歴史的なものの永遠化でありまた永遠的なものの歴史化である」(SV3 6. S.59 = SKS 4. S.264)。

に観察するために史的批判的な研究をもってそれに「近似值的」に接近しようと試みる、(2) 例えばヘーゲルのように「哲学者」(SV3 6. S.94 = SKS 4. S.301. cf. SV3 9. S.46ff. = SKS 7. S.54ff.) が神と人間を弁証法的に和解するための思弁的な体系を作り出す、あるいは(3) キリスト教信仰が教会の伝統や習慣 (cf. SV3 9. S.34ff. = SKS 7. S.41ff.) の中で「中性化」(SV3 6. S.86f. = SKS 4. S.292f.) される、かかる当時の時代状況との対決^{*18}において、「キリストの名前を呼ぶことなく」キリスト教信仰の真理に「決定的な仕方迫る」(SV3 9. S.237 = SKS 7. S.258) ことを意図していた^{*19}。ここに『哲学的断片』におけるキェルケゴールの「逆説のキリスト論」の、キリスト教教理史における不朽の功績が認められる。

しかし他方で「下僕の姿」において啓示する神についての歴史的な報告の内容を「この世界史的な注意書き」へと可能な限り縮小化する意図を秘めたヨハネス＝クリマクスの「逆説のキリスト論」は、聖書において証言される神の啓示の出来事の歴史性を抽象的な理念性に不当に還元してしまう危険性を孕んでいる^{*20}。一体に逆説のキリスト論的な思惟は、何か伝達されるべき具体的な教義内容を提示するのではなく、キリスト教信仰を変造する誤った神学的な営為に対する「キリスト教的なものの修正」(マランツク)^{*21}の試み、あるいは「信仰と歴史の関係についての問いのための補完を必要とする

^{*18} それゆえに『哲学的断片』の「思想計画」にキリスト教の「歴史的な衣装」(SV3 6. S.98 = SKS 4. S.305, SV3 9. S.14 og 18 = SKS 7. S.20 og 24) を纏わせた続編である『後書』(第1部)は、かかる当時の時代状況との対決をもって起筆される。

^{*19} 「・・・人はただ内面性の如何に (Hvorledes) を描述することによって、キリストの名前を呼ぶことなく、キリスト者であることを間接的に示すことが出来る」(SV3 10. S.275 = SKS 7. S.557)。

^{*20} キェルケゴール (あるいはヨハネス＝クリマクス) の「逆説のキリスト論」におけるキリストの歴史性の軽視の危険性は、すでに従来よりレアストルップ (K.E. Løgstrup: *Opgør med Kierkegaard*. S.11f.) や最近ではリングレーベン (Joachim Ringleben: *Paradox und Dialektik. Bemerkungen zu Kierkegaards Christologie*. In: *Kierkegaardiana* 19. S.31f.) によって指摘されている。

^{*21} Gregor Malantschuk: *Søren Kierkegaards Modifikationer af det kristelige*. In: *Frihed og Eksistens*. S.85.

準備作業」(ヒルシュ)^{*22}に過ぎない。ここに、「キリストの名前を呼ぶことなく」キリスト教真理に「決定的な仕方では迫る」ことを助産的に体現した非キリスト者であるフモリストによる仮名のキリスト論の「思想計画」の限界が露顕する^{*23}。「・・・決断が瞬間において生じる、あるいは時間の中で生じた永遠の真理との関係に向けて前向きの運動が始まるところに、フモリストは同行しない」(SV3 9. S.228 = SKS 7. S.247)^{*24}。それゆえにフモリスト

^{*22} Emanuel Hirsch: *Geschichtliche Einleitung*. In: PB. S. XII.

^{*23} 同じ仮名による『後書』では、「逆説のキリスト論」はさらに尖鋭化されて「主体性＝(非)真理」概念と「キリスト者となること」の段階理論(特に「宗教性A」)について詳述されるのに対して、「下僕の姿」の神の歴史については「一体に逆説は、永遠者である神が一人の人間として時間の中に生成したことにある。この一人の人間が下僕であるのか皇帝であるのかは関係ない・・・」(SV3 10. S.260 = SKS 7. S.541)とその内容は全く捨象されている。

^{*24} キェルケゴールは『後書』の草稿(1845年)の中で、フモリストのヨハネス＝クリマクスを以下のように特徴づけている。「私(ヨハネス＝クリマクス)は人々をキリスト教真理へと導きながらも・・・自分自身は入ろうとはしない」(Pap. VI B 40-33)。それは、真のキリスト者であるとは自称しないフモリストのヨハネス＝クリマクスによる仮想実験的な「思想計画」の限界であるだけでなく、当時(『後書』執筆の頃まで)のキェルケゴール自身の宗教的な境位を表明しているようにも思われる(cf. Gregor Malantschuk: *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*. S.287ff.)。また1849年の日誌記述の中で、キェルケゴールは『後書』における仮名ヨハネス＝クリマクスと当時の自分自身の信仰の状況をこう語っている。「『ヨハネス＝クリマクス』は本当に一つの構造物である。何故なら私がそれを著述した頃、わたしの生涯と日々の努力をキリスト教のために献げることは真摯な決意であったけれども・・・キリスト教によって私自身を調伏し得ないという可能性が心に蟠っていたからである。・・・他人をキリスト教に導きながらも、私自身は究極的な決定的な意味において(キリスト者には)なっていなかったのである」(Pap. X² A 163 = SKS 22. S.337. なおカッコ内の「キリスト者には」は、ゲルデスのドイツ語訳(T-4. S.30)とホンの英語訳(JP 6. No.6523. p.245)に従って補った)。もとより『後書』までの著作活動において提示されるキェルケゴール自身の宗教性は、あの「語り得ない喜び」(Pap. II A 228 = SKS 17. S.254)の神秘的＝黙示的な体験(1838年5月19日)を基調とした、いわば旧約聖書における預言者的な色彩の濃いキリスト教信仰の境位であり、その限りでいまだキェルケゴールは救済者なるキリストによる「罪の赦しの信仰に到達していない」(Gregor Malantschuk: *A.a.O.* S.288)と言えよう。かかる、当時のキェルケゴールの宗教的な境位についての考察は、逆説のキリスト論的な思惟の限界点を明示することと関連して、『後書』が「インコグニトとしてのフモアーを伴う宗教性」(SV3 10. S.204. Anm.1 = SKS 7. S.483. Anm.1)である「宗教性A」についての叙述との極端な不均衡においてただ僅かにキリスト教固有の宗教的な境位の「宗教性B」を取り扱っていることなどの諸問題の究明にも寄与するであろう。

の「逆説のキリスト論」をもって「『世界史的な注意書き』に留まることは、すでに信仰の死滅であろう」(ゲルデス)^{*25}。フモリストによる仮名のキリスト論は、さらに別のキリスト論的な省察によって補完され修正されなければならない。

さてキェルケゴールは『哲学的断片への完結的な非学問的な後書』の完成を待って、これまでの3年余りに渉る著作活動に終止符を打つ計画であった。実際にこの『後書』の末尾に付録された「最初で最後の説明」(1846年2月付け)を脱稿した頃の日誌の中には、早々に「作家を辞めて」(*Pap. VII¹ A 4 = SKS 18. S.278.* 1846年2月7日付け)、どこか地方教区の「牧師となり」(*Ibid.*)、そこで「隠遁して生きる」(*Pap. VII¹ A 6 = SKS 18. S.279*)ことを希望する記述が散見される。すでにキェルケゴールは『後書』の執筆をもって作家としての生命を見事に燃焼し尽くして、この後は故き父ミカエルに倣って自らの余生を神への生贄として献げる懺悔道その終わりまで辿る決意であったと思われる^{*26}。

しかしながらキェルケゴールの懺悔道の傍らでは新しい運命の謎が秘かに奸計の毒牙を研いていた。すでに1845年12月には、コペンハーゲンのゴシップ誌「コルサー新聞」の鋭鋒の第一撃がキェルケゴールの背後を襲っていた。そして1846年1月2日、ついに「コルサー新聞(276号)」がキェルケゴールに対する総攻撃の火蓋を切った。その執拗な攻撃もようやく同年3月の「コルサー新聞(285号)」をもってほぼ終結し、ついに12月にはその廃刊の幕切れを迎えた。だがそれは次第にコペンハーゲン市民による「暴徒の攻撃」(*Pap. VII¹ A 229 = SKS 20. S.85.* 1847年1月24日付け)へと局面

^{*25} Hayo Gerdes: *Das Christusbild Sören Kierkegaards*. S.45.

^{*26} 1846年2月頃の日誌には、ユランのヒースの荒野で「神を呪った」少年についての数奇な物語(*Pap. VII¹ A 5 = SKS 18. S.278*)が記されている。この記述がかって父ミカエルの口から赤裸々に告白された永遠の滅びをもたらす赦されない罪業の淵源についての回想であるとするなら、この頃にキェルケゴールは父と子の運命を狂わせた憂愁の禍根について絶えず思い巡らして、ついに故き父の面影を偲びながら懺悔の巡礼行へと旅立つ決意を結んだのであろう。

は拡大して行き、これによって生涯の懺悔者キェルケゴールは、奇しくもコペンハーゲン市中の「嘲笑の殉教者」(Pap. X¹ A 120 = SKS 21. S.279) の道を歩む運命となった。

そしてそれと共にキェルケゴールの眼前には、刺立つ荆の冠を頭に被り重い十字架を背負って群衆の憎悪と嘲笑の中を歩くかの一人のひとの姿が鮮やかに浮かび上がって来た。それはこれまでデンマーク国教会の栄光の伝統と崇高な権威の台座の深奥に永く封印されて来た苦難のキリスト像の復活であった。

2. 苦難のキリスト像 — 後期著作活動における新しいキリスト論的思惟の構想

1846年のコルサー事件^{*27}に逢着して、これまでのキェルケゴールの人間論的な主要概念であった「主体性＝真理」概念はさらに社会批判的な視点から展開されて行き、新しく「単独者(少数者)＝真理」(あるいは「大衆(多数者)＝非真理」)概念^{*28}が後期著作活動における中心概念として構想され

^{*27} 1846年のコルサー事件の内情についてはいまだ解き明かされていない謎がある。それは事件の渦中であってキェルケゴール本人が、その首謀者であるゴルシュミットやメラーとの個人的な確執について僅かな記述しか残していないからである (cf. Pap. VII¹ A 98 = SKS 20. S.15f. og Pap. X¹ A 98 = SKS 21. S.266ff.)。時代の卑劣な勢力との衝突はすでに予見されていたのかもしれない。むしろ早くから、人々を使喚して嘲笑を扇情するコペンハーゲン市民を諷めたキェルケゴールの眼差しが悲痛である (cf. Pap. VII¹ A 90, 98 og 147 = SKS 18. S.305, SKS 20. S.15ff. og 40f.)。そこでキェルケゴールは憤怒を込めて、コペンハーゲンでは「暴徒が勝利する」(Pap. VIII¹ A 162 = SKS 20. S.162)と告発する。キェルケゴールの炯眼は、ヨーロッパ近代社会の華やかな繁栄の影間に市民生活の倫理性を鈍麻させる大衆化の無精神の兆徴をすでに洞見していた。このコルサー事件に遭遇する最中に執筆された『文学批判』(1846年2月20日出版)の中では、人間実存の内奥を秘かに浸蝕する時代の元凶として大衆社会における「水平化」(SV3 14. S.77 = SKS 8. S.80)の現象が究明される。

^{*28} 「真理はただ少数者において見出される」(Pap. VIII¹ A 141 = SKS 20. S.154)。「『大衆』は非真理である」(SV3 18. S.152 og Pap. VIII¹ A 656 = SKS 20. S.126)。キェルケゴールの後期著作活動において「単独者＝真理」概念は、「大衆＝非真理」概念と密接に連動して、「キリスト者となること」の建徳的な機能 (cf. Pap. VIII¹ A 126 = SKS 20. S.148)だけではなく、社会批判的な修正剤の機能 (cf. SV3 18. S.47 og 118)も内含する。

た。この世界において真理は決まって「大衆（多数者）」とは全く相容れないところの「単独者（少数者）」(cf. SV3 18. S.91) であり、それゆえに「大衆（多数者）」によって絶えず苦難を甘受する運命となる。

そしてキェルケゴールは人間世界の中で真理のために苦しむ「単独者（一人のひと）」の典例を苦難のキリスト像の中に発見した。十字架の死に至るまでのキリストの苦難は、邪悪な世界と対決する真理の「単独者」であることの徴証である (cf. SV3 18. S.153f.)。当時の日誌や著作（および著作のための草稿）には、神なき世界の中で一人孤独に真理のために苦しむキリストについての記述が頻出する。

彼は（＝キリスト）は王として歓待されるが、それは嘲笑によってである。彼は実際に紫の衣を着せられるが、それは侮辱される者としてである。・・・「悪人を捕らえるように」、彼は捕らえられ、また「罪人のように十字架に付けられた」のである。このように彼の生涯は、上昇の代わりに下降であり、世間の思いや願いとは正反対であった。・・・彼は一段一段と下って行った。しかしそうして上がって行った。そのような仕方では真理は世界の中で苦しみ、また賞賛される。そのようにして彼は真理であった。・・・今や彼は全ての卑賤の賞賛を通して一段一段と、ついに十字架に付けられるまで上がって行った (SV3 13. S.261f. = SKS 10. S.296)。

人となった神キリストは、しかし古代の皇帝崇拜に準えて君臨する至高の王者の姿を纏ったのではない^{*29}。キリストの天上の栄光の姿は、この世においてはただ「卑下にあるものとして描かれる」(Pap. IX A 57 = SKS 20. S.394) だけである。十字架の死に至るまでの苦難のキリストにおける「下僕の姿」の可視的な「卑下」は、この世における天上の栄光のインコグニトーに他ならない。

^{*29} ここに、「この一人の人間が下僕であるのか皇帝であるのかは関係ない」（本稿の注 23 を参照）と苦難のキリストの歴史を全く捨象したヨハネス＝クリマクス『後書』の逆説のキリスト論的な思惟についての修正が見られる。

キリスト教は相反するものをいつも並置する。即ち栄光は栄光として直接的に知られるのではなく、逆に卑下や卑賤において、即ち十字架において知られる・・・(SV3 17. S.186)。

キリストの「下僕の姿」の可視的な「卑下」を描出する「高さ」と「低さ」の関係の逆説的な弁証法をもって、ヨハネス＝クリマクスの「逆説のキリスト論」とは異なった、新しいキリスト論的思惟がキェルケゴールの後期の著作活動において結実する。

「下僕の姿」の神であるキリストは、もはや単に歴史の中に現出した永遠の真理としてではなく、人間世界の中で「苦しむ真理」として歴史の枠組み^{*30}の内でもより具象的に描述される。かかる苦難のキリスト像の中で「下僕の姿」において苦しむ神の「卑下」は、(1) 神が「下僕の姿」において人間と等しくなる、さらに(2) (人間と等しくなった) 神が「下僕の姿」において苦しむ、という二重の構造となる^{*31}。そしてこのキリストの「卑下」の二重の構造は、(1) (アンティオケ学派の「下から」のキリスト論に対する) アレキサンドリア学派の「上から」のキリスト論的な思惟モデルと、(2) 状態(あるいは様態)論的なキリスト論におけるキリストの(「高さ(status exaltationis)」に対する)「低さ(status exinanitionis)」の思惟モデルの、キリスト教教理史における2つのキリスト論的な思惟モデルに相当する^{*32}。

1846/47年以降の著作の中でキェルケゴールは、「下僕の姿」において人

^{*30} 仮名アンチ＝クリマクスによる『キリスト教への修練』においてキェルケゴールは、神人イエス＝キリストの歴史を、世界史の中の、しかし「世俗史」である世界史とは全く相容れない、またそれゆえにそれと激しく衝突するところの、「聖なる歴史」(SV3 16. S.34, 36. Anm.1, S.40, 71 og 207)として描いている。

^{*31} マランツクは「下僕の姿」の神の「卑下」の形態を、(1) 神の人間化としての啓示の出来事における「質的な卑下」と(2) 「下僕の姿」において苦しむキリストの「量的な卑下」の2つに区分している (Gregor Malantschuk: *A.a.O.* S.331)。

^{*32} ドイザーはキリスト教教理史における代表的なキリスト論的な思惟モデルとして、(1) アレキサンドリア学派の「上から」とアンティオケ学派の「下から」のキリスト論、(2) キリストの「高さ」と「低さ」についての状態(あるいは様態)論的なキリスト論、(3) キリストの三職(預言者、王、祭司)論の3つを挙げている (Hermann Deuser: *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*. S.94ff.)。

間と等しくなる神の「卑下（下降）」の出来事を、「下僕の姿」において苦しむキリストの可視的な「卑下」の歴史として再解釈する。神の啓示の出来事は、ただ永遠性が時間へ突入する「瞬間」としてだけではなく、人間世界における卑賤の、十字架の死に至るまでのキリストの生涯に渉る苦難の歴史として描出される。「ただ死においてのみ彼（＝キリスト）は十字架に付けられたのではなく、生涯において誤解されることの十字架を背負ったのである・・・」（*Pap. VII¹ A 144*）。永遠性が時間へ突入する「瞬間」は、苦難のキリスト像の枠組みの中で具体的な歴史性を獲得する。かくして「下僕の姿」において啓示する神についての最小限の内容を伴うだけの歴史的な報告であった「この世界史的な注意書き」は、苦難のキリスト像において補完されることとなる。

苦難のキリスト像の構想の中に、マランツクがキリスト論における「質の弁証法から量の弁証法への転換」^{*33}と呼ぶところの、「瞬間」における永遠性と時間性の弁証法に基づく「逆説のキリスト論」から「図像のキリスト論」へのキリスト論的思惟の転換が証示される^{*34}。ここではケルケゴール自身が、ヨハネス＝クリマクスの「逆説のキリスト論」の最初の批判的な修正者である。

後期著作活動においてケルケゴールは、「下僕の姿」において啓示する神についての歴史的な報告の内容を「この世界史的な注意書き」へと最小化する「逆説のキリスト論」から決別し、図像的あるいは説話的な語りの形式をもって苦難のキリストの歴史について物語ることに腐心するようになる。『キリスト教への修練』（1850年）の中に挿入された「ある子供（青年）の物語」では、苦難のキリストの歴史について物語るための、いわば「図像法的

^{*33} Gregor Malantschuk: *A.a.O.* S.348. なお本稿の注 31 を参照。

^{*34} これと並行して、キリスト論に纏わる諸概念（「つまずき」、「同時性」、「インコグニター」）もまた変容する。例えば『哲学的断片』における「つまずき」は神が「下僕の姿」で人間と等しくなる啓示の出来事に関わるものであったのに対して、『キリスト教への修練』ではキリストの苦難の歴史（「既存のものとの衝突」、キリストの「高さ」と「低さ」）の中の「つまずきの可能性」（SV3 16. S.88ff.）として物語られる。

な実験」(ikono-grafiske eksperiment)」(ガルフ)^{*35}が、先のフモリストのヨハネス＝クリマクスとは異なった、極めて厳格なキリスト者であるアンチ＝クリマクス^{*36}によって遂行される。

この十字架に付けたれた者が世界の救済者であることを・・・物語りなさい。・・・

・・・この高貴な方があの十字架に付けたれた者であることを・・・物語りなさい。彼は愛のゆえにこの世へ来て、卑賤の下僕の姿を取ったことを・・・物語りなさい。・・・彼の近くにあった僅かな者の中の一人は彼を裏切りまた他の者は彼を拒み、全ての者は彼を嘲笑し侮辱し、そして最後に彼を十字架に付けたことを・・・物語りなさい。・・・それをあなた自身がこれまで以前に一度も聞いたことがなかったかのように、また以前に誰にも物語ったことがなかったかのように、生き生きと物語りなさい。それをあなた自身が物語り全体を創作したかのように、けれども伝えられた特徴の一つも忘れないように、ただし物語る時にはそれが伝えられたものであることは忘れ去ることができるように物語りなさい (SV3 16. S.170)。

可視的な「卑下」の状態(あるいは様態)にある苦難のキリストの歴史は、「図像の力」(デザイナー)^{*37}を借りて、「卑賤の者(＝十字架のキリスト)

^{*35} Joakim Garff: Den Søvnløse. S.272.

^{*36} キェルケゴールは、真のキリスト者であるとは自称しないフモリストのヨハネス＝クリマクスに対して、『死に至る病』と『キリスト教への修練』の仮名アンチ＝クリマクスを「極端な仕方でのキリスト者」(Pap. X¹ A 510 og 517 = SKS 22. S.128 og 130)と呼んでいる。この仮名の前綴り“Anti”が古形の“anta(先に)”から派生しているとすれば、2つの仮名の「順序関係」(Howard V. Hong and Edna H. Hong: Historical Introduction. In: SUD. p.xxii)において、新仮名アンチ＝クリマクスの宗教性はフモリストの仮名ヨハネス＝クリマクスより内容的にさらに「先に」進んだものとして位置付けられる (cf. SV3 18. S.64. Anm.1)。アンチ＝クリマクスによって『キリスト教への修練』における「キリスト者である」ことの建徳的な要請は、「最高次の理念性まで引き上げられる」(SV3 16. S.13, 79 og 145) こととなる。

^{*37} Hermann Deuser: “Einübung im Christentum” In: *Entweder/Oder*. S.117.

と等しくなろうと引き込まれるように覚醒し語りかけながら生き生きと眼前に現れる」(SV3 16. S.162) という仕方で「物語」の中で再現される。そこでこの「物語」を、「それが伝えられたものであることは忘れ去ることができる」ように語りまた聞く者は、「1800年以上」(SV3 16. S.171)の時間的な隔たりを越えて、苦難のキリストとの「同時性の状況」を絶えず反復する。ここで語り得ない「逆説」は「物語」として語られ、永遠性が時間へ突入する「瞬間」は、苦難のキリストについて語られる「物語」の中で歴史となる^{*38}。アンチ＝クリマクスによるこの「図像法的な実験は、聖画像破壊者(ikonoklast)であるクリマクスが『哲学的断片』で提示した『世界史的な注意書き』についての物語的な注意書きである」(ガルフ)^{*39}。

苦難のキリストと同時的になるようにと創作された「物語」において、苦難のキリスト像は人がそれに等しくあるべき「模範」となり、さらにそれに等しくあろうとする者をさらにまねぶ者へと「改造する」するために「力」(SV3 16. S.183)を働きかける^{*40}。苦難のキリスト像は、信仰者にとって苦難のキリストにまねぶようにと要請するところの「模範」であり、また他方でまねび得ない者を「恩恵」をもって助け励まし再び「まねび」へと善導する「和解者」ともなる(cf. *Pap. X² A 47 = SKS 22. S.249f. og Pap. X-6 B 241*)。そして苦難のキリスト像における「模範」と「和解者」の弁証法的な関係から修練されるところの「キリストのまねび」は、キェルケゴールにとって中世カトリック教会における行為義認論とは全く無縁の、ただ罪の赦しの「恩恵」への「信仰」からのみ派生する、いわば「信仰の果実」(*Pap. X-4 A 459*)としての「キリストへの信仰の現実的な姿」(ゲルデス)^{*41}に他ならない。

^{*38} キリスト論的思惟における「物語」の意義については、言語分析哲学と関連付けてイエス＝キリストの歴史における物語性の解釈学的な根本構造を分析しているユンゲル(Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*. S.413ff.)から学んだ。

^{*39} Joakim Garff: *A.a.O.* S.273f.

^{*40} Cf. *a.a.O.* S.277.

^{*41} Hayo Gerdes: *A.a.O.* S.112. auch S.116.

後期著作活動においてキェルケゴールのキリスト論的思惟は、それまでの「瞬間」における永遠性と時間性の弁証法に基づく「逆説のキリスト論」から苦難のキリスト像における「模範」と「和解者」の弁証法によるキリスト論へと変貌する^{*42}。そしてそこから提唱される「まねび」の神学が、さらに現代のプロテスタント神学との対話の中で新しいキリスト教（社会）倫理学を構築する可能性として展望される^{*43}。

展望

以上において、本稿はキェルケゴールの著作活動におけるキリスト論的思惟の変貌の軌跡を前期著作から後期著作への展開に沿って辿った。そして前期著作活動においてキリスト教教義の実存的な宗教性を刷新するために助産的に導入された逆説のキリスト論的思惟の限界が、苦難のキリスト像を描く「図像のキリスト論」によって克服されることが解明され、加えて苦難のキリスト像における「模範」と「和解者」のキリスト論から提唱される「まねび」の神学が、新しいキリスト教（社会）倫理学を構築する可能性として展望された。そこではキェルケゴール自身が、彼の「逆説のキリスト論」の最初の批判的な修正者であった。けれどもそれはキェルケゴールの思想活動

^{*42} 1846年10月頃 (cf. *Pap.* VII² A 160 = *SKS* 20. S.48) に構想された『様々な精神における建徳的講和』の第3部「苦悩の福音」(1847年3月13日出版)において「模範」としての苦難のキリスト像が、そして1847年5月5日の34歳の誕生日を越えて同年8月頃から執筆された『キリスト教講話』の第4部「金曜日の聖餐式における講話」(1848年4月26日出版)において「和解者」としての苦難のキリスト像が論究され始める。さらにそれと連動してキェルケゴールの内面では1848年4月のイースター(復活日)の前日から、1838年5月の「語り得ない喜び」(本稿の注24を参照)の体験を凌ぐ、救済者キリストによる「罪の赦しの信仰」に基づく宗教的な境位への決定的な突破 (*Pap.* VIII¹ A 640ff. = *SKS* 20. S.357ff.) が体験され、と同時に苦難のキリストに倣い真理のために苦しむ「単独者」としてデンマーク国教会との過酷な戦いへと赴く決意が結ばれたと思われる。

^{*43} Cf. Toshihisa Hachiya: *A.a.O.* S.171ff. キェルケゴールが後期著作活動において展開した苦難のキリスト像における「模範」と「和解者」のキリスト論やそこから構想される新しいキリスト教（社会）倫理学の可能性については、他日また別稿を用意したい。

の不名誉な汚点ではなくて、むしろキリスト教神学が決して無謬かつ不磨の「神の神学」ではあり得ず、この世にあっては絶えず途上にある「旅人の神学 (theologia viatorum)」に過ぎないことについての真摯な内省の証しに他ならない。

ところで第一次世界大戦後、19世紀の自由主義神学の幻想の残骸に立ち向かうために、新しい神学運動の若き旗手たちが手にした武器は、奇しくもケルケゴールの「逆説のキリスト論」であった。20世紀のプロテスタント神学は、ケルケゴールの「逆説のキリスト論」によって不断に練成されたと言えよう。そしてさらにケルケゴールのキリスト論的思惟の受容を巡って第二次世界大戦を挟んだ前世紀の前半と後半にドイツ語圏のキリスト教神学界において、ケルケゴールにおける「逆説のキリスト論」から「図像のキリスト論」へのキリスト論的思惟の転換の図式が再現されることとなった。20世紀のプロテスタント神学もまた自己批判を内包しながら進展する「旅人の神学」であった。

以下においてケルケゴールのキリスト論的思惟の変貌と関連して、20世紀のプロテスタント神学におけるキリスト論の展開について俯瞰したい。

ケルケゴールのキリスト論的思惟がキリスト教神学界において注目を喚起するのは、第一次世界大戦直後のドイツ語圏における新しい神学運動、いわゆる弁証法神学をもって嚆矢とする。瓦解した時代の危機意識の中で、歴史主義的な研究方法に基礎付けられた19世紀の自由主義神学の徹底的な克服を目指して、「キリストをもはや肉によっては知るまい」(II コリ 5,16を参照)とのパウロの信仰告白を旗印に立て^{*44}、また——受容の視点や濃度は各々の神学者の思想的な背景によってそれぞれ異なるものの——ケルケゴールの圧倒的な影響の元で、「逆説のキリスト論」が1920年代にバルトやブルトマンたちによって展開された。殊にブルトマンの宣教(ケリグマ)の

^{*44} Karl Barth: Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack. In: *Theologische Fragen und Antworten*. S.13. Rudolf Bultmann: Zur Frage der Christologie. In: *Glauben und Verstehen* 1. S.101.

神学は、イエスの到来の事実 (Daß) への史的関心の可能な限りの制限に一貫して傾注した^{*45}。しかしそれゆえにブルトマンにおける「逆説のキリスト論」に関しても、ヨハネス＝クリマクスにおいてと同様に、キリストの歴史性を捨象する陥穽が洞見された^{*46}。

かかる逆説のキリスト論的な思惟を基調とした弁証法神学のキリスト教神学への影響力は、しかし第二次世界大戦後のドイツ語圏におけるキェルケゴールの実存思想への関心の低下と比例して次第に後退して行く。そして神学の関心は、専らキリストとして告白されたイエスの歴史性に向けられた。まずブルトマンのキリスト論を批判し、イエスの到来の事実 (Daß) にその内容 (Was) や様態 (Wie) を加えることによって、史的イエス研究の可能性を回復しようと試みたのがブルトマン学派の人々であった^{*47}。また初期バルト神学との対決の中で、ティリッヒはイエスの史的な事実とキリストについての信仰告白との間の「心像 (イメージ) の類比 (analogia imaginis)」^{*48} による関係付けを基底とした相関 (対話) の神学を構想した。加えて苦難のキリスト像に倣いドイツ教会闘争の旗手として獄死の結末を甘受した 20 世紀の殉教者ボンヘッフアーの「まねび」の神学^{*49} が、その「獄中文書」の刊行と相まって戦後間もなく再評価され始めた。さらにこのボンヘッフアーに真摯に学びつつ、キリスト教教理史における 3 つのキリスト論的な思惟モデ

^{*45} Rudolf Bultmann: Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament. In: *Glauben und Verstehen* 1. S.292.

^{*46} かつてローマイヤーがブルトマンの『イエス』(1926年)に向けた批判「イエスのいないイエスについての書」(Ernst Löhmeyer: Rezension zu Bultmann, Rudolf: Jesus. In: *Theologische Literaturzeitung* 52. S.433) が、『哲学的断片』における「逆説のキリスト論」についてのレアストルップの批判「歴史の(史的)イエスのいないキリスト教」(K.E. Løgstrup: A.a.O. S.11. 本稿の注 20 を参照) と酷似するのは自明のことである。

^{*47} Gerhard Ebeling: *Theologie und Verkündigung*. S.68.

^{*48} Paul Tillich: *Systematic Theology* II. p.115.

^{*49} ボンヘッフアーのキェルケゴールへの関係については、ベートゲ (Eberhard Bethge: *Dietrich Bonhoeffer*. S.524. Anm.73.) によって論究されている。

ル^{*50}を組み合わせながらキリストの「歴史」を物語る^{*51} ことによって壮大な和解論の神学（『教会教義学 IV 1-3』）を構築したのが、バルトであった。晩年のバルトは、前期キェルケゴール（あるいはヨハネス＝クリマクス）の「逆説キリスト論」から決別することによって、実はかえって後期キェルケゴールのキリスト論的思惟に接近して行ったと言えよう。だがその壮大な和解論の神学もついには完結することなく暮れた。バルトもまた見果てぬ夢を抱き遠い約束の地を目指して遥かな旅に赴く神学の旅人であった。

キェルケゴールの10年余りの著作活動が描き出すキリスト論的思惟の変貌の軌跡は、20世紀のプロテスタント神学におけるキリスト論の展開の錯雑とした道程を写す行路図の一枚の原図であり、さらには現代神学の辿るべき針路を占なう羅針盤のようでもある。それゆえにキェルケゴールが後期著作活動において展開した苦難のキリスト像における「模範」と「和解者」の弁証法によるキリスト論やそこから提唱された「まねび」の神学の中に、晩年のバルト神学においては未解決のままでありまた今日の神学にとっての緊切の課題であるキリスト教（社会）倫理学を構築するための見取り図が伏在しているように思われる^{*52}。

（はちやとしひさ・セントオラフ大学）

^{*50} キリスト教教理史における3つのキリスト論的な思惟モデルについては、本稿の注31を参照。

^{*51} Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV-1. S.171.

^{*52} Cf. Toshihisa Hachiya: *A.a.O.* S.323ff.