

『組織神学を学ぶ人びとのために』

—— 組織神学の主要著作』(III)

ペトウル・ガルス、レベッカ・A・クライン

(佐々木勝彦訳)

第七章 神学的弁証論…体系における真理と歴史

キリスト教神学には、その開始以来、弁証論的次元が含まれている。すなわちキリスト教神学は、真理を主張する他の諸々の立場に対し、理性の助けを得てキリスト教信仰の真理を弁護しようと試みてきた。キリスト教以外の諸々の立場に対する開放性は、必ずこのような姿勢と結びついている。しかもそれは、それらの立場が少なくとも批評に値するとみなされるかぎりにおいての話である。さもなければ、弁護は

意味をなさないであろう。しかしながらP・ティリヒの場合のように、神学はいつもその弁証的な態度に基づいて綱領的に構想されるわけではない。彼の相関の方法は、キリスト教信仰の真理の展開を彼の時代の諸々の知的問題提起と結びつけている。哲学的問いと神学的答えは、次のような仕方、相互に相手を参照するように指示している。つまり、その問いは単に答えを誘発するだけでなく、その答えによってその問いはそもそも初めて正しく定式化される。

さらに神学的弁証学は、しばしば、宗教にいかなる合理性も認めない、宗教に批判的な諸々の声と対決する。もちろんこの強力な異議申し立ては、今日一般に次のような見解にも屈しない。つまりそれは、信仰とは、個人個人の私的な領域にのみ属する主観的な状況を意味するとの見解である。しかしこれでは、大部分の神学にとって重要な関心事である宗教的確信の普遍的な真理要求も同じように否定されてしまう。その普遍性の要求が満たされるのは、キリスト教信仰の内容が他の知的財産と両立しうるものとして叙述されるときである。しかしそのために必要不可欠なのは、その知的財産の全体も統一的な指示連関(体系)において記述されることである。普遍性と体系化は相互に必要とされ、それらは、多くの人がW・パネンベルクの神学において主張されているとみなしている凌駕性への要求に通じている。全体のみが真理でありうるがゆえに、神学的言説の正しさの立証は、全体としての真理とその言説の関連性および対応性を確認することによってのみ成功する。パネンベルクの場合、真理の認識の歴史も常に真理に属している。

歴史において真理の認識は断片的に生ずるだけであり、それゆえ真理は歴史の終りから初めて、したがって神御自身から、明らかになる。

パウル・テイリヒ

『組織神学 I—III』

ペトウル・ガルス

一 略 歴

パウル・ヨハネス・オスカール・テイリヒは、一八八六年八月二十日に生まれた。彼は福音主義神学を学び、また哲学に対しても強い関心を抱いた。彼の思想に大きな影響を与えたのは、神学者M・ケーラーとF・W・J・シェリングの著作であった。彼の二つの学位請求論文すなわち哲学（一九一〇年。Tillich 1998を参照）と神学（一九一二年。Tillich 1989を参照）の学位請求論文も、シェリングを取り上げていた。シェリングの思想は、それ以来一生涯、テイリヒに影響を与え続けた。

第一次世界大戦は、テイリヒにとって彼の人生の最も深刻な分岐点となった。死の直接的な体験は彼のそれまでの観念論に明確な限界を突きつけた。彼の思想は今や実存主義的特徴を強く帯びるようになった。

一九一九年以後、比較的短い期間に、テイリヒは彼の神学の基本的方向性と構造を展開した——彼は死ぬまであまり大きな変更を加えずに、またわずかにその強調点を移行させつつ、これらを誠実に保持した。彼はベルリンでまず私講師として講義し、一九二四年に、員外教授としてマールブルクに招かれた。そこで彼はM・ハイデガーの思想と接触するようになった。一九二五年にはすでにドレスデンへ、そして次にハレへと移った。一九二九年からはフランクフルトで哲学の教授として勤めた。

一九三三年、テイリヒはその教授職の停職を命じられ、そして解雇された。彼は、アメリカの同僚たちによる提案、つまり客員講師として、また後には客員教授としてニューヨークのユニオン神学校で教えるという提案を受け入れた。これは彼にとつて第二の深刻な分岐点となった。すなわち彼は、有名なドイツの教授からむしろ無名なアメリカの教授へと転身し、今や彼の思想全体をドイツ語から英語に移し変えなければならなかった。アメリカにおいて彼は次第に特にその説教で有名になった——後にその説教は、『ドイツ語で三巻から成る《Religiöse Reden》』として出版された。五十年代までテイリヒは、(それ以前の資格認定のための著作は別として) 実際には比較的短な予備研究と論文しか書かなかつた。百頁以上のものはごくわずかであつたが、いずれもあつというまに有名になった。『存在への勇氣』(一九五二年)、『愛、正義』(一九五四年)、『信仰の動態』(一九五七年)、そして包括的な『組織神学I—III』(一九五一—六三年「以下、Stn—IIIと略記」)がそれらであり、まず最初に英語版が、そして次にドイツ語版が出版

された。テイリヒはかつてこう述べた。それらはたしかにもとと英語で書かれたが、常にドイツ語で考えられていた、と。一九五九年以来、《全集》が刊行された。テイリヒは、その間に世界的に有名な神学者となり、一九五五年にハーバードへ、そして最後に一九六二年にシカゴへ移り、そこで一九六五年十月二二日に亡くなった。

## 二 作 品

### 二・一 作品の位置づけ

『組織神学』はパウル・テイリヒの包括的かつ体系的著作である。すなわち彼の成熟した後期の思想の果実である。それは、ドイツにおいてK・バルトの神学が広範に指導的な役割を演じていた時代に生まれた。これに対しテイリヒの『組織神学』はアメリカで書かれた。ドイツの観念論的神学と哲学に強く影響を受けたテイリヒは、彼の思想をドイツ語から英語に翻訳し、それに対応するものを見いだすように強いられた。彼はSTBにおいて古典的教義学の範囲全体を実質的に加工した。伝統的な教義学の素材は新しいパスベクティヴから捉え直された。テイリヒは、全体を五部に分け、各部の最初に人間実存の人間学的分析——これに、その分析において見いだされた問いの神学的加工が続く——を提示している。これ

が、この作品の全体構造を規定している彼の一連の厳密な方法、すなわち相関の方法である。

## 二・二 構成…相関の方法

以下の体系は、〈相関の方法〉の助けを得て使信と状況を統合しようとする試みである。それは、状況の中に含まれている諸々の問いを、使信の中に含まれている諸々の答えと相関させようとする。それは、問いから答えを導き出すのではなく、その問いと何の関係もない答えを与えるのでもない。それは、問いと答え、状況と使信、人間の実存と神の自己啓示を相関させる。明らかにこのような方法は、恣意的に操作できる道具ではない。それは策略でも、機械的技巧でもない。それはそれ自体神学的言説であり、あらゆる神学的言説と同様に、情熱と冒険への勇氣によってのみ可能になる。そして結局それは、それに基づく体系の一部である。体系と方法は共属し合っており、互いに評価されるべきなのである (Sth I, 15)。

相関の方法は《神学的》方法であり、テイリヒによると、しかも神学それ自体と同様に古いものである (Sth II, 22)。それは、人間の状況とキリスト教の使信を結合する。テイリヒにとってそれは、《ひとつの》現実のふたつの、事実上それ以上遡及できなく、さらに互いに還元できないパースペクティヴである。人

問は彼自身の規定を問う。しかし人間はその規定から疎外されている、すなわち自分で自分に答えを与えることができない。人間の疎外された《実存》（したがって墮罪後の、実際の墮落した現実）は、それ自体、人間の実存の元来の規定に対する問いである。それは、神によって意図された《本質》についての問いである、つまり墮罪以前にあった、そして再び回復されるべき、神の被造物としての元来の形態についての問いである。《人間は、自分が何か問いを発するそれ以前に、自分自身を問う問いで（ある）》(Sth I, 76)。答えは、《存在それ自体》である神からのみやって来る。存在するものはすべて、それが実存であれ、あるいは本質であれ、このお方に参与し、このお方は本質と実存の彼方に立っておられる。その答えは、啓示（の中に）、啓示（と共に）、啓示（を通して）やって来る。テイリヒは、啓示はいかなる人間の実存的問いにも答えをもたらすと確信している。したがって相関の方法は問いを浮き彫りにし、啓示の、それに対応して定式化される答えを伝えなければならない。

問いも答えも具体的に、そして繰り返して新たに明らかにされなければならない。テイリヒの場合、それは二つの異なる専門学科によってなされる。すなわち《哲学》は実存を（下から）分析する。それは人間の現存在を診断し、それにより実存的問いを浮き彫りにする。これに対し《神学》は、啓示の側から答えを明らかにしなければならない。なぜなら哲学は究極的な問いに答えることができないからである。しかしその問いを浮き彫りにするために、神学者もまずひとりの哲学者となるか、あるいは哲学者のように学



ばなければならない。

神学者ではない哲学者と、哲学者として実存の分析に従事する神学者との相違は、ただ次の点にある。つまり、哲学者はより広い哲学的研究の一部分となるような分析を試みるのに対し、神学者は彼の分析の成果を、キリスト教信仰から導き出される神学的概念と関連づけようと試みる。しかしこれにより、神学者の哲学的研究が他律的なものになることは決してない。彼は神学者として、何が哲学的真理であるのかを決定しないし、また彼は哲学者として、神学的真理に関する見解を差し控える。しかし彼は、人間の実存と実存一般を、キリスト教の象徴が彼にとつて意味深く、また理解可能に思われるような仕方で見ざるをえない。彼の眼は一部、彼に無制約的に関わつて来るものに向けられているが、それはどの哲学者の場合にも当てはまることである。にもかかわらず彼の見る行為は自律的である。なぜならそれは、彼の経験のうちで与えられている対象によつてのみ規定されているからである。彼が何かを見るとき、彼は、それを彼の神学的答えの光の中で見ることを期待していない。彼は、彼が見たものに固執し、彼の神学的答えを新たに定式化する。彼は、彼が見る何ものも、彼の答えの核心を変えられないことを確信している。なぜならこの核心は、キリストとしてのイエスにおいて現れた存在の《ロゴス》だからである。もしもこれが彼の前提でないならば、彼は彼の哲学的良心

あるいは彼の神学的関心事を犠牲にしなければならないであろう (Sth I, 78)。

一〇

問いの定式化の際に神学者がひとりの哲学者になるのとまったく同様に、反対に哲学者は、彼が答えを定式化しようとする瞬間に、ひとりの神学者になる。すなわち、《もしも哲学者が、それら「つまり究極的な問い」に答えようと試みるならば、「そして創造的な哲学者はだれもがそのことを試みてきた」、彼は「ひとりの神学者となる》(Tillich 1962, 28)。したがって哲学者と神学者の間の境界線は二人の人物の間ではなく、問題設定と方向性の点で異なる二つの思惟様式の間延びている。ティリヒは、現実全体を考へようとする者は誰でも双方のパスpekティヴを受け入れ、定式化しなければならないとの要求を掲げている。

問いと答えは、相互に独立していると同時に依存しているという仕方で結びついている。答えは問いから独立している。なぜなら答えは、実存の彼方からやって来るのであり、問いから抽出されないからである。したがって答えは、新たな、驚くべき、そして予期せぬパスpekティヴをもたらす。問いは答えの源泉ではない。しかし答えは、実存に対し、具体的な問いに対する答えとして語られる。たしかに答えは実質的に独立しているが、しかし形式的には、まさにこの問いに対する答えとしてその問いに依存している。この依存性はしかし他の方向にも向けられている。人間がいつもすでに問いであるのと同様に、神も

いつもすでに答えを与えている。したがって問いは同時に答えによって前成され、神へと向けられる (vgl. STh II, 22)。

それゆえ相関の方法の第二步目は、《事実上》第三步目の一部である。すなわち問いと答えの基礎になっているのは、すべてのものの偉大な括弧である神御自身が踏み出す、意のままにしない第一歩である。したがって相関の方法は厳密な意味での神学的方法である。なぜならその中では、いつもすでに神から考えられているからである。初めにあるのは、問いつつ存在するものはすべて神に由来し、存在それ自体である神によって担われているとの事実である。しかしながらこの統一点はまったく別の地平にある。なぜならそれはそもそもまず、その答えは、その答えと問いとの非連続性にも関わらず、その問いそれ自体と関連づけられるという可能性を生み出すからである。この洞察は、テイリヒのアプローチの、常に共に考慮されるべき背景となっている。

相関の方法はテイリヒの『組織神学』の構成と全体構造を規定している。したがって五部から成る全体において、状況は使信と対置され、互いに関連づけられる。各部は次のような二つの大きな項目から成っている。I 《啓示と理性》、II 《存在と神》(第一巻)、III 《実存とキリスト》(第二巻)、IV 《生と霊》、V 《歴史と神の国》(第三巻)。

## 二・三 内容の基本線

一一一

まずテイリヒは、組織神学の源泉と形式のおよび実質的規範について記述している。それらは彼の全体系を支えている。彼によるといづれの神学も、どのような条件の下である命題が神学的なものと理解されるのかを決める二つの形式的判断基準を知っている。第一、《神学の対象は、われわれに無制約的に関わるものである》(Sth I, 19f)。第二、《われわれに無制約的に関わるものは、われわれの存在と非存在について決定するものである》(Sth I, 21)。二つの定式とも、意図的に内容の面で未決のままである。神学的言明の内容的規定は、組織神学の源泉から汲みとられる。これについてテイリヒは、繰り返し提示され、また《ほぼ無制約的な充溢》を指し示す三つのもの、すなわち《聖書、教会史、宗教と文化の歴史》(Sth I, 51)を知っている。聖書は組織神学者にとって基本的な源泉であるが、唯一のものではない。実質的な規範の方が、形式的判断基準と源泉に優先している。この規範は、キリスト教の使信の媒体である聖書と伝統から取り出され、テイリヒはそれを、《キリストとしてのイエスにおける新しい存在》(Sth I, 62)という定式で理解している。聖書から取り出されたこの規範——その内容は再び聖書の使信それ自体を表している——は、それ自体、同時に他のすべての下位の判断基準と人間的経験の判断基準でもある(Sth I, 65)。この規範と称するものの展開が、テイリヒの『組織神学』の内容となっている。

## 二・三・一 理性と啓示

組織神学の説明は存在論的問題提起から始まっている。テイリヒは、人間の実存と神の啓示の〈本質〉を、つまり人間と、神に対するその関係の不可欠な根拠を根源的な仕方であらゆる存在は、存在それ自体である神からやって来る。それゆえすべての存在は、主観的および客観的理性の形態においてひとつの《ロゴス》の同一の構造に与っている。主観的理性は霊の構造であり、客観的理性は現実の合理的構造である。それゆえ個々の理性は現実を認識し、したがって神御自身をもその共通の根拠として認識することができる。理性はこの構想力を通して、主観的理性と客観的理性の彼方にあるその根拠に基づき、自らを凌駕するものを指し示す。これは、しかしそれに対する答えが彼岸からやって来なければならぬ実存的問いである。なぜなら理性には、実存の諸制約の中でその自らの根拠は隠されたままだからである。しかし大切なのは、理性が自ら啓示について問う問いを提起することである。そして理性は、その根拠が理性自身とは異なる何ものであることを知っている。

啓示において起こるのは、《人間の認識にとつて存在の根拠が目に見えるようになる》(Sth I, 114)という事態である。しかし存在の根拠は、啓示においてその秘義的な性格を失うわけではない。存在の根拠は日常の諸経験を通して啓示され、理性自身を越えて行くように理性を導く。ここで理性は《存在論的衝撃》(Sth I, 137)を受けつつ、自分は存在すらしえないこと、したがって自分は有限であることを確認する。

存在の根柢の秘密は、まず否定的に深淵として、そして次によりやく積極的に根柢として、すなわち迫りくる非存在を克服する力として出現する——その際、この力は、われわれに無制約的に関わるものである。したがってテイリヒは啓示をこう定義する。《啓示は、われわれに無制約的に関わるものの顕現である》(Sth.I,134)。なぜならそれは、われわれにわれわれ自身の存在の根柢を顕わにするからである。これはいつも、具体的な個人のために具体的な状況の中で起こることである。そこには二つの側面が、つまり客観的側面と主観的側面がみられる。主観的側面を捉えるのは人間の理性であり、そのようにして主観的側面は〈脱自〉に至る。この脱自に対応するのは、テイリヒが《象徴を生み出す出来事》と理解している（上からの）奇跡である(Sth I, 139)。奇跡はいつも媒体を通して起こる。その媒体は象徴となり、また自身自身を越えて何か他のものを指差す。単なる徴しと異なる象徴は、自分自身を越えて指差すだけでなく、同時に象徴されたものに参与する。そのさい啓示は厳密に啓示として理解されなければならぬ——たとえ、その啓示が、それによって自らを表現するあの媒体を通して啓示として惹き起こされるとしても。双方の側面とも必然的である。人間は、無限なものを有限な諸々の象徴によって捉える以外のいかなる可能性ももたないため、まさにこれらの諸々の象徴が用いられる。その際、あらゆる現実とあらゆる日常語が啓示の媒体となりうる。媒体がそのようなものとすれば、それは自分自身を越えて指差し、象徴されたものの現実と力に参与する。象徴は、それが無制約的なものの現実、したがって無制約的なものの力

に自ら参与することによってのみ、真実になる。しかしそれは同時に有限な現実の一断片のままである。このような参与の構造のゆえに、テイリヒから見ると、象徴は、非象徴的な徴よりも高次の訴える力をもっている。そしてテイリヒによると、宗教的言語はいつも象徴的で類比的である (STh I, 158)。

このことは、究極妥当的で規範付与的な啓示つまり《キリストとしてのイエス》に<sup>2</sup>かえりかたはまる (STh I, 159)。こうしてわれわれはキリスト論の問題に出会う。このキリスト論において、キリストは啓示の内容として、ナザレの人イエスは媒体つまり啓示の担い手として理解される (それゆえ単純にイエス・キリストではなく、キリスト《としての》イエスとして理解される)。《敬虔と神学の対象は、キリストとしてのイエス、そしてただキリストとしてイエスだけである。そして彼は、彼において《単に》〈イエス〉に《すぎない》ものをすべて犠牲にするお方としてのキリストである。彼の像における決定的な特色は、イエスであるイエスの、キリストであるイエスへの、絶え間なき自己放棄である》(STh I, 161) ことにある。キリストとしてのイエスは、究極妥当的な啓示である。なぜならここでこの媒体は、その内容のために自ら完全に否定するからである——しかしながら自分自身を完全に失わずに、また神との一体性を放棄せず。最深の逆説としての十字架は歴史の中心点であり、理想的な象徴である。キリストをキリストとして理解する主観的側面も、この客観的側面に対応していなければならない。それは教会である。《キリストは、教会なしにキリストではなく、教会は、キリストなしに教会ではない。究極妥当的な啓示は、すべ

ての啓示と同様に相関的である》(Sth I, 163)。

## 二・三・二 存在と神

存在論的根本問題とは、そもそもなにゆえに何ものかが存在し、なにゆえに無が存在しないのか、ということである。《思惟は存在から出発しなければならない。思惟は、問いそのものの形式が示すように、存在の背後に遡ることができない》(Sth I, 194)。存在はその背後に遡ることができないものであり、それゆえテイリヒは、非存在の脅威にも耐えうるこのような存在について問う。この存在は存在自体としての神である。したがって、人間自身がそれである存在を問う人間の問いに対する答えは、神御自身である。

人間の存在は、個別化と関与、自由と運命、ダイナミズム(力動性)と形式、の絶え間ない共演の内にある。実存はそれ自体存在と非存在の間に立っている。実存は有限な存在であり、死に脅かされている。しかしながら存在と非存在の間にはいかなる平衡も支配していない。つまり非存在も、ある仕方でも《存在し》、非存在も存在に参与している。存在は第一の最も根源的なものであり、過去、現在、そして未来のうち存在していた、存在している、そして存在するだろうすべてのものの担い手である。このように存在は存在論的優先性をもっている。



テイリヒの体系の脊柱となつてゐるのは、あらゆる現実の理想的形態としての《本質》と、実現された、実際の、疎外された現実としての《実存》との区別である。人間が、何が人間の実存的問いに対する答えであるのかを問う際に、神の実存について問うことは意味がないであろう。なぜなら《神》は決して実存の一部ではなく、神は《本質と実存の彼方に》立つておられるからである。それゆえ、まさに神の実存を証明しようとするあらゆる神証明は、初めから不可能で、不合理であるように思われる。神は《実存する》のではなく、《存在する》のである。しかし神証明がまったく余計なものであるわけではない。なぜならそれらは、神を問う人間の永遠の問いの現れだからである。それらは、神を問う問いとして権利をもつてゐる。しかしそれらは答えを与えることができない。

神とは、人間に無制約的に関わるものに対する名称であるがゆえに、神を、存在についての人間の問いに対する根本的な答えとみなすことができる。しかしこれによつて神を規定することは決してできない。人間に無制約的に関わるものは、人間の間では互いに明確に区別される。テイリヒの場合、〈神〉という名称は、もちろん人間の問いに対する答えとして明確な内容をもつてゐる。すなわち神は存在自体あるいは《すべてのものにおける、またすべてのものを越えた、存在の無限なる巨大な力》(StH, 273)である。神は、存在するものすべての源泉であるがゆえに、それらとは質的に異なる存在である。存在自体としての神は非存在へと墮落することができない。神は決して自分自身を失うことがない。神の存在は実存に

なることができない。この意味で神は実存せず、実存することもできない。なぜなら神は、神であることをやめることができないからである。神は無限であり、本質と実存の《彼方》に立っている。しかし同時に神は、現実の根拠としてこの現実の構造でもある。すなわち存在するものはすべて、有限的な仕方での存在をもっている。したがって神は、世界に対して超越していると同時に内在している。つまり神は有限なすべてのものを無限に超越すると同時に、それなしにはいかなる存在もありえない神の存在の力を通して有限なすべてのものに参与している。現実全体の構造はしたがって神の存在への参与の構造である。これがテイリヒの存在論的根拠図式であり、これにより彼は、この意味で《存在の類比》を復権させることもできる。

こうしてテイリヒは、象徴的でない唯一の神学的命題、つまり神は存在自体であるとの命題をも定式化する。他のすべての神学的言説は象徴的なままである。

### 二・三・三 実存とキリスト

創造論は組織神学の第二部から第三部へ移行するところに位置し、それは罪論と緊密に関連している。存在するものはすべて神の被造物であり、神と緊密に結びつけられている。なぜなら創造は神の生命だからである。創造は神の自由であると同時に神の運命である。神は永遠において御自身を創造される (STh I,

291)。そしてこれを通して、その構造が神御自身であるあらゆる現実も生じてくる。しかし創造は神と根本的に区別される。つまり創造は一方で自らのうちに非存在をもちながら、それを越えて、ティリヒが《悲劇的なもの》(Sth I, 293)と呼ぶ可能性をなお含んでいる。それは疎外つまり罪の可能性である。創造において神から分離されているすべての被造物——したがって神に由来していながら、神のうちにとどまらずに、自らの自由を実現するすべての被造物——の被造性の実現によって、この可能性も不可避免的に現実となる。創造と墮落はひとつのものになる。有限的自由へと規定されている創造は実存として実現される。人間の自由は、この運命的な歩みの中で逆説的な仕方で実現される。墮落の歴史は創造行為の終結と共に始まる。楽園の、時間以前の、そして歴史以前の人間の状態を、ティリヒは《夢心地の無垢》(Sth II, 40)と呼んでいる。それは、まだ現実となっていない創造の純粋な可能性である。純粋な可能性を捨て、そして現実的な生を実現しようとして決断することにより、人間が自らを実現するやいなや、彼は自らを神から切り離し、本質から実存へと墮落して行く。したがってあらゆる現実においてこの墮落は実際のことになる。これは《有限な存在の普遍的特性》(Sth I, 43)である。しかしティリヒはこう主張する。つまり彼が墮罪と呼ぶのを好む《本質から実存への移行》(Sth II, 47)は決して必然性ではなく、跳躍を意味し、それゆえ実存は本質から演繹しえない、と(Sth II, 52)。実存のうちにある人間は、彼の本来的規定から疎外されている(しかし、切断されてはいない!)。そして疎外は、罪に対するティリヒの表現である。

したがって罪は、創造に属していないが、その完全な実現と固く結びついている。この状態において、救済、つまり新しい存在への問いが提起される。

そこへと向かう道程は、自己救済によって達成されるのではなく、歴史を越え、そしてその目標を表すものを通してのみ達成される。テイリヒはそれを新しい存在と呼んでおり、これは彼の救済論的中心概念である。人間に対する新しい存在の代表者すなわち神の代理人は、キリストとしてのイエスである。彼は、その人格的生において《実存の諸条件の下にある本質的人間存在の像を、それらの諸条件に征服されずに》実現する、したがって《実存における神・人間の本質的「…」一体性》(STh II, 104; Hervi:Ogelsch)を実現する。しかしこれを、神御自身が人間となったという具合に理解することはできない。それはテイリヒにとって無意味な言明であろう。神ではなく、神的諸原理のひとつとしての《ロゴス》(STh II, 104f)が、人間となった。キリストとしてのイエスは新しい存在の啓示である。すなわち彼は、実存の諸条件のもとにおいて本質を実現するのであり、これにより本質と実存の溝は乗り越えられる。

キリストへの参与とは、したがってキリストがそうであるように(STh II, 133)、自分自身の存在において新しい存在を透けて見えるようにすることである。しかしこれは、キリストとしてのイエスの場合とまったく同様に、神の霊の業である。テイリヒにおいて最終的に重要なのは、その中でキリストが自らを現すイエスの人格ではなく、この人格の中で自らを現す力である。それは、破られることのない存在の力、つ

まり神の生の力である。

テイリヒは、このキリスト論により、古代キリスト教の信仰告白であるニケア信条とカルケドン信条から離れて行く。つまり神が人間になることに関する発言とイエス・キリストの二重の本性に関する発言は、彼にとって依然として不可解である。彼の象徴理論の意図に忠実に留まっているという点で、彼は養子論的視点に近づいている (Sth II, 162)。すなわち彼によると、人格としての神が人間になったのではなく、神的諸原理のひとつとしてのロゴスが人間となったからである。神は本質と実存の彼方にとどまっている。神は人格ではなく、また人格となることもない。救済はひとつの原理によって、もしくは人間の人格の形態における神の力によってもたらされる。聖書の証言の中でテイリヒが首尾一貫して象徴的に理解している、神に関連する諸々の人格的カテゴリーは、彼の存在論的体系においてそれほど重要でなく、それは依然として解釈を必要としている。

新しい存在を問う問いに対する普遍的答えがキリストとしてのイエスであるとすれば、彼は疎外からの普遍的救済である。キリストとしてのイエスにおける神の啓示は同時に救済をもたらす。イエスがキリストとして受け入れられるところで、人間は変革され、新しい被造物となる。イエスがキリストとして経験されるところで、人間は神によって和解される。和解と救済はただ神の業である (Sth II, 187)。それは、人間における神の霊の業を通して三つのプロセスの中で出来事となる。つまりそれらは、再生、義認、そ

して聖化の三つである。こうして人間は新しい存在に参与する。そして、その中で本質と実存の統一が更新される信仰と愛が生ずる。

## 二・三・四 生と霊

人間はその実存的生においても、存在の力と存在の意味の統一としての霊を経験する。霊は、人間における理性の構造と共に創造的に作用する、生の非常に包括的な次元である。人間の生はすべて、自分自身の自己の統合と分解という両極の間の両義性のただ中で演じられる。例えばそれらは、健康と病氣、自由と有限性、個人と共同体、あるいは生と死のような諸現象のうちに現れる。その両義性は、本質と実存の分離に根ざしている、したがってあるべきものと現実にあるものとの衝突に根ざしている。実存それ自体は生の両義性から逃れられない。それは自らその分離を克服することができず、両義的でない生について問う。こうしてそれは、神の霊の臨在について問うようになる。

神の霊は人間の霊の内に臨在する。その際この出来事は、人間の霊の《内》のこととして、しかも《自分を越える》こととして理解される (STh III, 135)。人間の霊は神の霊に捉えられ、脱自に陥る。こうしてテイリヒの救済論は聖霊論に集中する。すなわちテイリヒはここで、啓示、脱自、そして奇跡の取り扱いは通してその基盤を準備した内容を具体的に展開している。彼は、実存的問い一般に対する神の答えが

人間によって受容される基本的な出来事に没頭している。その根本命題は、《霊のみが霊を認識しうる》(Sth III, 177)と「う」ことであり、神は神に基づいてのみ認識されうる。人間を捉える神の霊は神御自身である。救済論的出来事はただ神の恵みによってのみ起こる。

神の霊の業の目標は《超越的統一とそれに参与すること》(Sth III, 155)である。超越的統一において、本質と実存の裂け目が再び閉じられる。それは信仰と、神の霊が人間の霊のうちにおいて生み出す愛の中で起こる。信仰と愛のうちに超越的統一がその姿を現す。しかし実存の諸制約の中で、その統一性はただ断片的かつ先取りに実現されうるだけである。それは、実存の諸制約の中で完成に至ることのないプロセスである。

神の霊は歴史の中にも現れる。すなわちそれは、特にキリストとしてのイエスの中に、そして次に霊の共同体の中に現れる。潜在的な段階の霊の共同体が存在する。そこでは超越的統一がまだ明らかにならず、それは、顕在的な段階の霊の共同体つまり教会と呼ばれる霊の共同体の場合と異なる。霊の共同体は、信仰と愛の共同体であり、そこでは個々人と彼らの信仰形態の多様性にもかかわらず、統一性が支配する。そしてその統一性は崩壊に至ることがない。

個々人は、その中心的出来事が義認である信仰を通して教会にやって来る。こうしてテイリヒは、信仰における恵みによる義認という宗教改革の教理に固執する。彼はこの教理を次のように言い換える。《律

法という判断基準によるとわれわれは受け入れられないにもかかわらず、われわれは神によって受け入れられている。……われわれは、自分たちが受け入れられていることを受け入れるように要求されている》(Sth III, 258)。義認は、業なしに、神の純粹な恵みに基づいて出来事となる。受け入れられた存在を受け入れることさえ、恵みの賜物である。神の靈は人間の疎外に打ち勝つ、つまり宗教、道徳、そして文化における人間のあらゆる次元にみられる生の両義性に打ち勝つ。その中で無制約的靈が制約を克服し、修正し、そして方向づけるこの救済論的プロセスを、ティリヒは《プロテスタント原理》(Sth III, 281)と呼ぶ。ティリヒが彼の比較的初期の著作の中で非常に強調した〈下から〉見るならば (vgl. Tillich 1970) 、この原理は、諸々の象徴を象徴化されたものから区別し、したがってその時々象徴の具体的形式ではなくその内容を基本とするようにとの警告として役立つ。

## 二・三・五 歴史と神の国

ティリヒは、第四部と直接関連する仕方ですべてのものを含む最も包括的次元である歴史的次元における生の両義性に没頭している。ここでは、歴史一般の意味についての問いと同様に、歴史における力と支配についての問いが主題となる。ティリヒにとってそれらはすべて神の国についての問いを呼び起こす。なぜなら神の国の象徴は、歴史の次元とまったく同様に包括的だからである。したがって永遠の生の象徴



において、完全に普遍的な生の両義性に対する答えが与えられる。

神の国ということで、ティリヒは、内在的であると同時に超越的な終末論的全体を理解している。彼は普遍史の一部としての救済史という概念を継承している。この救済史の中心に立っているのは、その中で歴史が《自分自身とその意味を自覚するようになる》(Sth III, 419) キリストとしてのイエスにおける啓示である。歴史における神の国の代理人は教会である。しかしこの代表機関はそれ自体またもや両義的である。というのは、教会は神の国を明らかにすると同時に隠蔽するからである。したがって神の国は、その中で過去、現在、そして未来が《永遠の今》(Sth III, 447) において濃密化されるような歴史の終りと目標を意味する。そこでは、歴史が永遠の生として成就されることにより、時間的なものから永遠への移行が生ずる。ティリヒは、最後の審判——神の生に参与するすべてのものはこの最後の審判を生き延びることができるともこの移行に位置づけている。《存在するものはすべて、それが存在するかぎり、永遠から排除されることはありえない。しかしそれは、それが非存在と混合し、まだ非存在から解放されないかぎり、排除されることもありうる》(Sth III, 451)。永続するものは、そこから否定的なものが排除される《永遠の更新》となる。すなわち非存在はなくなるであろう(Sth III, 452)。こうして本質からの実存の疎外は決定的に克服される。つまり、ティリヒがシェリングとの関連で定式化している時間的なものの《本質化》(Sth III, 453) が起こる。それゆえすべてのものは純化されて再び神へと戻って行く。すべての

ものは時間的な歴史的プロセスを通して、初めにそうであった時よりもさらに近く神へと戻って行く。すべてのものがそこへと流れ込む神の生は、歴史における出来事のために、同時に濃縮されて行く。本質化とは、《ある存在の本質的本性と、それが時間的実存の中で作り出したものとの創造的総合》(ibid.)である。したがって生の両義性は決定的に克服され、すべての《極度に満たされていない生》(STh III, 460)における肯定的なものが、永遠へと高められる。無は完全に失われうる。なぜなら存在するものはすべて存在に参与しているからである。《存在としての存在は善であるがゆえに、存在するものはいかなるものも完全に悪になることはできない》(STh III, 461)。

テイリヒは本質化を神的生への普遍的参与と理解している。その終末論において、彼がその参与の思想の結果として主張しているものは、《終末論的万有在神論》に他ならない。ここでは、終末論的横溢の中で神がすべてにおいてすべてのものになる(Iコリ一五・二八を参照、STh III, 475)からである。

## 二 影 響

テイリヒは学派を形成しなかった。それにもかかわらず、彼は二十世紀の福音主義の偉大な神学者に数えられている。神学的論議においては、特に彼の思想の二つの面が繰り返し論じられている。すなわちそ

れらは、相関的方法と、特に宗教教育において反響を呼んだ彼の象徴論であり、後者は、今日、解釈学的記号論的構想との関連で大いに議論されている。象徴は決して単なる徴ではなく、超越的なものへの参与を可能にする代理者であるとの洞察は、永続的なものとして受け入れられている。

興味深いのは、テイリヒのアプローチとK・ラーナーの間に見られる平行関係である。彼らは、共にハイデガーの思想の影響を受け、神学と哲学の関係に強い関心を寄せている。それは特に、両者においてまず哲学的人間学として展開される人間学において明らかになる。

テイリヒはしばしば、新プロテスタント的傾向をもつ神学者たちに受け入れられている。そのさい彼は、主体性論的に解釈される (vgl. Danz 2000)。つまり人間における〈下から〉のアプローチと実存の広範な分析に基づき、テイリヒの神学は、有限な自由の自己解明のプロセスとして理解される。しかしこの解釈は、テイリヒの初期の著作と、文化と諸宗教の神学に関する著作に集中している。

W・パネンベルクもテイリヒの問題提起を引き継いでいる。パネンベルクにとって、人間の主体性を神に基礎づけようとする神学史的な努力と、その中で神学を新たに普遍的に真理に基礎づけようとする探究は、テイリヒの著作において頂点に達している。パネンベルクはテイリヒとまったく同様に神について問う人間の問いをはっきりと捉えているが、彼は、この人間の問いを人間それ自体と同一視してはいない。

アメリカにおける受容は、異なる仕方ですらに相関的方法をさらに展開している (現代の修正主義的)

概念 (L.B. Gilkey, D. Tracy))。テイリヒの象徴理解は、しかし他の方向性をもつ神学者たちにも影響を与えた (Th.J.J. Altizer, R.P.Scharlemann)。

## 四 資 料

引用資料

P.Tillich, Systematische Theologie, Berlin I-III/New York Bd.I/II 1987<sup>8</sup>, Bd.III 1987<sup>1</sup> (abgek:STh).

入門資料

《Das Wesen der Systematischen Theologie》(STh I, 15-37).

上級資料

Rhein 1957 ; Track 1975 ; Fischer u.a.1989 ; Schüßler/Sturm 2007.

## 五 参 考 文 献

Th.J.J. Altizer, History as Apocalypse, Albany, NY 1985.

Ch. Danz, Religion als Freiheitsbewusstsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin 2000.

H. Fischer (Hg.), Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, Frankfurt a.M. 1989.

P. Gallus, Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Der Glaubensbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth, Leipzig 2007.

L.B. Gilkey, Gilkey on Tillich, Eugene, OR 2000.

- Ch. Rhein, Paul Tillich. Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1957.
- R.P. Scharlemann, *The Reason of Following, Christology and the Ecstatic I*, Chicago 1991.
- W. Schüßler/E. Sturm, Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007.
- P. Tillich, *Gesammelte Werke (GW)*, 14Bde, Stuttgart 1959-1983.
- : Die protestantische Ära (1948), in : Ders., *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Schriften zur Theologie I, GW VII, hg.v.R. Albrecht, Stuttgart 1962, II-28.
- : Rechtfertigung und Zweifel (1924), in : Ders., *Offenbarung und Glaube*. Schriften zur Theologie II, GW VIII, hg.v.R. Albrecht, Stuttgart 1970, 85-100.
- : Ergänzungs- und Nachlassbände, bislang 15 Bände, Stuttgart 1971ff.
- : Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung (1912), in Ders., *Philosophical Writings/Philosophische Schriften*, *Mainworks/Hauptwerke* Bd I, hg.v.G. Wenz, Berlin 1989, 21-112.
- : Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien (1910), *GW/Ergänzungsband 9*, in : Ders., *Frühe Werke*, hg.v.G. Hummel, Berlin 1998, 156-272.
- : *Ausgewählte Texte*, hg.v.Ch. Danz u.a., Berlin 2008.
- J. Tract, *Der theologische Ansatz Paul Tillichs. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung seiner <Systematischen Theologie>*, Göttingen 1975.
- D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

ヴォルフハルト・パネンベルク

『組織神学 I—III』

レベッカ・A・クライン

一 略 歴

ヴォルフハルト・パネンベルクは、一九二八年一〇月二日、東プロイセンのシュテティンに生まれ、ベルリン、ゲッティンゲン、バーゼル、そしてハイデルベルクで福音主義神学を学んだ。その学生時代に彼は、バーゼルで特にK・バルトに、またハイデルベルクでG・フォン・ラートとE・シュリンクに出会った——彼は後にシュリンクの助手になった。一九五三年、パネンベルクはハイデルベルクでドゥンス・スコトゥスの予定論の研究で学位を得た (Pannenberg 1954)。一九五五年には、類比的思考が神認識に対してもつ意義と取り組んだ大学教授資格論文『類比と啓示』 (Pannenberg 2007) が出版された。続いてパネンベルクは三つの教授職 (組織神学) に就いた。つまり一九五八―六一年はヴッパータール神学大学で、

一九六一―六八年はマインツ大学で、一九六八―一九四年はミュンヘン大学で、教授として教えた。またその研究職にある間に、彼は特にアメリカ合衆国の大学の客員教授（シカゴ、ハーバード、クレアモント）として働き、さらに数多くの大学から名誉教授号を送られた（詳細については、Wenz 2003, 9-14を参照）。パネンベルクは、ミュンヘン大学に基礎神学とエキュメニズムのための研究所を設立することにより、エキュメニカルな対話への関心を促進した。極めて包括的な全集（Burkhardt-Patzina u.a. 2008）には完全な文献目録が載っている）は、彼の学問的研究から生まれたものである。

パネンベルクは、すでにその初期の研究において神学史的・教理史的問題提起、特にスコラ神学の問題提起と集中的に取り組んだ。その中心となったのは、神学的教理の取り扱いを念頭に置いた論証および立証の方法論上の問題であった。学問的な方法論の問題に対する特別な感受性はパネンベルク自身の構想にも多くの面で影響を与えている。彼は、神学と自然科学の対話において哲学的メタ省察という方法的観点重視した（vgl. Pannenberg 2001）。さらにパネンベルクは、『学問論と神学』（Pannenberg 1973）の關係に関する叙述の中で、同時代の学問論から出発して神学の学問性を正当化しようとした（K. Popper; R. Carnap u.a.）。そこで彼は神学を《神についての学問》（aaO, 299-348）と呼んだ。神学がその対象を考慮しつつ的確に捉える言明と主張を、学問論的観点から吟味しうるためには、パネンベルクによると、神学の対象としての〈神〉と神についての神学的言明は互いに区別されなければならない。神学的言明の批

判的な吟味可能性の判断基準として彼は、シュライアマハーとの関連で、神学の学問性を証明すべき間接的方法を提案する。すなわち《神的現実に関する諸々の主張は、……神が《すべてを規定する現実》としてその主張の対象であるかぎり、有限な現実の理解のためにそれらの主張が含む諸々の含意という観点から吟味される》(aaO, 335 [Hervio])。すべてを規定する現実として神は、すべての有限な(人間的)現実の中で《共に考えられ》なければならぬ。このことを実証するのが神学の課題である——神学が神の現実について実際に語ろうとするかぎり。

哲学的、歴史的、そして学問論的省察を通して神学的思惟を鍛えるという関心と並んで、特に《人間論》(va. Panneberg 1983)と《キリスト論》(Panneberg 1964; 1967; 1980)がパネンベルクの組織神学的研究の対象となった。それらの相互的関連性に関する熟考の中で、彼にとつて新たに根本問題となったのは、神学的思惟における有限的(人間的)現実と神的現実の関係規定であった。この研究は、彼がここで方法的にこの問題の解決以上に進んでしまっていることを示している。

今日、ヴォルフハルト・パネンベルクはドイツ語圏においてきわめて有名な神学者の一人に数えられている。彼の思想の中核は、彼から見るとキリスト教の神思想的説明においてその適切な表現を見いだすキリスト教信仰の真理の《統一性》と《普遍性》に対する確信にある(《神は、神学と信仰の包括的な唯一の主題である》、ST I, 69)。この基本的確信との関連でパネンベルクは、福音主義教会とカトリッ



ク教会の対話の中で常に、次のような立場を主張した。つまり信仰と信仰告白の統一性において諸教会がひとつになることが、エキュメニズム運動の主要な目標でなければならないとの立場である (vgl. Pannenberg 1982, 122-123)。彼の神学は、特に神学と自然科学の対話の中で、またエキュメニズムにおける対話の中で、国際的な影響を与えた。しかしながら彼の神学は、神学的合理性の理解とその学問論的方法論的意識に関して、議論の余地がないわけではない。これは、特にパネンベルクの主要著作である『組織神学』において明らかになる。

## 二 作 品

### 二・一 歴史的意味理解の普遍的解釈学におけるアプローチ

パネンベルクは、一九八八年から一九九三年にかけて出版された『組織神学』(Sth I-III)によって、広範囲に及ぶ教義学的体系概念を提示した。その神学的輪郭はすでに、彼の初期の研究計画である『歴史としての啓示』(一九六一年)のうち描かれている(批判に関しては Geyer 1962, bes. 97, 101-102 を、パネンベルクの返答に関しては Offenbarung als Geschichte [1961<sup>2</sup>, 17] を参照)。Sth の中でパネンベルクは、普遍的歴史的意味経験の解釈学の枠組の中でキリスト教信仰の真理を弁明しようとした。したがって彼は、す

べての神学的内容の普遍的理解可能性を構造的に保証する理解の普遍的理論を前提にしている。

パネンベルクが R・レントルフ、U・ヴィルケンス、T・レントルフと共に出版した《歴史としての啓示》のうちに、すでに SFL の基本目標が基本路線として展開されている。それは次のような命題に基づいている。つまり、聖書の証言によると神の啓示は、例えば神の言葉、神の名前、あるいは神の個々の行為において証しされるのではなく、それは神の歴史的行為の《全体において》のみ証しされる。現実全体における神の臨在にこのように固執する態度のうちすでに明らかになっているのは、G・W・F・ヘーゲルの歴史哲学がここで、またその後もパネンベルクの思想に与えた大きな影響である。現実という概念はその全体性の形式においてのみ、すなわち個々の出来事の普遍的全体関連としてのみ形成されうる、とヘーゲルは確信している。この確信がパネンベルクに影響を及ぼしたのであり、その結果、彼は、神思想を現実全体の含意としてだけでなく、より正確にその全体性として規定しようとした。さらにパネンベルクは、歴史の神に固執することにより、同時代の神の言葉の神学およびいわゆるブルトマン学派と一線を画している。彼は、神の言葉の神学に対し、彼らは神の言葉としてのキリストの出来事に焦点を合わせることにより、信仰を言葉の出来事に還元しようとしている、と批判した。またブルトマン学派に対しては、彼らはその非神話化という基本路線により信仰の反歴史的主観主義を弁護している、と批判した。両者に對して彼はこう強調した。つまり、キリストの出来事は決して《ただ》言語的に証言されるわけではなく、

歴史的に証言された神の歴史的行為としても理解されなければならない、と (vgl. StHl, 249f.263f)。たしかに『歴史としての啓示』の序において、彼はすでにこのような歴史神学的アプローチの問題を指摘している。

《神の個々の行為、個々の出来事は、たしかに間接的にその創始者について光を投げかけることができるが、唯一の神の完全な啓示ではありえない。われわれは、全体としての歴史を完結したものと見て見通すことはできない。そしてたとえそのようなことができるとしても、普遍史と絶え間なく続くその進展の無限性の中で、個々の出来事が、キリスト教信仰がイエス・キリストの運命の中に見いだしているような絶対的意味をもつことはありえないように思われる》(Pannenberg 1961, 20)。

したがって全体としての歴史というアプローチは、キリスト教信仰がキリストの出来事のために要求する排他性と矛盾する。それにもかかわらずパネンベルクによると、歴史は、人間によって理解されうる神の自己啓示の基準点として機能することができる——しかもその継続が終末論的に解釈されることにより、そのように機能することができる。歴史は個々の出来事の絶対性を知らない、したがって神の直接的啓示を知らないという前述の歴史のアポリアの〈解決〉は、パネンベルクによると、次のような内容にな

る。すなわち神の啓示は歴史の初めにではなく、歴史の終りに位置している。したがって神の啓示はまだやって来なく、出来事の最終的と解釈されるべき全体関連としての歴史の《全体性》を通してただ《間接的に》のみ証言される。こうして歴史は普遍史となる。その終末論的真理は、《われわれにとって》イエス・キリストの復活の出来事において先取りという仕方で近づくことができるものになる。なぜならこの出来事において歴史の終りが先立つ仕方であり、こつたからである (vgl. StH II, 393)。

復活の出来事はしたがって歴史的現実の一部であり、この点で歴史的に理解できるものである。しかし同時にそれは、このような理解にとって超越的なものである。なぜならそれは、進展する歴史の中で単純に出来事の順序に組み入れられず、歴史の終りとの関連を通して際立ち、そしてその中で歴史の全体関連を構成するからである。たしかにパネンベルクは次のことを強調している。つまり彼の歴史概念は、ある現実理解を含蓄している——歴史は《まだ》終って《いない》がゆえに、この理解は歴史を(まだ)開かれた出口のある一回限りのプロセスと理解している (vgl. StH III, 636f)。普遍史という彼の概念にとって重要なのは、歴史のプロセスにおいて未来は無規定のままではなく、復活の出来事においてすでに現実となつていることである。

このような歴史理解は、神学的解釈学に関するパネンベルクの理解にも一貫してみられる。文書を理解する際に、まずその著者の意図、あるいはその内容の受容から始める解釈学と異なり、パネンベルクは、

テキストの著者と同様に読者にもすでに《前もって与えられて》いるこの内容の現実を省察することを優先する。すなわち、聖書の内容は、現実の神学的概念の意味において（現実的）である——ただしその現実が、理解の中で、また他の出来事との《関連の中で》初めてその意義を獲得する歴史的《事実》であるかぎりにおいて。パネンベルクはこれをわれわれの歴史的意思意識の《内的論理》（Sth III, 636）と呼んでいる。つまりあらゆる個々の経験において、歴史の全体は、この個々の経験の意味を理解するために、常に、しかも共に、歴史的な理解によって措定されている。パネンベルクの解釈学の理論には、非理解、すなわち無意味な現実との関連は存在しない。歴史はむしろ現実一般の基本形式である。したがって歴史は、人間の理解の《地平》（あらゆる理解の努力の無規定的境界と統一性の根拠）、あるいは理解において働く《全体》（多くの出来事における純然たる統一性の視点）であるだけでなく、神学的にみるならば、それは現実の《全体性》、つまり特殊な全体（すなわち神の真理）との関連における現実の統一性の特徴である。神の真理は特異なものである。なぜなら人間に対するこの真理の関係は、現実の全体およびその具体的部分（個々の出来事）の把握との関連で、《統合的機能》をもっているからである。

神学的歴史概念における現実理解の統合は、今や卓越した仕方です。パネンベルクによって前提されているあらゆる人間の経験の《歴史性》にとって重要なものになる。《歴史性》は《あらゆる経験が獲得される歴史的な場におけるそれらの経験の相対性》（Sth I, 64）を意味する。それは、一方で過去と現在の《時

《間的距離》の中で、また他方で現実に対して理解しつつ近づこうとするアプローチの《文脈関連性》の中で明らかになる(vgl. Panneberg 1967, 11-21)。どのようにして時間的距離と文脈が克服されるのかを明らかにするために、パネンベルクは、彼の普遍史のアプローチをガダマーの〈地平の融合〉の範疇と関連づける(z.B. Rao, 17; vgl. Peters 1973)。過去に対する時間的距離の克服の可能性は、もちろん彼によって神学的に根拠づけられる。神によって歴史の中で《間接的に》啓示される真理と現実が、《あらゆる》意味理解の構成的遂行条件となっている。パネンベルクの教義学的構想が見事に明示しているのは、歴史の意味理解の普遍的解釈学から出発しつつ、教義の内容を歴史の普遍的に理解できる真理として実証しようとする強い根本的関心である。

## 二・一 Sth の方法論的前提

すでに述べたとおり、パネンベルクの神学的アプローチによって明確になるのは、彼が歴史的な意味でのキリスト教の教理を記述しようとしていること、したがって狭い意味での教義学的教理を記述しようとしているのではないことである。歴史的な把握に関する彼の理解は、歴史的経験のたった今言及したばかりの解釈学に基礎づけられている。それにもかかわらず彼は、注目すべきことに、彼の《組織神学》を教義学と呼ぶことに反対して《ない》(vgl. Sth I, 78)。むしろ彼は、次のことを教義学一般にとって不可

欠なこととみなしている。つまりそれは、体系的叙述において教義学的諸概念は単純に指定されるのではなく、その歴史的位置から歴史的《かつ》体系的省察を通して同じようにその説得性を獲得することである。それゆえキリスト教の教理に関する彼の叙述と推敲の判断基準として挙げられているのは、(歴史的)《正確な》、《きめの細かさ》、そして《客観性》(aq.7)である。最後の判断基準は、もちろん組織的・神学的論証の間主観的追体験の可能性と再吟味の可能性という意味で理解されるだけでなく、その論証を歴史的事実に関する言明として取り扱うという意味でも理解される。

StAの決定的な《方法論的前提》は、教義学においても真理は前提とされてはならず、(差し当たり)議論の余地のあるままであるという仮定である。したがってその(理論的)立証は、キリスト教の神思想の体系的再構成の枠組の中で、隔離された仕方で行われてはならない。あらゆる神学的言明はそれゆえに仮説の状態にある。パネンベルクによると、信仰の言明は断定的な性格をもっているとの異論に注意をほらうときにさえ、このことは妥当性を有する。すなわち、その言明の中で現実に関して肯定的に《主張》されることは、歴史の終りに世界における神の究極的啓示を通して初めて《肯定的に成就される》。パネンベルクはここで、信仰の確信は差し当たり、《それ自体》まだ決して真理《判断》ではないが、真理の《意図》を認識させる(省察されていない言明の意味での)主張であるということから出発している。信仰の言明に対し神学の言明は、真理判断に基づく省察された主張である。したがってパネンベルクは神学のレ

ベルの言明と信仰のレベルの言明を区別する。両者とも、次のような具合に受容されるべき主張である。つまり、それらの主張の中で主張されることは、その究極的規範である神の真理とは異なっているのである (vgl. SThI, 68-69)。

パネンベルクは明らかに経験的諸科学の学問的理想と、仮説と事実のその厳密な分離を目指しているにもかかわらず、すでに指摘されているように、STh I-III における彼の方法論の取り扱いは、教義の基本的内容の歴史的吟味というよりも、詳細な概念的かつ問題史的分析として理解される (vgl. Ringleben 1998, 337)。xviiiに、STh においてたしかにパネンベルクの論証の《諸前提》は挙げられているが、それらは単に前提とされているだけで、仮説それ自体としてはまだ吟味されていない。パネンベルクは、次のような観点から出発している。

- (1) キリスト教の神思想は聖書の神と関連している。この神は、歴史的行為にみられるその《積極性》においてすべてを規定する現実として (I コリ一五・二八) 自らの本性を表す。
- (2) キリスト教の神思想は世界の現実と関連している。なぜなら神は、世界の現実を神の〈神性〉(神の《リアリティ》)に関する決断の場となるようにするからである。
- (3) キリスト教の神思想は人間の現実と関連している。なぜなら神は人間の現実を(イエス・キリストにおける)神の《具体的》で《直接的な》行為の場となし、そして神の聖霊を通してこの人間の現実を



永続的に神の真理に与らせるからである。

キリスト教の神思想に関する、パネンベルクによって要請された諸前提から、続いて神論の展開のための方法的な《結論》が引き出される。パネンベルクはこう主張している。

(1) キリスト教の神思想は、真理論的に、(唯一の、そして包括的)現実の《普遍性》としてのみ理解される。

(2) キリスト教の神思想は、三位一体論的に、内在的かつ経綸的三位一体の《同一性》の中で、また啓示思想とのその機能的起源的結びつきの中でのみ理解される。

(3) キリスト教の神思想は、キリスト論的に、イエスの人格の《下から》(歴史的に)解釈された理解と《上から》(受肉論的に)解釈された理解の《方法的相違》においてのみ把握される。

(4) キリスト教の神思想は、聖霊論的に、永遠とこの世の時間性の《媒介》においてのみ、すなわち人間が終末論的救済の未来と完成に現在参与することとして理解される。

StHにおいてパネンベルクは、これらの諸前提とその諸帰結を個々の教義学的論題の歴史的展開の包括的叙述に統合している。それらは特に歴史的再構成による基礎づけを経験している。パネンベルクの著作の中で、この事態に対応しているのは、キリスト教の教理の真理要求の、彼自身によって喜んで受け入れられた未解決性 (vgl. 59) であり、したがって彼によって相互に結びつけられた神学史的論証と体系的論

証は特に批判的に吟味する必要がある。

## 二・三 Sth G 内容

Sth-III の卓越した主題は、前提とされてはならないキリスト教の教義の真理性を問う問いである。この問いは、パネンベルクがアウグスティヌスとの関連で定式化しているように (Sth I, 63)、『真理の統一性の存在論的場』としての神思想の展開を通して答えられる。教義学的神学がその全体において説明しなければならぬ神思想は (vgl. aao, 482-483) 、それによって、存在するもの《すべて》の真理——そのさい神思想は根拠として機能する——が名指しされているかぎりにおいて、〈存在論的〉である (これに対し批判的なものとしては Gimpel 2007, 84-115 を参照)。さらに神は、神御自身がたしかに有限ではなく、歴史の神として歴史的な出来事の偶然性を包み込むかぎりにおいて、真理の〈場〉である (vgl. Sth I, 419ff. 438f. 452)。神の現実には、時間性に対立して現れるのではなく、その現れが終末論的世界更新となる《神御自身における生成のための空間》(aao, 472f) である。したがって神思想によって神学的に詳しく論じられているのは、人間の真理経験が歴史的に規定されていることと、その偶然性である。

それゆえパネンベルクの Sth の論証の中心にある関心は、歴史的理解にみられるように、神思想と(人間の)現実理解の関連を叙述することである。Sth I がまず明らかにしているのは、神思想の根本的特徴、

つまり神学の現実理解に対する神思想の真理論的機能におけるその根本的特徴である。それはさらに、内在的三位一体と経綸的三位一体の関係を体系的に統一性として新たに主張することにより、独自の三位一体の神学を展開している。第II巻は、神思想が創造論的に、また救済論的にどのように展開されるのかという問いに答えようとしている。それは、基礎神学とキリスト論の関係を根本的に新たに熟考する神学的人間論を展開している。第III巻は、キリスト教会の統一性の聖霊論的に基礎づけられた理解に対する神思想の意義を詳しく論じている。それは、神の現実に参加するという創造の完成を中核に据えた聖霊論を構想している。

StHの受容の過程で特に取り上げられたのは、神学の内部における、また神学の外部におけるパネンベルクの神学的聖霊概念の理解である。したがってここでこれについて簡潔に説明しておきたい。神思想に関する三位一体的神学的熟考の中で、パネンベルクは、聖霊を三位一体的諸関係の《永遠の》交わりとして規定する聖霊理解に反対している (vgl. StH I, 343)。聖霊概念の、アウグスティヌスとの関連で规定的となったこの理解はパネンベルクによって批判されている。なぜならそれは啓示の思想に反するからである。パネンベルクは、啓示の思想は内在的かつ経綸的三位一体の緊密な関連に基礎づけられていると考えており、したがって啓示神学的熟考と無関係な神論を展開するつもりはなかった (vgl. aaO, 563)。このことは、彼の聖霊論においても明らかになる。たしかに彼の論証において、聖霊論は概念的にキリスト論に従属し

ているようにみえるところでも、神的かつ人間的現実を含意の関係のうちに置こうとする神思想の理解にとって、それは同じように中心的な意義を有している。

パネンベルクがその三位一体的神学的熟考においてまず強調しているのは、三位一体内における父と子からの聖霊の自己区別が、父からの子の区別と異なることである (vgl. aaO, 349)。父からの子の区別においてのみ、父は唯一の神である。これに対し聖霊は、三位一体の諸関係の相互性を保証する (vgl. aaO, 344)。聖霊はそれらの交わりの媒体である。したがって聖霊は特にその《仲介的機能》において働く。交わりを生み出すその働きは、類比的に神と人間の関係にも再びみられる。なぜなら《キリスト者は、彼らにおける聖霊の受領とその働きを通して子の関係へと受け入れられるから「いある」》(ebd.)。まさにイエスの死を通して、人間のうちにも聖霊の働く機会が与えられるのである。

Sthの第II巻においてパネンベルクは、物理学の場の概念を採用し、またそれにより世界における神の霊の働きを理解しやすくすることにより、人間における霊の働きの展開の中で必要とされる、神思想と人間の現実の媒介を説明している。こうして彼は、どのようにして三位一体論の神学が同時に神学的現実理解を伝えるのかを明らかにする。パネンベルクは、物理学的場の理論と神学的場の理論の違いを否定することなく、物理学から場の理論を採用している。両者は同一の現実に関係づけられており、歴史的に同一の哲学的根源に遡る (vgl. aaO, 103)。これにより、神の力の場という神学的観点からみた四次元空間の

連続性としての場を引き合いに出すことが可能になる (vgl.aao, 111-112 sowie 117f)。時間の連続性は、過去、現在、そして未来の時間的なつながりの持続性という仮定にとつて不可欠である。さらのこの連続性の中で、時間的なつながりとの関連における空間の相対的同時性が明らかになる。時間の不可逆性という前提のもとで、時間的なつながりの持続性は独立した現実の連続性を構成している。パネンベルクは、この現実の連続性を今や未来の表象ために神学的に拡大する。この表象は、物理学的にエントロピーの増大 (熱伝達による空間容積の増大) という熱力学の原理に対応している (vgl.aao, 118)。したがって未来は、《神の霊の創造的な力学の中に現れる未来の力》(aao, 124) であり、この未来の力は現在のうちにすでに最終的に影響を及ぼしている。この力は時間の持続の根源であるだけでなく、あらゆる個々の出来事の偶然性の根源でもある。神学的には、それは時間への神の永遠の進入を意味する。

## 二・四 基礎と体系：人間学と神学は交換可能な関係にあるのか？

真理論的基礎づけとその三位一体論的先鋭化と並んで、特に注目されたのは STh の《キリスト論的方法》である (vgl.Sth II, 316-336)。

パネンベルクは STh II の中で自ら、歴史的イエスから始める《「下からの」キリスト論》と、受肉、つまり先在的な神の子のこの世への派遣から出発し、イエスの人格のキリスト教的理解を基礎づける《「上

からの《キリスト論》の間にみられる方法論的相違を指摘している。彼にとって重要なのは、キリスト論のこの二つのアプローチが補完し合うことである。《下からの》つまり基礎から始めるキリスト論に端的に認められるべき優越性は方法論的なものであり、これに対し《上からの》つまり体系的に始めるキリスト論に認められるべき優越性は内容的なものである (aaO, 327)。キリスト論的言明のための二つの基礎づけの方法を互いに結びつけるには、二つの観点の間の内的関連性から出発しなければならない。イエスの生涯と死の歴史の場と、その受肉論的解釈は相互に制約し合っている。パネンベルクは、これをもともと復活の歴史的《事実》の明白性によって基礎づけていた。

StIIIの中で彼は、イエスの復活の歴史性に関する一九六〇年代の彼の発言を修正し、今や彼は、復活の出来事の同時代の解釈の多義性を認めている。空虚な墓の発見と弟子たちに対するイエスの出現があり、これらの出来事の内容に対する省察を通して、後から初めて、弟子たちは、これらの出来事を十字架につけられた神の子の復活《として》同一化する事ができた。歴史的に経験されたことの《キリスト教的》規定(復活の使信)において初めて、パネンベルクは次のような彼の中心的言明を発することができ。すなわち、《イエスの復活の事実と彼の「キリスト論的」意味内容は互いに分離されない》(aaO, 386)。この言明の理解にとって重要なのは、彼による区別、つまり原始キリスト教のキリスト論的信仰告白における暗示的意味内容と明示的解釈の区別である。両者の間を仲介するのは、歴史における神の行為として神

学的に規定されている（現実の全体性）である。パネンベルクによると、事実のレベルと解釈のレベルは、暗示的かつ明示的歴史理解を可能にする《内的》関連のうちにある。それゆえ彼は、キリスト論の内部におけるイエスのメシア意識と原始キリスト教の信仰告白との一致という古い問いは《従属的な問い》になったことを強調している（aaO, 321）。

パネンベルクのキリスト論的方法のさらなる特色は、神学と人間学の関係に関わっている。（下からの）キリスト論的方法論的優位の基礎づけとの関連で、パネンベルクは自らこう問いかける。人間学は、そのアプローチによりどのような点で《普遍的人間学——まだ神から、つまりキリストの啓示から構想されていない人間学——をイエスの出現のその解釈の基礎とする》（aaO, 320）危険にさらされるのか、と。この危険を避けるには、人間学とキリスト論の間の解釈学的循環から出発しなければならない。もちろんこの循環は《循環的相互制約性》（cdi）の構造をもつてはならない。なぜならそれにより、その関連で神学的に確認されるべきものが人間学的に前提されてしまうからである。さらに指摘されているのは、人間の神的似像性に関する聖書の言葉の中で考えられている解釈学的循環である。神的似像性は、パネンベルクにより《神観念と人間の自己理解の相互制約》（cdi）として理解されている。それゆえ神学的人間学は、人間とその現実に関する言明をキリスト者だけでなく、すべての人間に（無神論者と不可知論者にも）あはめなければならぬ。この要求はイエス・キリストの復活において現実となった。もちろんそれは、

方法論的にも神学によって実行されなければならない。今やここで明らかになっているのは、パネンベルクの《構造論的力動的》キリスト論的方法の特異な強みである。それは、キリスト論の場において（普遍的）人間学と神学の間の相互の変容運動を記述する。パネンベルク自身は、彼の方法を、人間に関するキリスト教的理解の諸制約、つまり普遍的人間学と結びついた諸制約の《徐々に前進する止揚》（*abd.*）と呼んでいる。この〈止揚〉により、普遍的人間学において〈いつもすでに〉神学的事態を前提とすることなく、方法論的にこの普遍的人間学から出発することが可能になると考えられている。相互の変容を通して初めて、キリスト論に対する人間学の体系的・神学的意義が意識されようになる。したがって普遍的人間学は神学的人間学の中立的基盤を記述するものではなく、それ自身のうちに差異を含む神学的人間学の統一性の一部である。パネンベルクの場合、人間学のキリスト論への変容は常に〈止揚〉と〈保持〉の相互性の中で遂行されている（〈*sublation*〉と〈*preservation*〉；Schults 1999, 203-212）。

## 二 影 響

パネンベルクの *StH I-III* の場合、神学的影響と並んで、その著作の学際的かつ超教派的影響史も問われなければならない。



歴史の神学におけるパネンベルクのアプローチは、これは一見不思議なことと思われるかもしれないが、歴史科学の側からの反応をほとんど惹き起こさなかった。彼の歴史学的諸命題は特に神学的に評価され、また批判された。そのさい関心の的となった問いは、彼の言う〈歴史の神学〉は事実上聖書の神の像に基づいているのか、それともむしろ《観念論以後の、思想の歴史化》(Geyer 1962, 93) —— 近代の根本的主題 —— の影響を受けているのか、ということであった。Sthの受容の過程で後者は、次のような主張へと拡大されて行った。つまりパネンベルクのSthは、ポストモダンの諸条件のもとではもはや正当化されない真理解と合理性理解を展開している、と。彼らの主張によると、このことが特に明らかになるのは、パネンベルクが提案している神学的合理性の方法によって、それが得ようと目指している学際的対話それ自体が不可能にされてしまうときである(vgl. Stewart 2000; これに反論しているのは Shults 2001)。また彼らの主張によると、パネンベルクは、彼の議論する学問的認識を端的に哲学的批判に委ねず、しかも結果として諸々の見解の相互変容をもたらす神学と学問の間の〈真の〉接触を認めていない(vgl. Stewart 2000, 5)。さらに彼は、知の社会的かつ実践的制約を意識していなく、それを思惟の、文脈に捉われな<sup>2</sup>論理と同一視している(vgl. aaO, 4)。

彼の歴史神学と異なり、三つの主題(①物理学における場の概念の聖霊論的解釈、②創造の偶然性の強調、③現実理解に対する未来の存在論的優位性)に集中している、〈自然神学〉に対するパネンベルク

の貢献は、すでに比較的早い時期から学際的反響を呼び起<sup>1)</sup>して来た (vgl. die Diskussion in Albrigh/Haugen 1997)。<sup>2)</sup>ここでその例として特に、物理学者であると共に神学者でもある J・ポークィングホーンとの論争を挙げる(ことができる (vgl. Pannenberg 2001; Polkinghorne 1999, 2001))。ポークィングホーンは特にパネンベルクの場の概念(とその他の物理学の諸概念)の無差別的な応用を批判した——この場の概念によりパネンベルクは、物理学に受け入れられている場の物質性を〈精神化しており〉、したがって現在主張されている物理学の理論を現実<sup>3)</sup>に正しく取り扱っていない。これに対しパネンベルクは、彼はまず(学問的・科学的)哲学的場の概念を前提としていたのであって、狭義の意味での物理学の場の概念を前提としているのではない、と答えた。

最後に、パネンベルクの STh の超教派的影響も取り上げることができる。パネンベルクの概念は、特にローマ・カトリック教会の神学の側から繰り返し返し大きな注目を浴びた (vgl. Koch 1988; Greiner 1988; Gäbber 1991; Kendel 1999; u.a.)。それはとりわけ K・ラーナーの神学と比較された (vgl. Springhorn 2001)。カトリックの受容には、神学と哲学を神思想の観点から関連づける試みに同意する傾向が強くみられる。次のような批判の声を耳にすることはめったにない。つまりそれは、パネンベルクが学問的現実理解において行っているような、神学的(哲学的)〈メタ批判〉の根拠を批判的に評価する声である(特に Gäbber 1991, 81-90, 135-137 を参照)。すなわち、神学は〈現実一般〉に対し実際に決定権をもち、信仰

の現実はこれと常に《一義的》に結びつけられるのだろうか。

パネンベルクのSThに対する建設的かつ批判的反応の多くが指摘しているのは、彼が、問題を厳密に捉え分析することを求めると共に、またそれを可能にする神学的構想を生み出したことである。パネンベルクのSThについてJ.B. Cobb, Jr. は、それは彼の世代の確かに最大の体系的・神学的全体描写である(STh IIIの背表紙に記載されている)と述べた。いずれにせよ確認しておかなければならないのは、このような歴史的焦点深度をもつキリスト教神学の教義学的主題の体系的構成と推敲は、これまで繰り返されていないといつてもよいであろう。

## 四 資 料

引用資料

W.Pannenberg, Systematische Theologie Bde. I-III, Göttingen 1988/1991/1993 (abgek.STh).

入門資料

《Das Wahrheit des Dogmas》(SThI, 18-26) ; 《Die Wahrheit der christlichen Lehre als Thema der systematischen Theologie》

(SThI, 58-72) ; 《Die Methode der Christologie》(SThII, 316-336).

上級資料

Wenz 2003 (Lit.) ; Ringleben 1998 ; Schwöbel 1996.

## 五 参考文献

- C.R. Albright/Haugen (Hgg.), *Beginning with the End: God, Science and Wolfhart Pannenberg*, Chicago 1997.
- PBurkhardt-Patzna u.a., *Bibliographie der Veröffentlichungen von Wolfhart Pannenberg 1953-2008*, in: *KuD* 54 (2008), 159-236.
- H.-G. Geyer, *Geschichte als theologisches Problem*. Bemerkungen zu W. Pannenberg's Geschichtstheologie, in: *FvTh* 22 (1962), 92-104.
- A. Gläßer, *Verweigte Partnerschaft? Anthropologische, konfessionelle und ökumenische Aspekte der Theologie Wolfhart Pannenberg's* (Eichstätter Studien 31), Regensburg 1991.
- Ch. Gimpel, *Gottesgedanke und autonome Vernunft. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlagen der Theologie Wolfhart Pannenberg's*, Göttingen 2007.
- S. Greiner, *Die Theologie Wolfhart Pannenberg's*, Würzburg 1988.
- A. Kendel, *Geschichte, Antizipation und Auferstehung. Theologische und texttheoretische Untersuchung zu W. Pannenberg's Verständnis von Wirklichkeit*, Frankfurt a.M. 1999.
- K. Koch, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, Mainz 1988.
- W. Pannenberg, *Die Prädestinationstheorie des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung* (FKDG 4), Göttingen 1954.
- : *Ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961<sup>2</sup>.
- : *Grundzüge der Christologie*, Göttersloh 1964.
- : *Grundfragen systematischer Theologie*, Bde. 1-2, Göttingen 1967/1980.

- : Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973.
- : Eine geistliche Erneuerung der Ökumene tut not, in : K.Fröhlich (Hg.), Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute, Tübingen 1982, 112-123.
- : Anthropologie in theologischer Perspektive Göttingen 1983.
- : God as Spirit-and Natural Science, in : *Zygon* 36 (2001), 783-794.
- : Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteskenntnis, Göttingen 2007.
- T. Peters, Method and Truth. An Inquiry into the Philosophical Hermeneutics of Hans Georg Gadamer, and the Theology of History of Wolfhart Pannenberg, Chicago 1973.
- J. Polkinghorne, Wolfhart Pannenberg's Engagement with the Natural Science, in : *Zygon* 34 (1999), 151-158.
- : Fields and Theology : A Response to Wolfart Pannenberg, in : *Zygon* 36 (2001), 795-797.
- J. Ringelien, Rezension Pannenbergs Systematische Theologie, in : *ThR* 63 (1998), 337-350.
- Ch. Schwöbel, Rational Theology in a Trinitarian Perspective : Wolfhart Pannenberg's Systematic Theology, in : *ThS* 43 (1996), 498-527.
- Schults, F. LeRon, The Postfoundationalist Task of Theology : Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality, Grand Rapids, Mich. 1999.
- : Theology, Science, and Rationality : Interdisciplinary Reciprocity in the Work of Wolfhart Pannenberg, in : *Zygon* 36 (2001), 809-825.
- H. Springhorn, Immanenz Gottes und Transzendenz der Welt. Eine Analyse zur systematischen Theologie Karl Rahners und Wolfhart Pannenbergs, Hamburg 2001.
- J. Stewart, Reconstructing Science and Theology in Postmodernity : Pannenberg, Ethics and the Human Sciences, Aldershot, U.K. 2000.

G. Wenz, *Wolfgang Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003.