

(PDF版・3の1のア)『教会教義学 神の言葉Ⅱ／4 教会の宣教』「二十二節 教会の委託——三 倫理学としての教義学」

(文責・豊田忠義)

「二十二節 教会の委託——三 倫理学としての教義学」(77-91頁)

「三 倫理学としての教義学」

前回の論述の中で、第三の形態の神の言葉である全く人間的な教会の宣教における一つの補助的機能(教会的な補助的奉仕)としての「〔教会〕教義学の問いはすべて」、「原則的に……〔第一の形態の神の言葉であるイエス・キリスト自身を起源とする第二の形態の神の言葉である聖書を、自らの思惟と語りと行動における原理・規準・法廷・審判者・支配者・標準とした、換言すれば聖書を媒介・反復することを通した〕教えの純粹さを問う問い」へと向かっている、ということであった。

さて、「教義学序説を完結させる」ために、「まだわれわれの前にある課題」は、「教義学の原理および方法について」の記述、「換言すれば教義学的規準と教義学的思惟についての記述……である」。「この課題に立ち向かう前に」、われわれは、「啓示ないし和解の实在」そのものとしての第一の形態の神の言葉であるイエス・キリスト自身を起源とするその最初の直接的な第一の「啓示ないし和解」の「概念の实在」としての第二の形態の神の言葉である「啓示との〈間接的同一性〉〔区別を包括した同一性〕」において現存している聖書を、自らの思惟と語りと行動における原理・規準・法廷・審判者・支配者・標準とした(聖書を媒介・反復することを通した)第三の形態の神の言葉である全く人間的な教会の宣教における一つの補助的機能(教会的な補助的奉仕)としての「教会教義学と並んで、〔それから離陸した〕特別な、独立した教会<倫理学>なるものがあるかどうかという問い」に対して、「はっきりとした答えをしておかなければならない」。

「神学的な倫理学を〔教会的な補助的奉仕としての教会教義学から離陸させ〕独立に取り扱う取り扱い方の歴史……の特徴」は、「コロサイ三・三〔の言葉がある〕にも拘らず〔すなわち、復活されたキリストの再臨、終末、「完成」までは、「キリストと共に神の内に隠されている」にも拘らず〕、そのことを認識し自覚することをしないで、それ故に「善、換言すればキリスト者としての状態の聖性」を、「キリストと共に神の中に隠されておらず〔キリストと共に神の中に隠されていないものとして、それ故に〕」、生来的な自然的な人間の知覚作用によって「直接的に知覚することができる」とし、それ故に「そのようなものとして確認し、記述し、規定することができる」ということを前提としている点にある。さらに、それは、「そのように知覚することができるキリスト者の在り方を、……〔恣意的独断的に、生来的な自然的な〕人間的な生き方の優れた形式として把握し、それであるからそのようなキリスト

者としての在り方を確認し、記述し、規定して行くために、〔生来的な自然的な〕一般的な人間論〔人間学的な人間論〕、すなわち啓示の前提から……切り離された〔人間学的な生来的自然的〕人間論に依る」ということを前提としている点にある。バルトは、『福音と律法』で、次のように述べている——キリストにあつての「神は、神なき者がその状態から立ち返って生きるために、ただそのためにのみ彼の死を欲し給うのである……しかし〔それが人間論的な自然的人間であれ、教会論的なキリスト教的人間であれ、誰であれ、生来的な自然的な人間の〕誰がこのような答えを聞くであろうか。……承認するであろうか。……誰がこのような答えに屈服するであろうか。〔それが誰であれ、その現にあるがままの現実的な生来的な自然的な人間の〕われわれのうち誰一人として、そのようなことはしない！ 神の恩寵は、ここですでに、恩寵に対する〔それが誰であれ、その現にあるがままの現実的な生来的な自然的な〕われわれの憎悪に出会う。しかるに、この救いの答えをわれわれに代わって答え・〔その現にあるがままの現実的な生来的な自然的な〕人間の自主性と無神性を放棄し・人間は喪われたものであると告白し・己に逆らつて神を正しとし、かくして神の恩寵を受け入れるということを、神の永遠の御言葉が（肉となり給うことによって、肉において服従を確証し給うことによって、またこの服従において刑罰を受け、かくて死に給うことによって）引き受けたということ——これが恩寵本来の業である。これこそ、イエス・キリストがその地上における全生涯にわたつて、ことにその最後に当たつて、我々のためになし給うたことである。彼は全く端的に、信じ給うたのである（ローマ三・二二、ガラテヤ二・一六等の『イエス・キリストの信仰』は、明らかに〔徹頭徹尾神の側の真実としてある〕主格的属格〔「イエス・キリストが信ずる信仰」〕として理解されるべきものである）、『私がいま肉にあつて生きているのは、私を愛し、私のために御自身をささげられた神の御子の信じる信仰によって、生きているのである。（これを言葉通り理解すれば、＜私は決して神の子に対する私の信仰に由つて生きるのではなく、神の子＜が＞信じ給うことに由つて〔徹頭徹尾神の側の真実としてある主格的属格として理解された「イエス・キリスト＜が＞信ずる信仰」によつて〕生きるのだということである）』（ガラテヤ二・一九以下）。〔それ故に、〕（中略）自分が聖徒の交わりの中に居る……罪の赦しを受けた（中略）肉の甦りと永久の生命を目指しているということ——そのことを彼は信じてはいる。しかしそのことは、現実ではない。……部分的にも現実ではない。そのことが現実であるのは、ただ、われわれのために人として生まれ・われわれのために死に・われわれのために甦り給う主イエス・キリストが、彼にとつてもその主であり、その避け所でありその城であり、その神であるということにおいてのみである」。このような訳で、それは、前段で述べた第一の形態の神の言葉であるイエス・キリスト自身を起源とする第二の形態の神の言葉である聖書を媒介・反復することを通した第三の形態の神の言葉である全く人間的な教会の宣教における一つの補助的機能（教会的な補助的奉仕）としての教会教義

学から離陸し「独立的となった倫理学」が、「直ちに役割を取り替える傾向を示したということ、それであるから……〔教会〕教義学を自分自身の中に吸収し、〔教会〕教義学をキリスト教的に基礎づけられた〔教会教義学から離陸し独立的となった〕倫理学に変えてしまい、それから同じ意味で、聖書注釈〔積義神学、聖書神学〕と実践神学の中にまで貫き通り、それらを支配する傾向を示した」という点にある。したがって、その時には、その教会教義学から離陸し「独立的となった倫理学」は、「最終的には常に一般的な〔人間学的な生来的な自然的な〕人間論によって規定されているが故に、〔第三の形態の神の言葉である教会の宣教における一つの補助的機能としての教会〕教義学そのものが、あるいは神学全体〔聖書神学・積義神学と実践神学を包括した教会教義学、「神学的な根本学問としての教会教義学」〕が、……人間学となった、ということの意味した」。したがってまた、その時には、「（中略）神の啓示の内容は、〔キリストにあつての〕神としての神から発生したのではなくて、〔人間の自由な〕人間的理性や人間的欲求やによって〔恣意的独断的に〕規定された〔人間自身の意味的世界・物語世界、存在者としての〕神から発生した……」ものであり、それ故にその「対象に即してもまた、『神学の秘密は人間学以外の何物でもない！』……」ものとなった（フォイエルバッハ『キリスト教の本質』）。まさに、その時には、聖書の主題であり、同時に哲学の要旨である「神と人間との無限の質的差異を固守するという〈方式〉、キリストにあつての特別啓示、啓示の真理、「恵ミノ類比」（啓示の類比、信仰の類比、関係の類比）、イエス・キリストにおける神の自己啓示からして、そのイエス・キリストにおける「啓示自身が持っている啓示に固有な自己証明能力」の〈総体的構造〉に基づいた第三の形態の神の言葉である教会の宣教における一つの補助的機能（教会的な補助的奉仕）である教会教義学から離陸し「独立的となった倫理学」における「独立した倫理学の標準〔・原理・規準・法廷・審判者・支配者〕」は、「もはや神の言葉ではなかった〔すなわち、具体的には、「先ず第一義的に優位に立つ原理〔・規準・法廷・審判者・支配者・標準〕」としての「啓示ないし和解の实在」そのものとしての起源的な第一の形態の神の言葉である「イエス・キリスト自身と共に」、第三の形態の神の言葉である「教会の宣教における原理〔・規準・法廷・審判者・支配者・標準〕である〔教会に宣教を義務づけている第二の形態の神の言葉である〕聖書の啓示証言の中での神の言葉ではなかった〕」、「むしろそれは、……〔その現にあるがままの現実的な生来的な自然的な人間の〕キリスト者の状態が善いものであることを問う問いに支配され、啓示から離れて尋ね求められ・見出された〔人間の自由な人間的理性や人間的欲求やによって恣意的独断的に対象化され客体化された〕善の〈理念〉であった……」。したがって、それは、人間学としての、混合神学としての、人間学的神学としての、哲学的神学としての、「何らかの抽象を以て始められ何らかの空論に終わるところの」「すべての大学社会の神学」（『ルートヴィヒ・フォイエルバッハ』）における人間の自由な人間的理性や人間

的欲求やによって恣意的独断的に対象化され客体化された「善の<理念>」の歴史性においてだけ「神の言葉であった」、換言すればそれ自身が聖霊の業であり啓示の主観的可能性として客観的に存在している第一の形態の神の言葉であるイエス・キリスト自身を起源とする「神の言葉の三形態」（換言すれば、「キリスト教に固有な」類と歴史性）の関係と構造（秩序性）における神の言葉でないところの「神の言葉であった」。したがってまた、「そのような〔「何らかの抽象を以て始められ何らかの空論に終わるところの」人間学的〕神学を受け入れた〔第三の形態の神の言葉である全く人間的な〕教会は、その時、教会にとってもともと疎遠な〔全く人間的な〕尊厳さのもとに身を置いてしまったのである」。

前段で述べたような教会教義学から離陸して「独立的に取り扱う扱い方」は、「キリスト者としての在り方の聖性は、確かに〔「まさに顕ワサレタ神こそが隠サレタ神である」まことの神にしてまことの人間〕イエス・キリストの中では、キリスト教の宣教のその他の内容全体と同じように見て取ることができるが、しかし〔その現にあるがままの現実的な人間存在における〕キリスト者の生活の中では、キリスト教の宣教のその他の内容全体と同じように、見て取ることができないという見解が貫徹される程度に応じて」、また「それから、教会の中で教えられるべきすべてのことにとって、ただ啓示だけが妥当するという啓示の排他独占性が多かれ少なかれ承認され続けるかあるいは再び承認される程度に応じて」、「常に困難となった」。それら「両方の動機を、既にキリスト教的古代および中世の、〔教会教義学から離陸して〕自分自身を独立的なものとしている倫理学の中で見て取ることができる」——すなわち、「実質的な動機」を、「修道院生活の中での完全なキリスト者としての生き方は目で見て取ることができるという見解（「カイザリヤのバシリウスの『エチカ』」）に見出す、「トマス・ア・ケンピスに帰せられている『キリストのまなび』の中に見てとることができる」、また「形式的な動機」を、「一般的な〔人間学的な生来的な自然的な〕人間論、すなわちアリストテレス的な、またストア的な人間論に依拠する方法を、グレゴリウス一世のモラリアの中で見て取ることができる」、「両方の動機が結び合されているのを、……トマス・アクィナスの神学大全の……、（〔実質的な動機としての〕その目標を聖職者と修道院に住む者たちの宗教的な生活の中に持っているのと同じように明瞭にまた〔形式的な動機としての〕その基礎〔人間学的基礎〕をアリストテレスの中に持っている）一般的な、また個々ノ点ニワタツテノ人間ノ行為ニツイテの論述の中で見出す」。しかし、その「トマスが、彼の倫理学を、……彼の教義学の内部で、教義学の問題提起に原則的に従属させつつ記述したということは、注目に値することである」。

「宗教改革者の神学のその古典的な教義学」においては、その「いずれにしてもルターとカルヴァンの神学」においては、「〔教会教義学から離陸し〕独立した倫理学は前提からして不可能であるという見解を提示している点に大きな特徴がある」。「人は、そのことを、一五二〇年に出たルターの『よき業についての説教』……そのほかのルタ

一の倫理的な小論文に照らして、それから特に、……主として聖化の問題に興味を持っているカルヴァンの『綱要』に照らして学び取ることができる」。ルターとカルヴァンにとって、「〔教会〕教義学そのものは、それとして……また倫理学なのである」。ルターもカルヴァンも、「人間がもともと生まれながらにして持っている自然義および信仰に先行するその認識についての見方を原則的に拒否せず、むしろスコラ学と一致しつつ原則的に肯定した」のであるが、「しかし、彼らは、実際には、その見方を決して体系的に用いることはしなかった」、「なぜならば、彼らにとって<コロサイ三・三の認識>は、信仰のただ一つの対象としてのイエス・キリストから目をそらせることを阻止すべく、〔それ故に教会教義学から離陸した〕独立的なキリスト教倫理学を企てることを阻止すべく、それと共に〔人間学としての〕自然神学のあのスコラ的な残滓を用いて何とか実りあるものにさせようとする誘惑を逃れさせるべく十分強固な仕方で立っていたからである」。したがって、「人が既に十六世紀において『キリスト教綱要』の第三編六一八章（キリスト者ノ生活ニツイテ等）を、カルヴァンの倫理学の小型入門書としてそれだけを切り離して〔その一部分だけを形而上学的に抽象し固定化し全体化して〕出版すべきだと考えたということは、〔その総体像における、その全体性における〕カルヴァンを誤解させることを意味していたし、彼に対してむしろ迷惑をかける結果となった」。したがってまた、彼らの「倫理学は、彼らの〔第二の形態の神の言葉である聖書を媒介・反復することを通した第三の形態の神の言葉である全く人間的な教会の一つの補助的機能としての教会〕教義学の中で尋ね求められ見出されるべきであって、それと別のところで尋ね求められ見出されてはならないのである」。その区別を包括した単一性において尋ね求められ見出されなければならない。

さて、「メランヒトンについては、……『ロキ』や『アウクスブルク信仰告白書の弁証』」と並んで、「メランヒトンは、主として『道徳哲学要綱』および『倫理学入門』の中で、かつて……厳格に拒否されたアリストテレスを招き入れつつ結局〔教会教義学から離陸し〕独立した倫理学を舞台に登場させたのである」。メランヒトンは、「〔類的機能を持つ生来的な自然的な人間の〕理性が判断スルコトガデキル限り、自然法ト取り組ンデノ説明、スベテノ人ノ中デ規制サレルベキ生き方ニツイテ教エ、外面的ナ生き方が説カレル限り、十戒トノ調和」を、「ただ単に神の存在の証明だけでなく、また神ハドノヨウナ方デアルかという問いに対する答え、神的裁きについての認識、最後にキリストニアッテノ教育の場として、外面的行為ニオケル人間ノ生ノ規準について認識することも、……そのような**特別の道徳哲学**から期待していた」。このようなメランヒトンの企ては、彼が、「〔聖書を媒介・反復することを通した〕宗教改革の線上に身を置かず、むしろ〔人間学である〕スコラ学の線上に、あるいは後の〔人間学的神学である〕啓蒙神学の線上に身を置いていたということは明らかである」。この「普遍的な人間論と神認識に立ち返って依拠するという古い動機〔**形式的な動機**〕が前面に出ていた」メランヒトンに対して、「最初のルター派の倫理学……『キリスト教道徳について』を書

いた……ヴェナトリウス」は、「**実質的な動機**を前面に出して、信仰は今や道徳として、その〔生来的な自然的な〕『所有者』の中での愛と生命の力として、第一ニ神ニツイテ正シク思惟シ、次ニ隣人トノ間ニ正シク行動スルヨウウナガス〔まさに人間化された〕聖霊ノ情熱として、それから結局もう一度、〔人間学における〕古代の四大徳目についてのキリスト教的解釈から成り立っている情熱として理解されている」。

「それに対して、**正統主義の時代のルター派および改革派の神学**」は、「全体として、……〔「直観的に」ではあれ、〕特に倫理学をあくまでも〔教会〕教義学の脈絡〔区別を包括した単一性〕の中で提示することをやめなかった……ことはよいしるしを意味していた」。したがって、それらは、直観的にではあれ、「メランヒトンの後に続いて企てられたB・ケッセルマン」が、「倫理学を〔教会〕教義学から引き離すだけでなく」、「そもそも神学から切り離し哲学的な学科として提示しようとした試みを、差し当たって先ず一致して拒否した」ことは正しいことであった。したがってまた、「ポラーヌスとヴォレプの……〔教会〕教義学を、信仰ニツイテと業ニツイテ、あるいは認識サレルベキ神と礼拝サレルベキ神という二つの部分に分けようとする方法も貫徹されはしなかった」。しかし、「すべての点で正統主義のとった態度を方法論的に正しいとしなければならないとしても、……正統主義の態度に実質的に附着していた〔教会「教義学の全域にわたって、終始倫理学が、……人間の存在と行為が問題であるということ」を明らかにする術を知らなかった〕」弱点も看過してはならない。「さらに、**正統主義**」は、それが、「特定の脈絡の中で、律法、聖化、新しい生、善き業について語るようになった時」、「キリスト信者としての姿が隠されたものであるというあの隠れ（コロサイ三・三）に固執せず、……イエズス会の者たちおよびその頃台頭しつつあった敬虔主義と歩調を合わせて、あたかもここでは〔生来的な自然的な人間の知覚作用によって〕知覚できる事柄と取り組んでおり、またここでも信仰の一つの対象〔「ただイエス・キリストの名だけ」〕と取り組んでいるのではないかのよう」に語った。「最後に、**正統主義**」は、「既に宗教改革者たちによって開かれたままにされていた倫理学の自然法的な基礎づけへと通じる戸〔人間学的な基礎づけへと通じる戸、徹頭徹尾「律法の成就」・「律法の完成」そのものとしてのイエス・キリストを「律法の目標としない」で、「律法の目標」を人間的な自然法や抽象的な理性や民族法へと通じる戸〕」を、「閉じなかった」、それ故に「むしろ特に、個々の教義学者たちによって〔恣意的独断的に対象化され客体化された〕……豊富に提供された倫理的な個々の啓示の中で、広く開け放してしまった」。「それこそが、……〔「人間の自己運動を神のそれと取り違えるという混淆」・「神の〔完全な〕自由を認識していないという事態」を惹起させる人間中心主義としての〕人文主義の新しい大波が、首尾よく〔教会教義学から離陸した〕独立的な神学的倫理学を導き入れつつ押し寄せてくることのできた侵入箇所であった」。

前段で述べた教会教義学から離陸し「独立的な神学的倫理学を導き入れる……侵入箇所」をつくった「先駆者」は、「当時の正統主義は、信仰告白の厳格さにおいて行き過

ぎの過ちを犯し、……道徳的な厳格さにおいてはあまりに真剣でなさ過ぎる」と考えた「ゲオルク・カリクストゥスであった」。したがって、カリクストゥスは、「人間の側での信仰を確認するための善き業は不可欠であるという説を持ち出し、その中で、〔教会教義学から離陸〕独立した倫理学を、理性法則あるいは自然法を通して、自然法を確認している十戒を通して、政治的および教会的な法令を通して、標準が与えられている生まれかわったものの生活についての教えとして提示した」。正統主義に対する非難に関して、「正統主義の中では、新しい生の知覚し得る恵みの実在についての**経験主義的な見方**も、倫理的な法則を自然法の上に基礎づける**啓蒙主義的な基礎づけ**も、事実、まだ、人が今や人間中心主義の一般的な理論的および実践的勝利のしるしの中で、それらに帰そうとした意味を持っていなかったという点でだけ正しかった。「〔教会〕**教義学は、遅くとも十八世紀の中頃以降は、……一般的な〔人間学としての〕人間論的基礎の上に立つ倫理的な原理論に解釈し曲げられた**」。

さて、シュライエルマッハーは、人間中心主義の「ヘーゲルの強力な痕跡」（『ヘーゲル』）を持っているのであるが、「その特別な立場から」、「先ず第一に……教義学〔『信仰論』〕に対し、新たに現実性と威厳性を造り出す術を知っていた」、また「第二に、教義学と倫理学の内的関連性について、いや、最後のな単一性について、……知っていたということを認めなければならない」。「（シュライエルマッヘル）**キリスト教的道徳論はまた信仰論でもある**。なぜならば、……キリスト教的道徳論は……〔「キリスト教会の中での存在に」〕常に立ち返って行くのであるが、そのようなキリスト教会の中での存在は、あくまで信仰の事柄であり、キリスト教的な生活規則を記述して行くことは、どこにおいても、キリスト信者の起源的な信仰の中にあるものをさらに発展させて行くこと以外の何ものでもないからである。キリスト教的信仰論は同時に道徳論ではないであろうか。確かにそうである。何故と言って、〔人間の自由な自己意識・理性・思惟の類的機能を駆使して対象化され客体化された〕地上における神の国の＜理念＞が記述されることなしにどうしてキリスト教信仰が記述されることができようか。しかし地上における神の国は、常に行動を通して自分を認識させなければならないキリスト者である在り方と生き方以外の何ものでもない」。「しかしながら、**信仰論と道徳論の両方に共通な点は、シュライエルマッヘルによれば、両者とも『ただ人間をしてキリスト者たらしめるものの展開された記述』であるということ、換言すればキリスト教的敬虔性の記述であるということである**」。したがって、「両者」は、「ただ単にほかの諸宗教と区別されたキリスト教の本質について決定が下された〔人間学的な〕弁証論に従属させられているだけでなく」、「最後的には……その中でそもそも一般に敬虔性は何であるかについてあらかじめ決定される『歴史の原理についての学問』、シュライエルマッヘルが『倫理学』として特徴づけ、また『哲学的道徳』として特に記述し講義した学問〔人間学的神学〕に従属させられていた」。「まさに、この後者の立場からして、〔生来的な自然

的な] 一般的な人間的な感情規定としての敬虔性〔絶対依存感情〕の概念からして、彼は、『認識の仕方』と『行為の仕方』の間の二元論を克服することができなかつたし、……二つの神学的学科の分離に味方する立場をとったのである。「シュライエルマッヘルは、〔まさに自然神学そのものとしての〕カントの宗教哲学の中で示された神学の道德化、すなわち神学が世俗化して行くあの発展に対抗して働くことはできなかつた」。このバルトは、次のようにも述べている——「宗教とは、すべての神崇拜の本質的なものが人間の道德性にあるとするような信仰であるとした〔宗教哲学者、自然神学者そのものとしての〕カントは、＜本源的である＞ゆえに、すでに前もってわれわれの理性に内在している神概念の再想起としての神認識という点で、アウグスティヌスの教説と一致する」、と（『カント』）。「R・ローテ」が、「〔教会〕教義学に対して、再び全く歴史的に統計的な取り組み方をあてがい、その代りに本来的に体系的に神学的な中心学科として〔教会教義学から離陸し独立した〕『神学的倫理学』の名の下で〔教会教義学に対する、教会教義学から離陸し独立した「倫理学の原則的な優位性の通則」の下で〕、……キリスト教的な教えが、ちょうどローテによれば国家の中で消失してしまうことが教会の定めであったように、自由に形成された世界観と文化学問の中に解消してしまつた『思弁神学』を展開させた時、それは、全くただシュライエルマッヘルの諸前提を真剣に受け取つただけであつた」。それら「二つの学科〔教会教義学と倫理学〕の分離と〔教会〕教義学に対する倫理学の優位性」は、「まさにA・リッチェルの神学の核心を形造つていたし、われわれの世紀の初頭においてもなおリッチェルの跡継ぎのうち、正反対の立場に立つ二人の人物、W・ヘルマンとE・トレルチの間の最も確かな一致点を形造つていた」。

因みに、「聖書の主題であり、同時に哲学の要旨である」神と人間との無限の質的差異を固守するという＜方式＞、キリストにあつての特別啓示、啓示の真理、「恵ミノ類比」（啓示の類比、信仰の類比、関係の類比）、イエス・キリストにおける神の自己啓示からして、そのイエス・キリストにおける「啓示自身が持っている啓示に固有な自己証明能力」の＜総体的構造＞、起源的な第一の形態の神の言葉自身の出来事の自己運動という事柄を看過した、「人間の自己運動を神のそれと取り違えるという混淆」、「神の自由を認識していないという事態」を惹起させる人間中心主義的な「ヘーゲルの強力な痕跡」を持つていた近代主義的プロテスタント主義的キリスト教神学者のシュライエルマッハーについて、バルトは次のように述べている——シュライエルマッハーにとっては、「人間学的に、教会とは、『ただ自由な人間的行為を通して発生し、またただそのような自由な人間的行為を通して存続することのできる共同体』であり、『敬虔性〔絶対依存感情〕と関連した共同体』である」。彼においては、「信仰も、人間実存の歴史的存在の一つの在り方として理解される」。神学における「近代主義的思惟は、人間が、誰かによる呼びかけを受けることなしに、（中略）人間がじぶんを相手に自分だけでひとりごとを言つているのを聞く」、ちょうど

「人間の内的生活は、自分の類・自分の本質に対する関係における生活である。人間は思惟する、すなわち人間は会話をする、人間は自分自身と話をする。動物は自分以外の他の個体がいなければ類の機能をひとつもはたすことはできない、しかし人間は他人がいなくとも考えるとか話すとかという類的機能……を果たすことができる」ように（『キリスト教の本質』）。したがって、近代主義的プロテスタント主義的キリスト教にとっては、「宣教は、『教会』と呼ばれる人間的な共同体の一つの必然的な生の表現となる」。シュライエルマッハー等近代主義的プロテスタント主義的キリスト教は、「人間の精神的な促進のために、自分と彼らに共通な宝庫からくみ取りつつ、この宝庫をさらに豊かにするために」、「自分自身の歴史と現在の解釈を表現しようとする」、すなわち「自己表現としての宣教を企てる」。