

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(1)

(Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1977, 2010⁸, S. 409-453.)

(佐々木 勝彦訳)

第一九節 物語られるべき物語としての神の人間性

性——解釈学的序

— 神はどこに在るのか。この問いの答えをわれわれに示唆しているのは神の死という曖昧な言葉である。その無神論的意味の、そのキリスト論的由来に基づく解明によって、神と移ろい行く人間の統一性 (Einheit) が神の場であることが認識された。神の死という曖昧な語に、無神論的用法によって与えられた意味と異なり、そのキリスト論的由来は、神と移ろい行く人間の統一性を、生ける神と十字架につけられたナザレのイエスの同一化として理

解すること、またあの同一化の出来事を十字架につけられた神の生命の啓示として理解することを要求する。神の死に関する発言 (Rede) の根源的で放棄しえない意味は、不可避免的に神を人間 (類的存在として理解された人間) と交換することに通ずる人間と神の同一化ではなく、神と、《すべての》人間の《ためのひとりの》人間イエスとの同一化である。その根源的で、今や再び獲得されるべき意味は、努力してえられる人間の神性 (Göttlichkeit) を表現することではなく《神の人間性》を表現することである。これにより思い起こされるのは、「第一に信仰にとって、そしてただ信仰にとつてのみ明らかにしたものの、また啓示としてまず信仰をもたらず存在者、……キリスト、十字架につけられた神である」¹。このように理解するならば、この発言は、神自身を、「生

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(1)

のための、「死と生の統一性」(die Einheit von Tod und Leben zugunsten des Lebens)として理解するという課題へと導く。しかし「生のための、死と生の統一性」とは、愛の本質を言い換えたものに他ならず、したがってキリスト論的に理解された神の人間性について語る際には、《神は愛として》考えられるべきである。

神の人間性を考察するという課題により、われわれは次のような歴史的状况における神の思考可能性 (Denkbarkeit Gottes) の問題の前に立たされた。つまりそれは、「われ思う (Ich denke)」という思考の自己基礎づけ (Selbstbegründung) によって特徴づけられる歴史的状况であり、その中で形而上学的神思想は、神の本質と実存 (Existenz) の間に居を定める「コギト (われ思う)」によって解体された。神の人間性に対する《内容的な (material)》洞察は、神を、まさに愛の出来事における神ご自身の《自由な》主体として考えるように教えた。そしてそれは同時に、神はその独自の存在に基づいてのみ認識され、また考察されるもの《形式的 (formal)》洞察に通じていた。神は、自らの存在へ自ら参与するということすでに起こった出来事に基づいてのみ、神として考察することができる。そして神のこの自己参与 (Selbstteilgabe) は、自ら語りかつ話しかける主体の自己伝達 (Selbstmitteilung) および自己譲渡 (Selbstentäußerung) として理解された。この主体に對し人間学的に対応するのは信仰だけである。なぜなら神は、ご

自身に語りかける方として、すなわち言葉において到来する方として理解されるときにだけ、自ら到来する方 (Kommende)、またこの無制約的主権の中でこの世に到来する方として捉えられるからである。しかし《言葉の中に》のみ《到来する》神は、その相手を《信仰の中に》のみ見いだす。なぜなら信仰だけが、神の存在を到来における存在とし、すなわち不在の神を臨在させるからである。神と信仰のこの共属性 (Zusammengehörigkeit) は神の思考可能性の条件であることが明らかになった。そして《神思想》は、思考によって考察されたものとして、《信仰》を可能にする《言葉》に従わなければならない。それは丁度、そもそも言語が、思考もしくは意識に向向するより根源的な現象であることが明らかになったのと同様である。⁽²⁾

その際もちろん、——形而上学的神思想の解体の結果であることを示唆する——思考からの逃亡に対する抵抗が不可欠であることが判明した。神と「共にあること」に属しているのは、知解から逃避する信仰 (fides fugiens intellectum) ではなく、知解を求める信仰 (fides quaerens intellectum) である。その神性において人間的存在である神は、人間的思考と認識に對し悪意をもって心を閉ざす存在とは正反対である。神は、愛が妬みをもたないのと同様に、妬みをもたない。⁽³⁾むしろ神は愛として考えることができるのであり、その際、存在と実存は区別することができない。

愛は、本質的に愛しつつ実存するものである。神は、横溢し、しかしまさにそのような仕方(Nichts)に対して自らをさらす存在という概念において、愛として捉えることができる——それは、神の存在と実存を、区別することができない統一性として捉える概念である。すなわち神の存在はそれ自体無のうちに歩み出る(ek-sistere)。したがって神は、今やこれからさらに正確に説明されるように、生のための、生と死の統一性の出来事で《ある》。このように神は、さらに大きくなる自己関係性(Selbstbezogenheit)のただ中における、依然としてさらに大きくなる無私性(Selbstlosigkeit)の出来事で《ある》。これが、神が神で《ある》ということである。

神の存在を愛として考えるということは、したがって神の語ることができる可能性(Sagbarkeit)に基づいて神の思考可能性(Denkbarkeit)を考えることを意味し、また神と人間の間の、神ご自身によって配慮された《対応(Entsprechung)》に基づいて、神の語るができる可能性を考察することを意味する。信仰の類比は、次のような仕方(Entsprechung)で神について語る。つまり神は、人類と個々の人間が自分自身に近づくことができるよりも、人類とその個々人にさらにもっと近づく方である。

神に対応する言葉、ただ到来しつつある神のみがこの世へと来たらせる、神に対応する言葉、したがって神を、この上なく遠い

ところから、またその速さにもかわらず、依然としてより近くへと到来しつつある方として実証する、神に対応する言葉——それは、それゆえただ言葉の《出来事》でのみありうる。つまり神の自己運動に対応する言語的《運動》でのみありうる。到来しつつある神の存在に対応するのは人間の言語である。なぜなら人間の言語は、あらゆる——それ自体放棄しえない——確認を直ちに再び行動へともたらし、したがってその《時間性(Zeitlichkeit)》に——例えば、無時間性という概念のゆえに——当惑することなく、目的にふさわしくこの時間性を完成するからである。

神に対応する言語は、最も卓越した意味において時間言葉(Zeit-Wort)である。言語性(Sprachlichkeit)と時間性は、共にまずそれらが根源的統一性として理解されるかぎりにおいて、神に対応する言葉を神の人間性の場とする。これは《内容的な》意味でも真実である。つまり神は、自ら語る方(ホ・ロゴス)「言葉」として、——ナザレのイエスの歴史との同一化の出来事を通して——人間の生の時間の中で語り、死者たちからのイエスのよみがえりの出来事の中でこの時間に永遠の将来を与えたかぎりにおいて。それゆえわれわれはこう言わなければならない。神は、人間としてこの世の歴史の時間性の中に入って来られた(サルクス・エゲネト)「肉となった」——この歴史は決して自らを変え

られないにもかかわらず、この方はこの歴史を変革した。そしてこれは《形式的な》意味でも真実である。この出来事について語る人間の言葉、つまり宣言（ケリュツセイン）及び告白（ホモロゲイン）としての人間の言葉は、イエス・キリストの歴史を、たった一度かぎり来られた神の人間性の時間として告知しなければならなかった。神に対応する言葉、神に対応する人間の言語は、終末論的時間告知（Zeitansage）⁽⁴⁾のようなものである。この終末論的時間告知は、イエス・キリストの歴史の中で起こったその方向転換に基づくその終わりの告知により、「時間の進行の中で」経過する世界史を《中断し》、人類に「人間がその中で生きているこの世との人間の新たな……関係を」⁽⁵⁾「約束する。しかしこの世に告知されるべき終末もそのすでに遂行された方向転換も、ただこの世に到来した神と共にのみ、まずこの世に《認められた》可能性であり、これは、この世の歴史から導き出され、そして説明される可能性ではない。それゆえこの世の歴史における新たな時の告知は、ただ間接的にのみ主張される——つまり、この世のこれまでの存在において立証されるという仕方でも主張される。このことが起こるのは、新たな時の告知が、この世のこれまでの存在を、《新たな》時によって《古きもの」となれてしまった《存在、そして消え失せる定めにある存在のように見せるときである——これは、ちょうどまずアダムが、新しい人間であるイエス・

キリストによって古いアダムに《なる》のと全く同様である。⁽²⁾神の人間性について語る、新たな時の告知は、したがってこの世の自己理解に基づいて理解できるものではなく、《時の変化（Zeitwechsel）と歴史の方向転換（Geschichtswende）》の告知、つまりこの自己理解を変革する告知である。カントやシュライアマーのようなその言葉を熟考した思想家が、キリスト教信仰を革命と呼んだのは偶然ではない、つまりキリスト教信仰を、人間の自我とこの世の歴史に、比較を絶した方向転換をもたらした革命と呼んだのは偶然ではない。このような時の変化はしかしそれは《歴史的》⁽³⁾にのみ受け入れられるものであり、歴史の方向転換について語る方法、つまり神を言語で表現する方法は、したがって構造的にも時間と歴史（Zeit und Geschichte）を表現する言語でなければならぬ。このようにしてのみこの方法は、終末論的な時の変化を、歴史的に起こり、そして同時にすべての将来的現在（künftige Gegenwart）に語りかける世界の方向転換（Weltwende）として理解させることができる。神の人間性に対応する言語は、したがってその《言語的》構造において極めて《時間的に（temporal「時制的」）》方向づけられていなければならない。しかしこのことが起こるのは、《物語（Erzählen）》という言語様式においてである。そもそも語り（Sprechen）の根源の様式といったもの

を尋ね求めようとするのであれば、この物語という言語様式は、間投詞や喚起 (Evocation) と並ぶ、言語性と時間性を真に統合するその内的秩序のゆえに、「根源的言語」として最もよく理解することができる⁽⁸⁾。神の人間性は、物語りつつこの世へと自らを紹介する。イエスは、彼自身が神の比喩として告知される以前に、諸々の譬えを用いて神について物語った。神と十字架につけられた方の同一化という終末論的出来事が、イエスの生きられた生の不可欠な部分 (Integral) となり、したがって説明を要求するひとをかたまりの物語となったことには、解釈学的にもっともな根拠がある。この意味において、十字架につけられた方のいかなる神学も、イエスの生と受難の物語 (神の人間性について物語る《言葉の》、《行為》) における生の物語) を放棄することができず、また放棄してはならない。たしかにその神学は、さらにイスラエルの歴史の物語の関連に遡らずに、イエスの生、死、そして復活を、それ自体において統一的な歴史として捉えることは決してできないであろう。このイスラエルの歴史において、「新たなもの、そしてまだ存在しなかったもの」は、非常に長い出来事の歴史を振り返る中で再び同一化される。なぜならまさに「新たなもの、そしてまだ存在しなかったものは……ただ物語りつつ導入され、そして同一化される」⁽¹⁰⁾ からである。神の到来について物語り、しかし神の到来を通して常にまたその終わりの可能性の前に立たさ

れる⁽¹¹⁾ イスラエルの歴史というこの関連に基づき、創造さえも、創造《物語》として《物語られるようになる》。創造物語というこの物語がなければ、十字架につけられたイエスと自らを同一化する神を、非存在から存在を呼び起こすだけでなく、さらにすべての存在を《無化する》死から新たな生を呼び起こす方として捉えることは、ほとんど不可能であろう。またこの神を、次のように自己紹介する神として捉えることもほとんど不可能であろう。つまりこの神は、そのようにして自ら常に、終末論的に行為し、そしてまさにその信頼性の点で決して古くならず、いつも新たに言語に到来する神として自らを紹介する方である。それゆえ神を理解しようとする思考 (das Denken) は、繰り返し物語へと投げ返される。神思想は、歴史の——概念的にコントロールされた——物語としてのみ考えられる。もし思考が神について考えようとするのであれば、それは物語ることの中で試みられなければならない。

このような仕方では、それはたしかに《思考として》も新たに知られるようになる。その場合、意識は、もはや「われ思う」という自己中心性 (Egoität) を通して構成されているだけでなく、同時に歴史を通して構成されているように思われ、自分自身を「歴史に巻き込まれた」意識として発見する⁽¹²⁾。意識は、それがいつもすでに自らの背後にもつ諸々の物語を通して存在的に刻印され、

また、それが本質的に自らの前にもつ歴史を通して存在論的に刻印されている。このように意識は、完全に時間的に (temporal) 構造化されている。「あなたの物語を物語ってください、そうすればわたしは、あなたが何者であるかを言いますよ」——そしてさらに次のように強調され、結論づけられるであろう。「そうしたら、あなたがどのように考えているかを、わたしはあなたに言いますよ」と。いずれにせよこれは、共同体の我々意識 (Wir-Bewußtsein)⁽¹³⁾ に当てはまることであり、また類意識としての人間の理性にもある程度当てはまることである。ヘーゲルの『精神現象学』はこのことに基づいている。そしてもしもデイルタイの「歴史的理性の批判」の要求がいずれ果されるべきだとすれば、理性一般の物語的深層構造だけでなく、物語ることを通して知覚され、そして普遍的意識に受容されたすべての伝承も、その価値が認められるであろう。そのさい多くの伝承が普遍的意識の無意識の部分へとすべり落ちてしまうであろう。しかし神の人間性に関する伝承は、それがあつた非世俗的な可能性から生ずるこの世の方向転換の告知として、スキヤンダルであり馬鹿げたことであり続けるかぎり、極めて部分的に普遍的意識に統合されるにすぎない。人間が言語の面で神の人間性に対応しうるのは、人間がそれを《常に新たに》物語るときだけである。こうして人間は次のことを認めるようになる。つまり、神の人間性は《すでに起こった》

物語として、《生起しつづつある》歴史であることを止めることができない。なぜなら神はその自らの主体であり続けるからである。換言すれば、それは聖霊の力である。この聖霊において神の人間性は、常に新たに物語られるべき物語として人間の理性に立ち向かってくる (gegenüber treten) —— ただしそれが、理性の知覚する行為を通して一回かぎり独占されてしまうということは起りえない。すなわち神の存在は《到来》のうちにあるのである。

二

したがって、この研究の最後の部分においてまだわれわれの前に残っている課題、つまり神の人間性をより詳細に定義するという課題は、神ご自身が《物語られる》ことを求めているとの前提から出発している。この前提に関する若干の注釈は、われわれの前にある課題へのアプローチをあらわにする。人間が、神の人間性を物語ることによってのみ、この神の人間性に対応することができるということは、神の人間性が人間の歴史の方向を変える出来事であるとの認識によって根拠づけられた。この出来事は、この歴史とその諸可能性からではなく、ただこの世に到来する神の現実という他なる力から現実となった。歴史に対応する言語は物語である。歴史の方向転換に対応する言語は、まさに物語である。

「《歴史》は諸々の物語を語る¹⁴」。神の人間性について考え、そして責任をもって答えることに対して、この普遍的解釈学的原則がもつ特別な意義は、今や諸々の基礎的存在論的含意の省察を通して明らかにされるべきである。

《物語 (Erzählen)》ということで、例えば、《その様に、あるいはまた別様に》語ることができる任意の話が考えられているのではない。問題になっているのは任意の諸可能性ではない。たしかに物語は出来事を単純に描写し再現するわけではなく、そのかぎりである現実の単なる記述と区別される。したがってたしかに物語は、次の点で物語られるべき事柄と全く対応していない。つまりそこにおいて、物語は物語られるべき事柄を、必然的に《その様に、そして全くそのとおりに》「別様にではなく」言語にもたらされるべき出来事として捉えている。むしろ物語は、一方で《その様に、そしてまた別様に》という可能性と、他方で《その様に、そして全くそのとおりに》という頑強な必然性の間で、まさにそのただ中で動いている。物語は、歴史を物語ることとして、歴史それ自体の存在状態に参与している。この歴史は、現実として、それがそこから出てきた過去の可能性と、それが含む将来の諸可能性をもっており、そしてそれゆえにそもそもその諸可能性の館においてのみ、歴史である。「これは、物語がある出来事において、その出来事が起こった時点で確認されたよりも、もつと

多くの観点をあらわにできることを意味している¹⁵」。歴史を物語るとは次のことを意味する。それは、ある現実がそこから出てきたその《過去の》可能性に遡りつつ、またその《将来の》諸可能性を考慮しつつ、その一度かぎりの、そして取り消しえない現実に取り組むこと、そしてまさにそのようにして過去の現実¹⁶に将来を与えることを意味する。任意に空想的に作り上げることと異なり、しかしまた概念の必然性とも異なり、物語は、過去の歴史がその最も独自の諸可能性を新たに解き放つような仕方¹⁷で圧倒的に語っているものである。もしこの諸可能性が解放されないならば、現実についてのその物語は可能性を考慮しておらず、まさに非歴史的に物語られた現実の歴史性と、その歴史性と同時に物語それ自体の本質を捉えそこなってしまう。歴史家も、歴史を記述するだけでなくそれを説明するかぎりにおいて、次のような課題を担っている。それは、いわば「歴史を、後になってようやく見えてくる諸可能性を背景として変奏¹⁷」、そのようにして歴史を、「事実を他のものの中のひとつの可能性として捉えること」¹⁸へ導くという課題である——その際、まさにこの可能性は、妥当な (relevante) ものとなった、そして場合によっては妥当なものとして存続し続ける¹⁹と考えられている。出来事の現実に関するこのような前提のもとで、歴史的¹⁹理解とは、事実、「歴史的出来事の実事性¹⁹」に関心を寄せるよりも、もつと可能性に関心を寄せるものである

ことが明らかになるような理解である。『繰り返し判明するように、個別的なものには重要でない。しかしすべての個々の可能性は、世界の本質を開示する機会をわれわれに与える』。哲学一般に向けられたこのヴィトゲンシュタインの命題は、当然、歴史にも適用される²⁰⁾。

したがって物語は、説話 (Rede) の特に厳密な方法である。それは、本来、可能性の、抑圧された自由を強制的なものの促進力と結合するような仕方、現実を表現する。歴史はその中で、その歴史がそこから生じてきた要素へと戻って行く。つまり言語 (die Sprache) へと戻って行く。そしてまさに言語へのこの帰還を通して、『すでに起こった』歴史は『起こりつつある』歴史として前進する。

人間の歴史は物語られることを要求するということが、人間の歴史一般に当てはまるとすれば、歴史としてのみ理解されるべき神の人間性は、ますますその言語的対応 (sprachliche Entsprechung) を物語の過程の中に見いだすようになる。文書としての福音書は、物語——その中で最古のキリスト教団が神の人間性をイエス・キリストの歴史として物語った物語——の過程を記した本文である。そしてまたもやこの福音書において、イエスは、告知する《物語り手》もしくは《物語る》告知者として物語られ、その結果、(イエス・キリストの歴史において出来事となった神

の人間性の物語としての) 福音書という文学的ジャンルは、物語り手であるイエスについての物語という意味を含蓄している。しかし同時にこの物語は、それが《さらに物語られる》ことを強く求めている。それは、それ自体ケリユグマの性格をもち、したがって私的に語りかけるだけでなく、それが語りかけるものとしてさらに宣べ伝えられるように語りかける。福音書はケリユグマ的発言として、—— 解釈学の観点から見ても—— 伝道的な根本的特徴、つまり物語られるべき神の人間性の普遍的要求に明らかに対応する根本的特徴をもっている。

H・ヴァインリヒ²¹⁾はこの事態について次のように述べているが、それは正しい。つまり「ナザレのイエスは、主に物語られた人物 (Person) としてわれわれに現われ、しばしば物語られた物語り手としても登場する。そして弟子たちは、自分たちが聞いた物語をさらに、後から物語る、つまり口頭ないし文書で物語る、物語の聞き手として登場する」。物語の神学の可能性に関するヴァインリヒの極めて刺激的な詳論の神学的欠陥の本質は、たしかに物語られるべき物語の独自性を無視していることにある。こうして彼はイエスの譬え話の物語と、福音書におけるこの物語り手の物語を、解釈学的に同種のものとして取り扱うことができる。その結果、神のひとつの譬えとしてのイエスの無比性は考慮されないままである——まさに物語の神学にとって、次のような問いが

生じてくるに違いなくもかわらず。つまりそれは、神の支配の物語り手が、どのようにして物語られる物語り手となることができたのかという問いである。ヴァインリヒ自身はたしかに「復活の出来事の定式が……もっぱら物語られる出来事に」なり、「他のすべての物語られた、あるいは物語りうる出来事を自らのうちに要約している」⁽²²⁾ことを認めている。ところがここで、物語の全くキリスト論的な関連の《ケリユグマ的》性格が避けがたいものとして迫ってくる。しかしヴァインリヒは次のような結論——その可能性としては全く正しい結論——を引き出しているにすぎない。「この中心的出来事によって、次のような状況が生み出される。つまりかつて復活の出来事を聞き手として受け入れ、そしてこの資格をもつ中で、『彼はよみがえられた』との復活の挨拶を通して、自らをキリスト教の物語共同体の一員と認める人びとは、今後、他のすべての物語を受容し、次にそれを伝えることから解放される。キリスト者は、今や復活の出来事を反復する必要があるだけであり、聖書のその他の物語られた出来事を反復する必要は全くないこれは、物語——以後 (post-narrative) の時代における重要な免除である」⁽²³⁾。

しかしこのことが、まだ決して物語り以後ではない時代に可能であったことは、使徒パウロとあのキリスト教の熱狂主義者たちとの対決が示している通りである。彼らは復活の出来事の物語と

自らを同一化した結果、自らは復活者の受難物語から解放されようと信じていた。まさに彼らに対し、パウロは復活された方を《十字架につけられた方》として際立たせ、告知した。そしてこれに対する解釈学的対応の中でキリスト論的伝承は、その熱狂主義的に強奪しうる、そして分離可能なキリスト論的終末論的賛歌から——またこれと《共に》——地上のイエスの物語られた歴史へと、そしてこれと同時に、今やイエスの復活と死を「聖書に従って」起こったこととして物語ることができるようにした旧約聖書の伝承へと戻った(イコリ一五・二三以下、イコリ一・二三以下)。もしも復活の出来事の物語が「他のすべての物語の伝達」から現実に《解放される》とすれば、福音書という文学的ジャンルはほとんど成立しなかったであろう。⁽²⁴⁾ 十字架につけられた方の復活に関するひとつの福音書はむしろ、神の国の物語り手の生と受難に関する物語、つまり復活者を十字架につけられた方として告知する物語を呼び求めている。⁽²⁵⁾ 「その福音書は、その他の福音書なしには福音書であり続けることができない」⁽²⁶⁾。イエス—伝承に遡る——これはケリユグマという性格から必然的なことである——際に、明らかにするのは、復活の出来事の物語にとつて放棄しえない真理への関心である。それは一方で《現実的なもの》と関連している。すなわち、地上的な関連をまさになお廃棄せず、その地上的な連関の中に入り込み、そしてその地上的な関連をそ

のような仕方でも新たに規定する、イエスの復活という《出来事となった存在 (Geschensein)》と関連している。それゆえイエス・キリストに対する信仰の真理への関心は、「イエスは本当に復活された」(ルカ二四・三四) という言葉の中に現われている——おそらくその言葉は、ヴァインリヒが考えているように⁽²⁷⁾、復活に対する《疑念》に向けられているのではないであろう。他方、同じ真理への関心は、諸福音書の物語において《キリスト論的に》、そして義認論において《人間論的に》遂行されている、復活の出来事の正しい《説明》に関連している。たしかにそれは、「その歴史の真理価値」を問う歴史学の関心とは異なっている——この関連でヴァインリヒは、この文献はこの関心と共に「その物語としての無邪気さを失ってしまった」⁽²⁸⁾と語っている。しかし共観福音書の伝承のように、神学的に省察された仕方で行する伝承を念頭に置かならば、ここで問題になっているのは「物語としての無邪気さ」ではありえない⁽³⁰⁾。むしろ救いの出来事の《われわれの外で (エクストラ・ノス)》に対する《救済論的》関心は、次のようなキリスト教信仰の激烈な関心が現れたことに対する少なくとも暗示的モチーフであった。つまりそれは、非常に早い段階で、イエス・キリストの物語られるべき歴史の、現実に来たこととなった存在に対する関心であり、そしてそのかぎりでのその真理価値に対する関心である。たしかに、歴史的問題提起が明確に貫

徹され始めると、キリスト教の真理への関心のまさにあの救済論的起源は、同時に次のような危険の源泉となった。つまりそれは、歴史的に十分に実証されないこと、あるいはさらに反証されなければならぬことを救済に関する問いのゆえに真理として《主張してしまふ》危険である。しかしながらこのような諸々の過程は、その知性的な面での疑わしさという点で、相変わらず、信仰はいずれにせよ真理問題に関心をもちうるということに対する否定的例証となる。そしていずれにせよそれらの過程は、共観福音書の伝承の歴史の中で、物語られるべき伝承素材と共に遂行された絶え間ない諸々の変更と区別される——それは、「過去の出来事が単にひとつの観点からだけでなく、もつと多くの観点から次々と記述される」という普遍的歴史的洞察を例証によって証明する過程である。物語られるいづれの歴史においても、同じ出来事の種々の異なる時間的観点が連続的に展開されて行くのである⁽³¹⁾。

ヴァインリヒは、物語る信仰のこの真の真理への関心を見逃さざるをえなかった。おそらくそれは、彼が、物語を通して聞き手の中に生み出される「当惑」を直接《行為者としての》人間に関連づけ、そしてそのかぎりでの《命令法的に》解釈しているからである。彼はこう記している。「物語は、真理の肯定ないし否定を目指しているのではなく、より多い、あるいはより少ない妥当性 (Relevanz) を狙っている。最も有意義な物語は信仰 (Fides)

に向けられる。そしてそれは聞き手から、彼自身が物語の行為者となり、そして物語られた行為に従うことを要求する⁽³²⁾。その関心は、「聞き手の中に当惑を生み出し、聞き手を『言葉の行為者』とし、その結果、彼によって再び物語られるようにさせる、以前に物語られた、あるいはそれに続いて物語られた物語に向けられている」⁽³³⁾。しかしこの分析は、キリスト教の物語の機能の一部を的確に捉えているにすぎない。たしかに聖書における物語にも、また聖書に基づく物語にも、次のような普遍的解釈的構造が当てはまる。つまり、W・ベンヤミンが定式化しているように、真の物語はすべて「公けに、あるいは隠れた仕方、役立つもの」を含んでおり、したがって「物語り手は……聞き手に助言する」。しかし物語り手がそこへと方向づけられている「実践的関心」は、『直接』行為に向かうわけではない。むしろそれは、物語る言葉なしには——どんな理由であれ——おのずから理解されることのない『こと』、しかし物語る言葉に基づいて最も自明なことであり、して表われてくることを、『経験できる』ようにしようとしている。まず第一に誘発されるのは実践理性ではなく、判断力である。それゆえ聞き手（マリア）は性急な行為（マルタ）よりも良い方を選んだのである（ルカ一〇・四二）。「行って、あなたも同じようにしなさい」という言葉を引き起こす、行為を目指す範例となるイエスの諸々の物語でさえ、この命令法と共に、新たに発見され

た直接法を、したがって聞き手自身が自らに言わねばならないことを定式化しているにすぎない。それらは、本来いつもすでに自明でなければならなかったこと、しかしたしかに自明でなかったことを『新たに』自明にする。このことが新たに起こるためには、明らかにひとはまず自分自身に対するその強制から『解放され』なければならぬ。そしてまさにこの目的のためにひとはまず「言葉の『聞き手』」となる。彼は、聞き手であるかぎり、全く何も為すことができないが、しかし聞くことにより『獲得された自由』に基づいて行為するであろう。そしてその結果、彼の行為は、そしてまさに行動としても、『言葉の』行為であり続ける。

このことは、キリスト論的な物語を物語ることとの関連においても、全く別な仕方、正しいと言いうことができる。この物語において神が自らを十字架につけられた方と同一化するかぎりにおいて、この物語は自明なことをすべて粉碎し、その結果、十字架につけられた神と、新たな生へと覚醒された人間について物語ることができるようになる。聞き手は、まさにこの物語が彼の物語でもあるがゆえに、彼がこの物語に対応することを『為す』ことができる前に、言葉を通して実存的にこの物語へと巻き込まなければならぬ。イエス・キリストの物語は、いわばその物語から突発し、そしてそれを物語る言葉を通して（アウグスティヌスおよびルターに倣って言うならば）、それが実例として機能しう

る前に、サクラメントになる。聞き手に自分自身からの自由を獲得させるのは、キリスト論的物語を物語るといえばサクラメントな機能である。³⁵しかしまさにこのゆえに、物語は物語られたものの《真理》に依拠している——たとえまず第一に物語の《核心の真理》に、そして第二次的に初めて、その核心がそこから出てくる事実の真理に依拠しているとしても。しかしわれわれはここでいずれにせよ、一方で譬え話の物語と、他方でイエス・キリストの物語られた物語を区別しなければならない——譬えは「事実の真理」に対し無関心でいられるが、イエス・キリストの物語は、「事実の真理」なしには「核心の真理」に到達することができない。

しかしいずれにせよ、イエス・キリストの物語を念頭に置くかぎり、こう言うことができる。つまり《真理》は自由を生み出し、そして獲得される《自由》——それは《聞くこと》から生まれる——に基づいて初めて、歴史をさらに動かす《行為》が後から続いてくる。

F・フェルマンは、その魅力的な論文「ラプラスの悪魔の終焉」の中で、次のような見解に対してもちろん異論を唱えている。それは、物語を語る自我は、物語ることを通して歴史——生の現実としての歴史——を前進させることに、貢献することができるといふ見解である。今やたしかに歴史家にとっては——おそ

らく！——次のことが当てはまる。つまり、彼は、物語を語る自我として、E・フッサールの現象学的に方向づけられた自我と似ており、その結果、歴史家に対しても、フッサールが現象学的自我について記述していることを適用することができる。つまり「もしもわれわれが、自然に世界の内側に入って行き、そこで他の何らかの仕方で生きている自我を、世界に《関心をもつ》自我と呼ぶとすれば、現象学的に変更され、そしてあまりに恒常的に固定化されてしまった心性の本質は、素朴に関心をもつ自我の上に現象学的な自我が《関心をもたない観客》として居を構えることにより、自我が分裂して行くことにある³⁶。しかしながらF・シラー³⁷にならって、いわば静かに立つ行動それ自体の周りを動き回る詩人、ドラマティックな詩人と異なる叙事詩の詩人を、フェルマン³⁸が示唆しているように、関心をもたない観客として捉えることはできない——たとえカントの「無関心な満足」という意味においてはではないとしても。たしかにそれは、信仰の、物語を語る自我には決して当てはまらない。W・シャブの言葉を借りると、この自我は「歴史に巻き込まれている」、すなわちイストラエルと共にあるヤハウエの歴史に、そしてさらにユダヤ人と異邦人の中から《新たに》呼び出された神の民と共なる神の歴史に巻き込まれている（ローマ一・一六、ガラ三・二八、Iコリ九・二〇、Iコリ一二・一三、エフェ二・一二—二二）。またこの自我は、

人間イエスと神の同一化において決定的に啓示され成就されている神の人間性の歴史にも同様に巻き込まれている。「歴史」に巻き込まれている者は、歴史を物語ることができず、歴史を物語ることができる者は、もはや歴史に巻き込まれない」とフェルマンは述べている。しかしまさにこのフェルマンの根本命題は、信ずる自我には当てはまらない。パウロによって受け継がれた詩編の言葉「わたしは信じた。それで、わたしは語った」(詩一六・二〇、IIコリ四・一三)によると、われわれはむしろ全く正反対に「人の口からは、心にあふれているが出てくる」(マタ一二・三四、平行箇所ルカ六・四五。使四・二〇とIコリ九・一六を参照)と判断しなければならぬであろう。神の人間性の歴史に巻き込まれつつ、キリスト教の物語る共同体はむしろ、他の人びとをまさにこの同じ歴史に巻き込もうと考えたのである。

フェルマンの根本命題とキリスト教の物語性(Narrativität)の解釈学的構造とのアンチテーゼは、もちろん、聖書の物語とキリスト教の告知は決して後からの物語ではなく、同時にいつも「前に―物語ること(Vor-Erzählen)」であることによって初めて《納得の行く》ものになる。「ダントによって詳細に論じられた(そして彼によって否定的な答えが与えられた)問い、つまりひとは、その出来事が起こる前に、それについて物語りうるかという問いは、神学にとって――少なくとも神学にとって――一義的に肯

定される。聖書の預言は、まだ起こっていない諸々の行動を物語る企て、したがって前―物語とみなすことができる。預言の成就(implementum)は、行為の諸要素と共に物語の構想を豊かなものにするそれらの要素は、先に(Vor-)物語られた預言と共に後から(rach)物語られる」(40)。その理由は次のことにある。つまり、ご自身から語る神への信頼により、現実に対する存在論的優位の可能性が認められ、その結果、現実それ自体が全体として、その現実を引き起こすだけでなく、その現実を通して共に引き起こされる諸可能性のために役立つということにある。人間の場合に不可能なことも、信仰の判断によると、神においては《可能である》(マコ一〇・二七)。そして信仰――決して現実を飛び越えることのない信仰――は、まさに神の諸可能性に参与する。この信仰は、不信仰に反対して神(もしくはイエス)によってのみ貫徹される(マコ九・二三以下)。ご自身から語る神を通して歴史的現実と与えられ、そして神の名において語りかけるすべての言葉から生ずる《批判的可能性》は、事実、最古のキリスト教神学によってもこのようなものとして明確に認識され、告白されている。パウロは十字架の言葉(Iコリ一・一八、二四)もしくは福音(ローマ一・一六)を、神の力「デユナミス・セウー」、つまりすべての現実に勝る、しかもまさにこの現実にまさりつつ、そこに《おいて》影響力のある力と呼んでいる。この強力な力は、批判的に識別す

るだけでなく（Ⅰコリ一・二八―二五）、同時に批判的に評価を改める（Ⅰコリ一・二六）機能をもっている。イエス・キリストの受難物語を《物語ること》——パウロの場合には、十字架につけられた方の新たな生（Ⅱコリ一三・四によると、それは《神の力から「エクス・デユナメオース・セウ」》出てくる！）に関するケリユグマにまとめられている——は、全く死へと通じて

いる（Ⅱコリ一・八）。しかしまさにこの物語はこの死について、それはすでに打ち負かされたと主張している（Ⅱコリ一・九以下）。

したがってこの物語は《危険》である——おそらくそれはまさに、死に対する勝利が問題になるときに、死の力がその物語それ自体を、その致命的な威厳を傷つける冗談と感じてしまうからである⁴¹。十字架の言葉の批判的可能性（Potential）は、現実を超えらる厳密な可能性（Möglichkeit）として、自由の歴史へと巻き込む想起を生み出す。J・B・メッツはこのために、「危険な伝承」を現実化する「危険な記憶⁴²」という適切なカテゴリーを作り出した。この危険な記憶は、「その中で自由それ自体への関心が物語りつつ導入され、そして同一化される危険な歴史⁴³」を物語る。なぜならまさに「新しきものとまだ存在しなかったものは……ただ物語りつつ導入され、そして同一化され⁴⁴」うるからである。神の人間性の福音は十字架の言葉として物語りつつ世界史の中に導入された——これに加えて、もちろんその起源は、ただちに神

学的論証を通して同一化しつつそれ自身にあるとされた。そのとき以来イエス・キリストの危険な物語は、《批判的》可能性として歴史的理性の宝物庫の中に入り込み、そのかぎりでも今日も世界史の中に間接的に現臨している。それは、物語られることによつて、この間接的現臨から出現しうるだけである。

もちろんこれに抵抗しているように見えるのは、近代の歴史的理性がますますその物語的深層構造を失う恐れがあるという事実である。「（最終的に？）物語以後のコミュニケーションの習慣を受容した⁴⁵」社会において、「新たなものの」伝承された「諸経験を物語りつつ交換することに心を閉ざす理性は……もつぱら再構成に飲み込まれてしまう」恐れがある。「Th・W・アドルノがその著『ミニマ・モラリア』の最終節で述べているように、「理性は「結局技術の一部にとどまっている」⁴⁶。たしかに解放的な意図をもつ物語風の構成としての歴史は、今日においてもなお可能とみなされている⁴⁷。たしかに反対に、「素朴な」十分省察されていない物語——しかしいつ、「十分省察されていない」ままに物語られたことがあったと言うのだろうか——の終焉は、「物語の代替物」からの解放、また現在と関連する決断の代用品としての物語からの解放として歓迎されるべきである⁴⁸。たしかにそのうえ「物語の代用品の神学的に意味のある中断」というものが存在する。それは、よりにもよって物語り手であるイエスにおいて観

察されるものである（マタ二二・三三—三三三）⁽⁵⁰⁾。しかしこれによっても、次のことが存在しないとはいえない。つまり神の人間性は、物語—以後の時代にも、その内容にふさわしく物語としてだけ語ることができるのである。したがってわれわれは、次の事実を十分高く評価することはできない。つまり、《キリスト教会》には——言葉の創造として、またその中で福音が純粹に教えられる聖徒の交わりとして——《物語る》という制度（eine Institution des Erzählens）が存在するという事実である——この制度はそれ自体（教会として）、それが神のあの危険な物語をさらに物語るということを通して、ただそのことを通してのみ保持される。教会は、それがこの物語を保持することを通してのみ保持される。教会は、その際、魅力的に物語る新たな方法を見いだすために、技術的な時代の物語—以後の状況を解釈学的に考慮しなければならないであろう。しかしながら教会は、物語ることを中断するならば、この状況を考慮しているとは言えない。むしろ教会は、「第二の素朴さ」の中で物語の正当な意図に戻するために、物語ることそれ自体をよく考えるときにのみ、「物語る」という制度としてその課題を正しく担うことができる。しかしながらその前に横たわっているのは、「物語るということをベビーシッターの仕事から解放しなければならぬ」教義学的思考の不可欠な省察である⁽⁵¹⁾。論証する神学が物語の神学になりうる

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」（一）

ためには、論証する神学はあらかじめ、物語と物語られるべきものを省察する、すなわち弁証法的—論争的神学として遂行されなければならない⁽⁵²⁾。もしも「論争的神学が再び物語的神学になる」べきだとすれば、そのために論争的神学は「まさに物語の論争的理論を必要とする」⁽⁵³⁾。神学におけるこのような物語のこのような理論は、一方で、言語学的特徴づけをもつ他の言語様態と異なる《物語》の言語学的特徴と構造を叙述しなければならないであろう⁽⁵⁴⁾。そしてそれは他方で、物語を要求する特性をもつ、《物語られるべき》ことを省察しなければならないであろう。

三

われわれの前にはなお、神について考える可能性と神について語る可能性のために行われた熟考をさらに前進させるといふ課題、しかも今や全体を規定する「存在の理性」が「認識の理性」の中で取り戻されるという仕方、その熟考をさらに前進させるという課題がある。この課題のゆえに、神の人間性は、神学において本来物語られるべきテーマとなる。ただしここで、さらに物語の言語学的特徴と構造が問われるべきだということではない。むしろ、物語はその構造においても解釈学的に、物語られるべきものに依拠しており、これらの問いは、物語の教義学ないし物語の説教学のプロレゴメナにおいてなされるべきであろう。今やむ

しる省察されなければならないのは、神の人間性が歴史として物語られるべきであるとすれば、その理解されねばならない基本的な過程である。物語を物語ることが自ら論拠を示しうるためには、その論証は概念のレベルでなされなければならない。

このような論争的省察は、聖書が示す通り、信仰それ自体が初めからただ物語りつつ説明し、そして基礎づけるだけでなく、むしろ物語られたものを用いて論争的に論証しているだけに、いっそう差し迫った問題となる。このことは起こるが、例えば、特にキリスト論的伝承が極めて初期の段階においてそれによって脅かされた、物語の聖書外典的退化が起こるといふ事態にはならない。

《歴史 (Geschichte)》としての神の存在はたしかに《諸々の物語 (Geschichten)》を通して示唆されるが、それによって取り込まれてしまうことはない。その歴史は受難物語としてその独自の見解を有する。そしていかなる物語もこの独自の見解——たしかに十字架につけられた神の物語として、その中で具体的に遂行される見解——を、次のような仕方でも奪しようとすることはできないし、してはならない。つまりそれは、それらの物語が、この一度だけ具体的に捉えられた物語の諸々の例示あるいは諸々の例証であると自称するケースである。そうではない！むしろここで、偶像崇拜の戒めはようやくその最も深い意味とその全き厳しさを獲得する。なぜなら、神は、十字架につけられた方にお

いてご自身を現したからであり、したがって十字架につけられたキリストは神の真のイマゴつまり真の像だからである。この物語に関わる最古の本文は、明らかに論争的性格をもつ使徒の手紙であり、またそれらの書簡の中で、十字架につけられた方の中にのみ排他的に神を見ることが要求されていることを念頭に置くとき(ガラ三・一を参照。Iコリ二・二と共に)、それは極めて正しいことである。十字架につけられた方にいわば教育的な仕方で固執することにより、福音としてのイエス・キリストの物語を物語ること、その物語としての統一性が与えられる——その物語ることが初めから、復活の出来事のうちに頂点をもつ受難物語を目標として企画されているかぎりにおいて、神の物語を諸々の物語りに解消させないのは、神の啓示の《決定性 (Definitivität)》であり、自らを啓示する神の《無比性 (Einzigartigkeit)》「ただ一回の出来事」⁵⁶である。神は諸々の物語をもたず、神は歴史である。これを強調しているのは、新約聖書の物語の終末論的時制の機能である。それは「一度かぎり (エファパックス)」という概念の中で保証され、神の人間性をそれに対応する言語で歴史として物語ることができるとすれば、それは、相応する定式において解釈されなければならない。

神の人間性の無比性、決定性、そして「一度かぎり」は、「神は愛である」という信仰告白の中に最も厳密に表現されている。

神の存在を物語ることは、神の愛を物語ること以外の何ものをも意味せず、また意味してはならない。「神は愛である」という句は、したがって神に関するあらゆる発言——神の怒りと裁きに就いての発言でさえ——を伴うことができるにちがいない（もしもこれらの発言が神に対応しているとすれば）。この意味で重要なのは、「神は愛である」という句を、神の真理は依然として物語ることができるという仕方で考えることである (§20-21)。神は、人間イエスとのその同一性に基づいてのみ愛として理解することができ、さらに愛の本質は、それ自体愛する者と愛される者の対向関係 (Gegenüber) を含んでいる。それゆえ「神は愛である」という句の論究は、必然的に神と神の自己区別への洞察に、そして最終的に三一神の概念に至る。神が自らを同一化した人間の存在だけが、この三一神の痕跡とみなすことができる (§22)。三一神の教理の十字架論的アプローチの展開によつて (§23-25)、これらの研究は、今や、神の存在は到来のうちにあるという命題が保証されるかぎりにおいて、その解釈学的目標とその神学的根拠に到達する。神は、到来する方としてその存在を救済へと向けている。そしてこのような仕方では、神は人間の世界の秘密なのである。

第二〇節 愛である神——神と愛の同一性について

一
キリスト教神学は、神の存在を問う問いに多くの答えを与えてきた。しかしすべての答えの中でも、それは、「神は愛である」というひとつの答えに常に無制約的優位性を与えてきた。人びとはそのために、新約聖書のひとつの《句》を引き合いに出すことができただけでなく、それなしにはそもそも新約聖書全体が成立しなかった《出来事》つまりイエスの死と死者からのイエスの甦りを典拠とすることができた。それゆえ「神は愛である」(「ヨハネの手紙一」四・八) という新約聖書の句は、人間が、まさにこの神の霊である愛の霊を受け取ることにより、彼らの実存全体がこの出来事によつて規定されるかぎりにおいてのみ、可能になる。イエス・キリストは神の子であり、世界の救い主であると告白するとき、彼らはこのことを語っている(「ヨハネの手紙一」四・二—一五。同四・二とIコリント一二・三を参照)。したがって「神は愛である」という句は、愛としての神が人間のあいだにおける出来事であるときにのみ、真に人間的な句となる。つまり「わたしたちが互いに愛し合うならば、神はわたしたちの内にとどまってくださり、神の愛がわたしたちの内であらうされているのです」(「ヨハネの手紙一」四・一二)。

「神は愛である」という句は、定式化された真理である。もしもこの句が決まり文句になるべきではないとすれば、それは生きられ、また考えられなければならない。神を愛として考えることは神学の課題である。そのさい神学は二つのことを行わなければならない。一方で神学は、愛——それは、神の述語としても、人間が愛として経験することに矛盾してはならない——の本質を満たさなければならない。また他方で神学は、神の存在——それは、「神」という語が決して無用にならないという仕方、《人間の》愛の出来事から区別されたままである——を満たさなければならない。この二重の課題を明確にするために、以下において、もう一度ルードヴィヒ・フォイアバッハを手がかりに、その際に思考がさらされる問題を検討したいと思う。

フォイアバッハは、「神は愛である」という句を神の人間化(Menschwerdung)の教理の解釈として理解した。しかしながら彼によって意図された人間学は、この教理の言明(Aussage)を愛による神性(Gottheit)の克服の表明(Ansage)と理解しており、この点でその教理の神学的意図と区別される。すなわちこの人間学は、「この教理を批判し、それを……《愛》に還元している。その教理はわれわれに二つのことを述べている。すなわち《神と愛》である。神は愛である、しかしこれは何を意味するのだろうか?」⁽¹⁾。フォイアバッハによると、神学とそれと一緒になった思

弁的哲学は、「神は愛である」という句において愛に、「主語ではなく、単なる述語の地位」を認める点で過ちを犯している。「こうして愛は、暗い背景つまり神を通して後退させられ、格下げされている」⁽²⁾。フォイアバッハの、キリスト教の「人間学的」解釈は、これに反対する。つまりそれによると、「『神は愛である』という句において主語であるようなその神性それ自体からではなく、述語である愛から、その神性の否定が現れた。したがって愛は、神性よりも高次の力であり、真理である。《愛は神を克服する》……では、誰がわれわれの救済者(Erlöser)と和解者(Versöhner)なのか? 神か、それとも愛か? 愛。なぜなら神としての神がわれわれを救済したのではなく、神的人格性と人間的人格性の区別を超越する愛がわれわれを救済したからである。神が愛のゆえに自身を断念するように、われわれも愛のゆえに神を断念しなければならない。なぜなら《もしもわれわれが愛のために神を犠牲にしなければ、われわれは神のために愛を犠牲にしまうからである……》」⁽³⁾。

ここでは、フォイアバッハの論証(Argumentation)の冒険的論理については特に問題とせず、そのまましておくことにする。われわれの興味を引くのはこの論証の前提である。それはフォイアバッハ自身によって十分明確に語られている。神の受肉の教理は次のような前提から解釈されている。つまりそれは、神はまさ

にすでにいつも人間で《ある》がゆえに、神は決して人間に《なり》えないという前提である。つまり「人間となった神は、《神となった》人間の現れにすぎない」⁽⁴⁾。またここで、わざわざこの前提の問題性と取り組む必要もない。われわれの関連で興味深いのはむしろ、自己批判的キリスト教神学がフォイアバッハの詳論に基づいて自己自身に向けなければならぬ批判的問いである。われわれは無条件にこう問わなければならない。「神は愛である」という句における主語と述語の論理的区別は、通例、事実、神学によって神と愛の存在論的相違の意味において解釈されていないのではないか、その結果、愛が、神というたしかに「暗い背景」を通して、完全に「後退させられ、過小評価されて」いるのではないかと。もう一度、愛から区別される神の中に、愛なき怪物を発見しうるにすぎないフォイアバッハの戯画化は、あらゆる誇張にもかかわらず、的を射ているのではないのか。次のことを恐れたとき、彼は正しかったのではないのか。つまり彼は、神学者たちにとって最終的に重要なのは、神は愛で《ある》という真理よりも、「神の絶対的な力」(potentia dei absoluta)と「隠れた神」(deus absconditus)であることを恐れたのではないのか。われわれは、神と愛の不適切な神学的区別というこの診断を軽率に無視してはならないであろう。つまり「愛が実体に、本質それ自体に高められないかぎり、愛の背後に、《愛なしにもなおそれ自体何

ものか》である主体、《愛なき怪物》、その《愛から区別される》、そして《現実に区別された人格性》が、異端者と不信仰者の《血》を喜ぶ《悪魔的存在》が待ち伏せるかぎり、——《宗教的熱狂主義の幻影》が待ち伏せるかぎり!」⁽⁵⁾。

この攻撃的診断の積極的意図は、神の存在が最終的に愛として定義されることを真剣に受けとめるように要求していることにあ
る。「神は愛である」という句からその神学的厳密さを奪い取らないようにしようとするとするならば、—— いずれにせよフォイアバッハの論戦から学ぶことができるように ——、次のことに警戒しなければならぬ。つまり、神の存在がまさに愛によって《規定》されなければならないという意味において、神と愛を存在論的に区別することに用心しなければならぬ。主語と述語の区別に基づいて訓練された神学にとって、一方で愛の「担い手」(subjectum)【主語】の意味での、他方で人格の存在様式としての愛の意味での、神と愛の周知の存在論的相違を断念することは、たしかに困難であろう。愛である啓示された神と、場合によってはさらに全く異なるものである隠れる神とを区別しなければならないという「ルター派の」論証が思い起こされる。しかしながらこれにより、まさに「神は愛である」という句を、「神は愛をもっている」という句に格下げしてしまうことに気づくべきであろう —— これによりたしかに神と人間の相違は放棄されてしまうであろう。しかしキリ

スト教神学においてまず第一に問題なのは、愛をもつ神ではなく、愛である神である。レギン・プレントラーのような全く非の打ちどころのない証人は印象的な仕方でのことを際立たせた。つまり「人びとは、……ある人 (Person) について、その人は愛をもち、愛を行う、あるいはその人は愛を受け取る、と言うことができる。しかしその人は愛である、と言うことはできない。なぜならある人の存在様式としてのいかなる愛も、それをもつ、しかしそれではない人格的担い手をもたなければならぬからである。……彼の兄弟たちのために命を与えること「捨てること」、それが愛で《ある》。放蕩息子を許すこと、それが愛で《ある》。しかし他者のためにその命を与える者は、彼が《もつ》愛ではない⁽⁶⁾」。

プレントラーはここから、次のように結論する。つまり「神の愛は、三二性の教理 (Dreieinigkeitsdogma) の概念性においてのみ語られうる。なぜなら神がご自身を愛するように神を愛することは、神ご自身のみがなしうることだからである⁽⁷⁾」。それは確かである。もちろん三一の神の存在は愛の本質の論理から演繹されるべきではなく、またそうされてはならない。むしろ「神は愛である」という句の完全な理解は、その中で、またそのようなものとして、神がその主体存在 (Subjektsein) を三二論的に遂行する神の子の存在の歴史から初めて可能になる。しかしながら愛の歴史としての三二論的歴史の理解も、すでに愛の前理解 (Vorverständnis

を前提としている。たしかにこの前理解は、もしも神と愛を同一化するものが重要であるとすれば、修正したり、より正確にしたりすることができるとすれば、それは、具体的ないかなる愛の物語においても、あらゆる「同質性」にもかかわらず、愛とは何かということとは、そのつど新たに、また非常に独特な仕方でも明確に表現されるのと同じである⁽⁸⁾。しかし、愛の経験の理解に対し常に前理解あるいは後理解のままであり続ける、愛についてのわれわれの先行する理解をそのつど修正し、正確を期する可能性によって確認されるのは、次のことにすぎない。つまりひとは、愛の《出来事》の外側でも愛を知りうるということである。「神は愛である」という句も、それが「愛」という語を用いているかぎりにおいて、このことと結びついている。したがってわれわれは、「ヨハネの手紙一」のこの句のキリスト論的文脈から決して離れずに、むしろまず一般的に、愛とは何かを問うときに、そのより良い理解がえられるように手助けしたいと思う。しかしこれは、このようにして理解された愛を直接神と同一化するためではなく、またそれに基づきこの同一化の結果を「神は愛である」という形式において読むためでもない。カール・バルトは正しかった。「もしもわれわれが、『ヨハネの手紙一』四章と共に、神は愛であると言うとしても、その反対に、愛は神であると言うことは、次の条件が満たされないかぎり、拒否され、禁止される。つまり

それは、今や正当に神と同一化されうる、そして同一化されねばならぬ《その》愛とは何かということが、神の存在と、したがって神の行為から確かめられ、そして明らかにされるといふ条件である⁽⁹⁾。ただしこのことから、次のような理由で、「愛」という語は同様に他の語と置き換えられうるという乱暴な解釈を引き出してはならない。つまりそれは、神の存在と行為を通して初めて、主語なる神の述語として機能する言葉にその意味が与えられるとの理由である。むしろ極端なケースでは、完全に規定された意味を前提とする意味の《変更》が問題になる。したがって、どれほど、「神は愛である」(「ヨハネの手紙一」四・八、一六)という《句》を、そのキリスト論的文脈から、(またヨハネ三・一四—一六、ガラ二・二〇、ローマ八・三五—三九のような新約聖書の類比的テキスト関連を考慮しつつ) 理解しなければならぬとしても、われわれは、この句の中で用いられている「愛」という《語》の本質の意味をまず問うという課題から少しも解放されていない。愛——これは何を意味するのだろうか⁽¹⁰⁾。

二

われわれはこれまでの諸研究においてすでに、たしかに神学的文脈の中に現れたが、その際まさに普遍的明証性「確実性」を要求した愛についての理解を獲得した。形式から判断すると、愛は、

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(一)

なおさらに大きくなる、しかも当然もつと大きくなる自己関係性 (Selbstbezogenheit) のただ中ですます大きくなる無私性 (Selbstlosigkeit) の出来事として現れてくるように思われる。そして内容から判断すると、愛は、生 (Leben) のための、生と死の生起しつつある統一性 (Einheit) として理解された。今やわれわれは愛の現象を、このすでに獲得された諸規定を受容しつつさらに正確に分析したいと思う。その際われわれは、その中で愛する我 (ein liebendes Ich) が、愛される汝 (ein geliebtes Du) によって再び愛される愛の——決して自明ではない——完全な形態から出発する⁽¹¹⁾。

もしも愛が、なおさらに大きくなる自己関係性のただ中ですます大きくなる無私性の出来事であるとすれば、愛する我は、自分自身からの極端な疎隔 (Entfernung) と、全く新たな様式の自分自身への接近 (Nähe) に襲われる。なぜなら我は、この汝なしにもはや我であろうとしないような仕方、愛される汝に、愛しつつ自分を捧げるからである。我は、愛される汝なしに自分をもとうとしない。愛される汝に近づくために、我はいかなる距離をも乗り越えようとする。これまでの自己関係は激しく揺さぶられ、これまでの世界関係は奇妙な仕方、異化される。我はこの世において突然見なれぬ者になる。さらに我は自分自身にとつても見なれぬ者になる。しかしこれはひとつの側面にすぎない。すな

わち愛が満たされるとき、あの特異なよそよそしめ (Fremdheit) は、決してまだそこに存在しなかった、集中的な自己関係と集中的な世界関係へと変革される。愛する者たちはこの世にあって見なれぬ者たちであるが、この世にある他の人びとよりももつとくつろいだ関係にある。愛する者たちは、そのつど自分自身に対し全くよそよそしいが、互いに近づくことにより、全く新しい仕方ですのつど自分に近づくようになる。愛する我が愛される汝を新たに獲得したことにより、愛する我も新たに自分自身を獲得したのである。用心せよ、我 (ich) は愛される汝を《もとう (haben)》としている。我が汝をもとうとすることは、愛のすべての形式にみられることである。そしてそのようにして、まさにそのようにしてのみ、我は自分自身をも《もとう》とする。もちろんこれは、「もつこと」が内側から変革されることを意味している。「もつこと」の現象全体が別なものになるのである。

しかしながらこの問題に取り組む前に、愛は絶対的無私性と同一ではないことがまず冷静に語られなければならない。愛は一定の汝に向かう。愛は、すべての人ではなく《この》汝を欲する。愛は、愛される汝を、喜びをもつて見つめるのであり、決してやみくもにそうするのではない。むしろ大切なのは、「愛のあるところ」に、眼差しあり (ubi amor, ibi oculus)⁽¹²⁾ ということである。目を見るところ愛のふるまいは、「所有把握欲望 (Besitz-Ergreif-

ten-Wollen)」の非常に集約された形式である。それゆえ、事実、すでにこの眼差しは姦淫と同一視された (マルコ五・二八)。要するに、愛の欲求 (Liebesgehren) は愛に属しているのである。

人びとはこれを愛のエロース構造と呼ぶかもしれない。あるいは、与える愛、情け深い愛 (amor benevolentiae)、または愛のアガペー構造と区別するために、これを情欲の愛 (amor concupiscentiae) ないし必要愛と名づけるかもしれない。この区別は適切である。後でわれわれはこの区別に戻らなければならぬであろう。ただし、このように区別されたものを二者択一的に相互に対比することには、用心しなければならない！ この小さな発見からなおはなだ議論の余地のある神学的章を生み出そうとした特にプロテスタント神学の、これに対応する諸企画⁽¹³⁾は、神の愛と人間の愛の区別を求める聖なる熱情に動かされていたと言ってよいであろう。彼らの熱情に栄光あれ！「わたしは彼らが熱心に神に仕えていることを証しますが、この熱心さは、正しに認識に基づくものではありません」(ローマー一〇・二)。非常に機知に富んだある論評はこうもしている。「アガペーとエロースは、モーツァルトとベートーヴェンのような関係にある。どうして彼らを取り違えることができるのか」⁽¹⁴⁾。このことについて、モーツァルトが何と云うかを問うつもりはない。われわれはむしろ、彼の音を完全に耳に残しつつ、たしかに、まったく適切にその場所で

貫徹されるべき、エロースとアガペーの区別のある真理価値 (Wahrheitswert「真理値」) を捉えそこなうことなく、現象それ自体に基づいてその誤った二者択一の矛盾を論証するつもりである。⁽¹⁵⁾ その際われわれは、愛は目を開くという、議論の余地のない洞察に基づいて方向を定める。それはすべのひとのためではなく、愛される汝のためである。「愛のあるところに、眼差しあり」。つまりそれは、愛は、愛されるもの (das Geliebte) を、それが望ましいものであるがゆえに、熱心に見ようとすることを意味する。眼差しは、見る者を引きつけるところへと急ぐ。愛する我は、愛される汝をもつために、愛される汝のもとに留まろうとする。その接近は、「ある他者のもとで」、並存や近接とは異なる他の「存在」様式を引き起こすという目的と共に、生ずる。我は、汝を《もつ》ような仕方、汝のもとに《い》ようとする、しかしまたそのようにしてのみ、自分自身のもとにいるか、あるいは自分自身をもつ。

愛する我が愛される汝をもち、そしてかしまさにそのようにしてのみ、同時に自分自身をもとうとすることは、今やたしかに所有 (Haben) の構造を革新する——このことは存在論的にも神学的にも極めて重要である。なぜなら愛される汝は、愛する我によって次のような存在としてのみ欲せられるからである。つまり愛される汝は、愛する我が《身を捧げる (hingegeben)》ことがで

きる存在であり、またそのさい愛される汝は、愛する我に、愛される汝として《身を捧げ》ようとする。愛は相互的献身 (Hingabe) である。そして愛の欲求は暴力的強制 (Vergewaltung「強姦」) の最大の敵である。しかし今や相互的献身の交換は、愛における所有の契機にとって、愛する我は、所有される者 (Gehabwerden) になるという仕方でのみ自分自身をもとうとすることを意味する。そしてそれは同時に、愛する我は、もたれようとする我としてのみ、愛される汝をもとうとすることを意味する。したがってこれを次のように定式化することもできる。つまり愛において我ともうひとりの我は、二人が互いに愛される汝となるような仕方に出会う。もしも我が、「それ (Es)」になるような仕方、そのつど他の我によって所有されるべきでないとすれば、我は、他者にとってそのつど汝にならなければならない。愛には、献身に対応しないいかなる所有も存在しない。その他のものはすべて、暴力的強制となるであろう。したがって愛の出来事において、我を構成する自己所有 (Selbsthaben) は構造的に異なる現象へと変化する。愛する我は、ただまさにあたかも自分をもたないかのごとくに自分自身をもつ。我はもたれようとする、しかもその我自身をもとうとする汝によつてもたれようとする。しかしこの汝をもつためには、我は自らこの汝に身を捧げなければならない、したがって自分自身をもつことを断念しなければならない。愛の理

解にとつてこの事態は決定的である。

自己所有は存在を表す古い表現である。愛が問題であるときに、事実、問題になるのは少なくとも存在ないし非存在である。そしてエロースとアガペーの二者択一をめぐる論争は、その——これはもつと強調されるべきである——「真理の断片 (particula veri)」を、その究極的根柢を次のような洞察のうちにもっている。つまり愛の出来事においては、愛する者の存在が、獲得されることもあれば失われることもありうる、奪われることもあれば保持される——すなわち愛される汝によって、まさに愛する我によつてではなく、保持される——こともありうる。ただし同時に、ひとつもつすべてのものだけでなく、まさに「自分で自分をもつこと」(das Sich selber-Haben)を失わずに、まさに何ものも、全く何ものもえられないということは除いて！ 存在の弁証法のようなものがあるとすれば、それは愛の本質のうちにも働いている。それはそこで、もちろん非合理的なものとしてではなく、また逆説的なものとしてでもなく、凌駕しがたい内的理性によつて規定された存在論的弁証法として支配している。われわれは、生のための生と死の統一性としての愛に言及したとき、すでにいつもこの弁証法を視野に入れていた。今やわれわれは、愛の本質のうちには支配している存在と非存在の弁証法に一步一步近づこうとすることにより、この表現をより正確に理解することができる状況に

いるのである。

三

愛は《愛着 (Zuneigung)》を含んでいるか、あるいはそれを前提にしている。この愛と矛盾するのが反感 (Ahnung) である。愛着においては、我に向き合う他者に対する我の志向 (Intention des Ich)、つまり汝に対する我の意向が遂行される。しかし愛着においては、我は自分自身のもとに留まっている。わたし (ich) はたしかに他者のところに向かおうとするが、わたしはまだ彼のところに到達していない。我は自分のもとを離れられずにいる。愛着のうちにあるのは自己関係性である。そこにおいて、すべての我は自然な仕方、また (存在論的に見て) 罪のない仕方、自分自身に向かつており、たしかに自分が心を寄せる汝のために、湧きあがってくる無心性と対決する。しかしながら自己関係性が無私性によつて凌駕されることは決してない。

しかし今や——場合によつては諸々の先行する経過と状況にさかのぼるが、それらから決して導き出せないような仕方——、なおますます大きくなる自己関係性のただ中で、我が、ますます大きくなる無私性へと巻き込まれていくのを知り、愛着が危機に陥ることが起こる。愛着から《思いやり (Zuwendingung [他者への配慮])》が生じ、そのさい我は、自分がすでに受

け身になっていることを知る。すなわち我は《抗しがたい自由》
あるい《自由な不可効力性 (Unwiderstehlichkeit)》の中で他者へ
と向かう。愛される汝——まだ我としてはなく、まず、ただ欲
求される汝としてのみ受けとめられている汝——は、そのこと
を知らずに、この思いやりを求める。

思いやりへと高められた愛着の中で、同時に、愛する我の自分
自身からの離反 (Abwendung) が遂行される。しかしながら自分
自身からの我の、愛される汝への思いやりとして起こる離反は、
それ自体まだ全くアンビヴァレントである。「自分自身への気遣
い」 (Selbstzuwendung) の刺激を高める以外のいかなる意味もも
たない、自分自身からの離反というものも存在する。他者への思
いやりと、したがって自分自身からの離反も、高められた、自分
自身への気遣いの昇華された形式として、決して根源的な (radik
al) ものとは言えないであろう。それはむしろ、わたしがそこ
から何かを期待するという仕方で起こる。われわれはかりそめの
恋 (Liebel) について語っている。それはエロースの姿勢かも
しれないが、エロースそれ自体ではない。エロースそれ自体はもつ
と情熱的である。それは、一方における、より多くの真剣さによ
り多くの喜びによって、単なるかりそめの恋と区別される。同じ
ことはアガペーにも当てはまる。
かりそめの恋と異なり、我は愛においては《何も》期待しない。

いずれにせよ《少しも》期待しない。その代わりに愛それ自体が、
今や我にたしかに《すべて》を期待させる。より正確に言うると、
それは、すべて以上である。なぜなら現実には愛する我は、自分自
身に決して何も期待せず、——そして例えば、ある努力の形に
おいてではなく——極めて当然のこととして、そのさい徹底的
に自分自身から離されるといふ仕方、愛される汝に向かうから
である。自分自身から離れ、他者に向かうことは、今やラディカ
ルである。われわれは《献身》について語っている。

このような献身において、わたしは何かを期待することなく、
むしろ決して何も期待しない。なぜならわたしは、誰からも、ま
た自分自身からも《何かを》もとうとせず、たしかに自分自身を
もって、保持しようとしなからである。わたしはむしろ、もた
れようとするであろう。自己占有、自己所有の代わりに、「占有
されること (Besessenwerden)」と、一定の意味における「占有
されている存在 (Besessensein)」が現れる。しかし同じことは
同時に、愛される我にも当てはまる。このかぎり、「所有され
ること (Gehabwerden)」の活動的側面としての所有 (Haben)
の構造も変革される。なぜなら愛される汝は、愛する我によつて
もたれるかぎりにおいてのみ、愛する我を「もとう」とすること
ができるからである。愛する我が献身するその汝は、そのかぎり
で全く新しい存在を約束する。《それゆえ》愛する我は、自分の

愛から全く何も期待する必要がなかった。愛それ自体が新しき存在を約束する。それは我を汝のゆえに汝と関連づけ、また汝を我のゆえに我と関連づける、つまり受容する。このかぎりにおいて、神に向けられた呼びかけは、すべての現実的愛の關係にも完全に当てはまる。つまり「もしもあなただけをもっている (haben) とすれば、わたしは天にも地にも何も問いかけない」(詩七三・二五)。「この箇所¹⁷の訳は、ユンゲルの引用した聖書に基づいている」。天と地——それは、愛される汝と比べるならば、あまりにわずかで、本当に小さ過ぎる。たしかに、愛される汝は、愛する我にとって自分の現存在以上のものである。そしてまさに、我にとって愛される汝は自分の現存在以上のものであり、我は自分自身にとって全く何もものでもあろうとしないという仕方¹⁸で、愛される汝は我にとって全く新しき存在の源泉となる。その結果、愛し、そして再び愛される我は、——必要な変更を加えて——「わたしの肉もわたしの心も朽ちるであろうが、神はとこしえにわたしの心の岩、わたしに与えられた分」(詩七三・二六)と断言することができる。

したがって愛する献身の出来事の中で、自分自身に新たに近づく《ために》ラディカルな自己疎隔 (Selbstentfernung) が起こる——もちろんこの接近の中で、今や愛される汝は、わたしが自分自身に近いよりも、もっとわたしに近い¹⁷。「ために」——こ

れは《目的として (ut finale)》の意味で理解されてはいない。求められているのはたしかに自分の存在ではなく、愛される汝、しかもそれ自身のゆえに愛される汝である。「それ自身のために愛されていないものは、愛されていない」(アリストテレス)。しかし愛される汝は、わたしをもつことにより、わたしにわたしを《与える》。その結果、わたし (ich) もわたしを——もちろん全く新しい仕方¹⁸で——再びもつようになる。

愛される汝によつてもたれる我 (ich) として、わたし (ich) はまずわたし自身を《もつ》わけではなく、たしかにもはや全くそうではなく、むしろわたしはわたしを失い、犠牲にした。しかしながら愛される汝は、愛する我に、献身の出来事の中で起こるこの自己喪失に《先んずる》新たな存在を与える——ただし、このことは何ら要求されていない。したがって《目的として (ut finale)》ということは、全く問題にならない。もしもそもそも《ut》があるとしても、ここに当てはまるのは、「輝かしい《結果として (ut consecutivum)》」である。しかもこの場合、純然たる連続性は、「順々に」(consecutio temporum) が認めるよりも早く、かつ迅速である。それは、いわば先行する帰結である。そこでは、愛の出来事における自己喪失が、愛する我が献身の行為の中で愛される汝から受け取る新しき存在によつて、最初から追い越されている。献身する我と、わたし自身に新たにわたしを与える汝の

間の、この先行する存在の交換 (Senswechsel) の中に、まさに引き起こすことのできない愛の《真の喜び》の本質がある。

もしも自己献身とその中に含まれている自己喪失を、愛に起因する新しき存在の先行する性格のゆえに無視することができると考えるならば、いかなる真の愛の深い真剣さも、否定されるだけで、それが捉えられることはないであろう。いずれにせよ愛の絶望はすべて、間接的に次のことを指摘している。つまり、成功する愛において、愛する者たち (Liebende 「恋人たち」) がどれほど深刻な形で無にさらされているのかを間接的に示している——成功する愛は失敗する愛よりもはるかに真剣であり、それゆえ、愛の絶望は間接的指摘としてのみ問題になる。彼らが愛する者たちであることによってではなく、彼らが同時に愛される者たちであり、そしてそのつど汝から自分を受け取っていることによつてのみ、彼らは《無から実存する》人間とされる。愛する我は、たしかに愛される汝なしにもあり《うる》。しかし愛される汝の、愛する我にふりかかる愛を通して初めて、献身の「自分自身のためには何もない存在」(das Nichts-für-sich-selbst-Sein) が次のような意味で現実となる。つまりその際、愛する我に、この我自身からくるのではない現存在が与えられるという意味で。そのかぎりでは愛は新しくする、あるいは——比喩的に全く的確に表現されているように——再び若さを与える。すなわ

ち、愛する者は、それまでの自分、あるいは自分から作り出したもの、あるいは自分から作るものに基づいて《存在する》のではない。そうではなく、愛する者は他のだれかから自分を受け取ることにより、愛する者で《ある》。そのかぎりでは、彼はまさに彼に《与えられた》現存在の力によつてのみ《存在する》のであり、これなしには彼は何ものでもない。愛し、そして再び愛される我は、今や全体的に、愛される汝に関連づけられる、しかしそのかぎりにおいて、我自身の非存在にも関連づけられる。すなわち汝なしに、わたしは何ものでもない¹⁹⁾。

したがって愛のこの《積極的な面》(わたしは、ただ汝からのみ、今あるわたしである) は、死へのあの独特な接近——これは、事実、文芸作品においても決して忘れられなかった——が愛に与えるものである。愛は、新しき存在を授けるとき、死の次元を含んでいる。アウグステイヌスはこれを冷静に捉え、こう表現した。つまり愛はわれわれを新たにし、そして若くすることにより、われわれのうちに死さえ引き起こす。「愛は、われわれのうちにある種の死を作り出す²⁰⁾」。「なぜなら愛が目覚めるところで、我つまり邪悪な専制君主は死ぬからである²¹⁾」。

愛のこの死の次元は愛の選びの性格のうちすでに暗示されている。選ぶことはたしかにまず《区別すること》を意味する。すなわちそれはこの人 (Person) であつて、決して他の人ではない。

しかし比較に基づいて選択されるのではない。愛される人 (Geliebte) が見いだされる以前には、たしかに愛の眼差しは存在しない。その眼差しは愛される人を見て、初めて燃えあがる。ひとりの本当に愛される人に注意が向けられるとき、その眼差しは愛の眼差しとなる。「愛のあるところに、眼差しあり！」愛される汝は、おのずから区別されるのであり、諸々の比較に基づいて、国中の他のすべての娘たちから区別されるのではない。この汝は、選択する我にとって他の多くの人びとの中から際立ってくるのである。愛の眼差しで見るとき、今や他のすべての人びとは何ものでもなくなるほどに、この選択する我によって際立たせられ、高く上げられる。しかし選びに基づくこの区別は、選ばれる汝にとってもひとつの高揚である。それは、選ばれた存在の仮説的否定がもはや以前の状態への単純な《逆戻り》、つまり多くの選ばれなかった者たちへの単純な《逆戻り》ではなく、むしろ《排斥》、つまり《死の地平への省察》となるような高揚である。ある一定の意味において、愛する者たちと他の多くの選ばれなかった者たちとの関係にすでに妥当していることが、愛する者たち相互の関係に、ますます、そしてもつとはるかにラディカルに妥当する。彼らのうちの一方が、不本意ながらあの多数の人びとの中に戻らなければならぬとすれば、「天国の明るい光は、暗い身の毛のよだつ夜に変わってしまう」。

しかしながら愛の選びの性格は、うまくいっている愛の出来事の中に死がどのように存在するのかを、否定的に示唆することができるだけである。うまくいっている愛の出来事は、たしかに相互的な選びを越えて行くのであり、それはそれ独自の現象として評価される。そこでは、二人の人間が互いを選んでいたのである。彼らは互いへと向かい、そのつど自分自身から離れて行く。彼らはそのつど他方に献身し、自分自身を忘れる。我は自分自身から解放され、無私の我になる。このような無私性 (Selbstlosigkeit) の中で、愛する者たちは彼らの自己 (Selbst) を新たに受け取る、しかもそのつど他方から、そしてその人からのみ受け取る。彼らがお互いから自分を受け取るかぎりにおいて、今や彼らはたしかに自分自身《に》新たな仕方に関わる。しかし彼らは、彼らの現存在をもちや決して自分自身《から》引き出しはしない。したがって他者からの現存在は、《自分の非存在の可能性》を背負った実存である。こうしてたしかに彼らの相互接近に、初めて比類なき存在論的飛躍がもたらされる。それは、その中でそのつどわたしがつてわたし自身に最も近かった《古き》近さを質的に凌駕し、したがってそれを不可能にする飛躍である。今や愛される汝は、そのつどわたしがわたし自身に近くありえたよりも、もつとわたしに近く、全く新たな仕方であつてわたしにわたしをもたらす。その結果、わたしは、一番遠いところから新たにわたし自身のところへやっ

てくる、より正確に言うると、わたし自身へともたらされる。自分自身からの最もラディカルな疎隔を含む愛の比類なき飛躍は、正當にも常に合一 (Vereinigung: unio あるいは unitio) と呼ばれる近さの出来事へと行き着く。愛される汝が、わたしがそもそもわたし自身に近くあることができるよりも、もつとわたし自身に近づき、そしてわたしに全く新たにわたしをもたらずかぎりにおいて——まさにそのかぎりにおいてのみ——、わたしは新たな仕方であらわし自身と合一される。汝と我の合一は、我と我自身との、新たな、そして最高に差異化された、すなわち内側から《開かれた》統一性 (Einheit) へと至る。

この意味において、我と汝の合一は、同時に、愛する我のラディカルに理解された無私性から生ずる新たな自己関係 (Selbstverhältnis) の基礎をなしている「構成している」。そして、なおますます大きくなる自己関係性 (Selbstbezogenheit) のただ中ですます大きくなる無私性の出来事として始まった愛は、今や、ますます大きくなる無私性から出てくる、そしてますます大きくなる無私性の中に留まり続ける新たな自己関係性の出来事として完成される。我と汝の凌駕しがたい近さの出来事として、愛の合一化はそのつど新しき我を構成する。したがって愛の強さの本質は合一 (unitio) にある。それは死のように強い (雅歌八・六)。なぜなら、愛される汝が、——自ら何もすることなく!——愛す

る我に現存在を与えたとすれば、愛は、死を、克服されたものとして自らのうちにもっているからである。

四

しかしながら同じ理由から、愛の強さはまた愛の出来事に制約される²²。もしも愛が生じなくなれば、それは存在しなくなる。「一致 (unitas) は合一 (unione) にまざる」という形而上学的根本命題は、ここでは全く間違っている。まさに愛には、いかなる静止も存在しない。それゆえ愛される汝のもとにある存在は、常に「伴われる存在」(Mit-genommen Werden) である。そして《相互性》(relative ad invicem) が生じるとき、愛の出来事は常に《共同の道》を含んでいる。この愛の途上にあるとき、その愛は強い。しかしこの道に交差するのは、愛する者たちを、愛ではないものと対決させる他の道である。愛はこの対決を恐れない。愛は、その新しき存在のうちにいる愛する者たちをこの世から連れ出すのではなく、全く反対にますます深くその中へと連れて行く。しかしそのさい愛は、それに特有の弱さと無力さも経験する。愛の強さに対する洞察は同時に、愛ではないすべてのものに対向する愛に特有の弱さに対する洞察を含んでいる。愛の無力さのこの認識——我と汝の関係としての愛の強さに対する洞察から生ずるこの認識——によって、愛の現象の理解は我と汝関係を越えて行く。

ただしもちろん、この関係が、今やそれによって十分に検討されたものとして置き去りにされることはない。むしろまさに愛の我々、汝、関係はそれ自身を越えて行く。愛は照らし出そうとする。それは愛として、いつも、そのつどの愛する者たちを越えて行くとする。それゆえ愛は、牧歌的な傍観にひたつたり、無慈悲、憎しみ、単なる不注意、あるいは退屈に対抗して彼岸へ向かったりしない。愛は、むしろそれらすべてのものの中で、それらと対決しつつ、ますます深くその中に入っていく。真の愛は、いわば自分自身を浪費する。愛は光を発し、愛なき状態 (Jehosigkeit)「無慈悲」へ入ろうとする。愛は、人格的關係としてこの世的次元をもっている。愛は「心の問題」として同時に全く外に向けられている。したがって愛は愛なき状態を恐れず、恐れを追い払う(「ヨハネの手紙 一」四・一八)。

愛は、愛ではないすべてのものに対し無力を覚えつつ、このことを行う。そのかぎりでは、愛は、その自らの無力を恐れないと言いうこともできるであろう。愛の無力を分かち合おうと《しない》人は、結局、愛することができない。なぜなら愛の強さの本質はまさに、愛は愛を通してのみ勝利に導かれうるとの確信にあるからである。たしかに愛は、愛ではないすべてのものに対し全く無防備で、傷つきやすい。たしかにまさにこのゆえに、愛から喜びだけでなく、「悲しみと心痛」「悲哀」が出てくる。すなわち「愛

から喜びと悲しみが出てくる」⁽²³⁾。しかし愛ではないすべてのものに対するその無力を含むのは、まさに愛の《力》である。なぜなら愛は、愛による以外に、貫徹されないからである。これが愛の強さであると同時に愛の弱さでもある。愛は、ただ愛に満ちた仕方方で貫徹されるがゆえに、たしかに外側から最も傷つけられやすいが、内側からはなほだしく破壊されることはない。愛はその要素のうちに留まり、自らのうちに取り込むために光を放つ。愛は、自らに対抗するものを破壊せず、《変革し》うるだけである。このことが起こるところでは、おのずから、自分自身の我からの——徹底性に基づく破壊を乗り越えた——あの転向が実行される、この愛の本質に属する、存在と非存在の弁証法が遂行される。こうして、愛が自らのうちにどれほど死を含んでいるのかが確認される。愛でないすべてものに対し愛は全く無力であり、論拠として自分自身をもちだすことができるだけであり、それゆえひとは、この愛の無力に参与することを通してのみ、愛を《分かちあう》ことができる。愛する我はどれほど途方に暮れることか! しかしながらそれは本当に強い。愛と非愛 (Nichtliebe) の間には深淵が口を開け、これと比べると、天と地の対立は今にもその意味を失いそうである。「愛の中に」いない者は、「他の種類への変化(メタバシス・エイス・アロ・ゲノス)」を通してのみそれを分かちあうことができる。それゆえ愛する者は、非愛と「愛の

中にいる存在」の《間で》ほかならぬ死を感じる。それゆえひと
は、愛するとき、自分の背後に死があると信じている。この意味
で、事実、次のことが愛の出来事に妥当する。つまり「それは、
われわれのうちに一種の死を作り出す」。それは、生のために生
と死を合一する。

われわれがこれまで愛をそのようなものとして理解してきた、
生ための生と死の統一性は、たったひとつの言葉で、しかも含蓄
のある仕方、《愛の炎》について語る古い隠喩によって表現さ
れる。H・シヨルツは「エロースとカリタス」に関する彼の厳密
な研究の頂点で、またJ・ピーパーは『愛について』という彼の
印象的な書物の最後に、この隠喩をわざわざ用いている。両者と
も、聖霊の到来を求める古いペンテコステの祈りを思い起こして
いる。それは、「敬虔な当たり障りのないことと異なり、それ以
上のもの」である。すなわちそれは、「来たりませ、聖霊よ／汝
を信ずる者たちの心を充たしたまえ／彼らのうちに汝の愛の火を
灯したまえ！」という祈りである。

五

以上、愛の本質について熟考してきたが、われわれはここで「神
は愛である」というわれわれの認識に戻って検討したいと思う。
われわれは、この熟考に基づき、神と愛の同一化の前理解を手

入れた。われわれは、神の思考可能性 (Denkbarkeit) と神の語
りうる可能性 (Sagbarkeit) についてよく考えた際にも、内容
(Sache) それ自体からそのつど「神は愛である」という句の先取
りを強いられた。今や、「神は愛である」という句において主語
と述語が相互に解釈し合うような具合に、神と愛の同一化につ
いて考えることがわれわれの課題である。その際われわれは、「神
は愛である」という句を、十字架につけられた人間イエスとの神
の自己同一化の解釈として読まなければならない。この句が具体
的にそこから理解される新約聖書の文脈は、われわれにまぎれも
なくそのようにすることを促す。それゆえ今やわれわれは神とイ
エスの統一性の、なお特別に記述されるべき問題を、次のように
先取りしておく。つまりわれわれはまず、神がどのような点で愛
であるのかをより正確に理解するために、イエスと神の同一化を
神の行為として問題にする。また二つ後の段落では、十字架につ
けられたイエスと神の同一化というこの出来事が、この人間の存
在から考察され解釈されるはずである。

「ヨハネの手紙 一」(四章) は、神と愛の同一性を論争の文
脈で取り上げている。信仰者の《神からの》存在が争われている。
その際、信仰者として考えられている人間は、明確に「愛する者
たち (Geliebte [愛される者たち])」と呼びかけられている(一、
七、一一)。この呼びかけはその論争全体を含んでいる。なぜなら

愛される者はすでに、彼が愛することができるといふ仕方であらうに愛に参与しているからである。それゆえ彼は、愛するように勧められる。彼はそれを為すことにより、《神から生まれている》ことになる。人間に可能な愛はそれ自体《神から》(七)出ている。その特徴的な平行箇所では、あらかじめこう言われている。つまり、「イエス・キリストが肉となって来られた」ということを公に言

い表す霊は、同じくすべて神《から》(二)出ている、と。したがって敵対する論争の相手は、人間イエスはキリストではない、または、天のキリストはこの世の人間イエスと同一ではない、という見解を主張する人たちである(二・二二と「ヨハネの手紙 一・二七を参照)。しかしこれでは、神ご自身が疑われてしまう。なぜなら「ヨハネの手紙 一・五・一によると、イエスは神の子《である》からである。そして「すでに一・二以下に指摘されていたように、父と子は統一性に共属しあっており (zusammengehören 「共に一つの全体をなす」、……したがってイエスについて間違った表象をもつ者は、神についても誤って考えてしまう。……イエスがキリストであることを否定することは、したがってまさに神を否定することである」⁽²⁶⁾。それゆえ神と人間イエスとの同一化を拒否する者は《神から》出た者ではありえない。この同一化は、この人間が《神の子》と呼ばれるのにふさわしいことに示されている。なぜなら愛としての神の存在は、この同一化において

遂行されているからである。そしてこれにより、この同一化に異論を唱える者は、愛さない者と同様に、神から出た者ではありえない《ない》ことが理解できるようになる。彼は愛さないことにより、あのキリスト論的同一化に異論を唱えている。そして彼は、神とイエスの同一化に異論を唱えることにより、神から出ている愛から自分を締め出してしまうのである。

そのさい明らかに、愛は、神から出る時のみ愛であるということが前提とされている。しかし愛が神から出るとすれば、誰も、あらかじめ神に愛されることなしに愛しえないことになる。そのかぎりでは、「愛する者たち」という——著者によって際立つ仕方で用いられている——呼びかけの正しい理解が問題になる。なぜならひとは、愛され、そして愛されるがままになることにより、愛することを学ぶからである。したがってもしも《すでに》神によって愛され、そして神によって愛されるがままになっていなければ、ひとは神も他者も愛することができない。「神がまずわたしたちを愛してくださいました」(一九)。そして「わたしたちが神を愛したのではなく、神がわたしたちを愛してくださいました。ここに愛がある」(一〇)。それゆえわれわれは《このことに基づいて》互いに愛し合うことができるし、またそうしなければならぬのである(一一)。

したがって愛は神のうちに基礎づけられている。なぜなら明らか

かに神のみが、愛の出来事を引き起こし、動かすからであり、神のみが根柢なく愛し《始める》ことができ、たしかにすでにいつも愛し始めたからである。神が神から来るとき、神はすでに愛する方でもある。神は、自から《愛する方》である。神は、愛することができると、人間によってまず《愛される》必要がない。神がそのような方であることは、他ならぬ「その御子の」派遣と犠牲 (Dahingabe) の中に啓示されている(一〇)。この派遣において神は、自由に自ら愛する方としてご自身を啓示している。ヨハネの言葉を用いるならば、神を、自から愛する方として認識するとき、われわれは《父なる神》について語っている。

しかしながら「ヨハネの手紙一」は、神がまず愛する方であること以上のことを語っている。神の《唯一の》子のこの世への派遣として表象されている(「神は、独り子を世にお遣わしになりました」(九)、人間イエスとの同一化において証明されているのは、神が愛それ自体であることである。このことが理解できるようにするのは、神が愛する方であると同時に、愛される方であるときだけである。そして事実、「独り子」は「同時に、愛される方」と呼ばれている。したがって神はご自身を愛する方である。しかしながらまさにこの愛が、ある我の自己愛として誤解されるようなことがあつてはならないという意味において、神はご自身を愛する方である。神はご自身を愛することにより、むしろ

ご自身を《区別》する。神は、自ら愛する方である《と共に愛される方》であり、この区別は止揚し難い。ヨハネの言葉を用いるならば、神は、父なる神である《と共に子なる神》である。

しかし愛する父と愛される子のこの対向においても、神はまだ《愛それ自体 (die Liebe selbst)》ではない。神は愛であるという同一化する言明 (Aussage) が可能になるのは、それが次のような事実に基づくときだけである。つまりそれは、神が、愛する方としてまさにこの彼の愛される子をこの世に——すなわち確かな死の中に——遣わす、愛する方が、ご自身を彼の愛される子から切り離す、神が、愛する方として、愛される方——この愛される方は、神にとって愛される方として、神が神ご自身に近いよりもたしかにもっと近い存在である！——の中でご自身を愛なき状態 (Lieblosigkeit [冷酷さ]) にさらす、という事実である。神は、互いに愛する者たちが愛の《うちに》いるように、愛の《うちに》いるだけではない。神は、愛する我と愛される汝であるだけではない。神はむしろ愛それ自体の、光を発する出来事である。この関連で最終的に必要不可欠な厳密化を念頭におきつつまとめると、神は次のような方である。つまり、神は、自から愛する方として愛される方からご自身を切り離しつつ、ご自身だけではなく、——なおますます大きくなる自己関係性のただ中ますますす無私となり——全くの他者を愛し、《そのようにして》ご自身

であり、またご自身であり続ける。神はそのようにしてご自身をもち、そのようにしてのみ、神はご自身を贈りものとして与える (verschenken)。そのように神は、ご自身を贈りものとして与えつつ、ご自身をもつ。神は、そのようにして神で《ある》。神の自己所有 (Selbstabe) は出来事であり、自己贈与 (Sich-Verschicken) の歴史 (Geschichte) であり、そしてそのかぎりでも、まさにすべての単なる自己所有の終わりである。この《歴史》として、神は神であり、たしかにこの《愛の歴史》は「神」ご自身 (Gott selbst)⁽²⁸⁾ である。ヨハネの言葉を用いるならば、われわれは、《霊なる神 (Gott als Geist)》について語っている。つまり、われわれが愛する方と愛される方の、死を自分に引き受ける分離を、愛する方と愛される方が、他方を彼らの相互愛に《参与させる》という具合に、解釈しなければならぬとき、われわれは《霊なる神》について語っている。そして、愛する方と愛される方の、死を自分に引き受ける分離を、神はこの最も痛みのある分離のただ中で、《ひとりの、生ける神》であることを止めずに、むしろまさにそのようにして、最高に神であるという具合に、解釈しなければならぬとき、われわれは同様に《霊なる神》について語っている。神は、次のような仕方です。ひとりの生ける神である。すなわち、神が愛する父として愛される子を《犠牲にし》、そしてそのようにして他者に、つまり死の印を帯びた人間に《向かう》《こ

とにより》、この人間の死を彼の永遠の生命に《取り込む》⁽²⁹⁾。このようにして、愛する父は、愛される子からの分離のただ中でその子に関係づけられたままである。ヨハネのキリストは、まさに要点 (cardo rerum) を鋭くつきつめてこう言っている。「わたしは命を、再び受けるために、捨てる。それゆえ、父はわたしを愛してください」(ヨハネ一〇・一七)。このように彼は、父からの分離のただ中でご自身を父に関係づける愛された子である。このように神は霊であり、父と子の間の愛の絆である。それは、人間がこの愛の関係の中に招き入れられるという仕方です。父と子とを結びつけている。そしてこのような意味で、神の、十字架につけられた人間イエスとの完成された同一化は、父と子と聖霊の共同の業である。あるいは知の理性 (ratio cognoscendi) に従って定式化すると、こうなる。つまり神の、十字架につけられたイエスとの同一化は、父なる神、子なる神、そして聖霊なる神の区別を必要とする⁽³⁰⁾！ 神の存在のこの三重の区別の中で初めて、神は愛であるという句が理解できるようになる。

このようにしてわれわれは、愛の先行する分析にたしかに特定の方向転換をもたらした。われわれはたしかに愛を、ひとりの愛する我とひとりの愛される汝の関係から理解した。そのさい暗黙のうちに、我と汝は、互いに《愛する価値がある》と仮定されていた。「愛のあるところに、眼差しあり」——われわれはこれを、

ひとりの我が、他の多くの人びとの間で、ある特定の我にとつて愛される汝として際立つてくるという現象的事実にもとづいて解釈した。それは魅惑的に働きかける。そしてそのかぎりで愛の本質は、魅惑的に思われる形態によつて完全に「魅きつけられること (Angezogenwerden)」にある。プラトン流に表現すると、「美の《エイドス「見えるもの、形、形相」》によつて」ということになる。愛する者が、《ラディカルな意味で変革される》という具合に、愛する我は、愛する価値のある汝によつて魅きつけられる。「彼は全く別人になる」⁽³²⁾。われわれはたしかにまたこの愛について、彼らは《光を放ち》、そしてそのかぎりで我―汝―関係を越えて行くと言つた。しかし神が、愛する方と愛される方としてのみそこにいるだけでなく、聖霊として自分を越えて行き、そのようにして愛する我と愛される汝の関係も規定するかぎりにおいて、この洞察は今や特異な方向転換を経験する。神は、その中で他者つまり人間を愛さずに、ご自身を愛そうとしない。それゆえ新約聖書の言語用法によると、「神の子」は、徹頭徹尾、この世に派遣された方、犠牲にされた方である。もしも神が永遠にご自身を愛する方にすぎないとすれば、神と神の区別は無用となり、そもそも神がその絶対的同一性において愛するということは決してないであろう。その場合、スピノザは正しいことになるであろう。「神はたれかを愛することも、憎むこともない」⁽³³⁾。

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(一)

しかしながら今やわれわれはまさに次のような理由で、神を愛それ自体として認識してきた。つまり神は、人間との同一性のうちにある神の子を愛し、しかも恥ずべき方法で殺された人間イエスとの同一性のうちにある神の子を愛しているからである。この場合、愛は、愛する価値のある汝に向けられていない。ヨハネ文書はこれを、神は、罪と死の支配する《この世》を愛しておられるという表現によつて強調している。したがつて神である愛は、愛なき状態 (Lieblosigkeit) の中で《光を放つ》愛としてのみ理解されうるわけではない。それは愛なき状態へと《入つて行く》。愛が見いだす愛する価値 (Liebenswerte) が、愛の対象ではない。むしろそれは、徹頭徹尾、愛する価値のないものをまず第一に愛する価値のあるものとする。そして愛は、愛することに《より》、このことを行う。聖霊の到来と共に祈り求められる、愛の炎の变革する力についての言葉 (Rede) は、「神は愛である」という判断の、救済論的であるとともに批判的な核心である。

今やこの核心から、次のことが完全に理解できるようになる。つまりそれは、なにゆえひとは、たしかに人間について、彼らは愛する我と愛される汝であると言ふことができても、彼らはそれ自体愛であると言ふことはできないのか、ということである。人間の愛の関係は、互いに愛する価値のある主体相互の間で遂行される。このようなものとして彼らは、彼らを越えて、愛ではない

三五

あの諸関係の空間へと《光を放つ》。しかしひとは愛についてそれ以上のことを言うことはできないであろう。愛は、互いに愛する価値のある二人の人間の関係によって規定されたままである。ルターは適切にも、「愛の人はその愛の対象によって創造される」と言い、アリストテレスと共に「愛の対象は愛の原因である」と説明している。これと反対に神は、《失われた》羊たち（マタイ一五・二四）、《嫌悪すべき者たちと病人たち》（ルカ五・三一以下）、全く正しくない《罪人たち》（ルカ一九・一〇、平行箇所）を愛する。神は、愚かで、弱く、卑しく、世に軽蔑されている者、したがってほぼ《無》に等しいすべての者（エコーリント一・二七以下）を選ぶ。人間の愛と対照的に、ルターによると神の愛には次のことが当てはまる。つまり愛は、まず第一に愛の対象を、愛する価値のある者にする、「神の愛は見いだすのではなく、愛の対象を造り出す」。ルターはこれを罪人の義認によって説明している。つまり「人間のうちに住む神の愛が、罪人、悪人、愚か者、醜い者を愛し、彼らを正しく、良い、知恵のある、強い者にする」。罪人として徹底的に醜い人間が、神の愛の「対象」として、たしかに美しくなる。もしもすでに人間の愛がある仕方でも美しく《する》とすれば、神の愛は、ますます、しかも質的に高度な意味において、醜い人間を美しく、そして愛する価値のある者に《する》。「このように罪人は美しい。なぜなら彼らは愛されてい

るからである。彼らは美しくない。なぜなら彼らは愛されていないからである。……そしてこれが十字架の愛の意味するところである。それは十字架から生まれる愛である。それは、何か良いものを見いだして喜ぶところに向かうのではなく、悪い者と乏しい者に良いものを与えるところに向かう」。神と愛が完全に同一とされるとき、この十字架の愛のことが考えられているのである。今やこの同一化 (Identifizierung) は、もちろん「この句を……ひっくり返すこともできる、つまり愛は神であるとすることもできる」ことを認めなければならない。いずれにせよ、「ヨハネの手紙 一」の著者が「まさにそれを望んでいた」との理解を明確に強調したのは、K・バルト³⁵であった。事実、「この関連から」要点として、互いに愛し合いなさいという要求が「生じてくる」（七節、一一節、一九節以下）。たしかにそれだけなおさら、次のような古い問いが生じてくる。つまりそれは、結局、神は人間の愛の述語にならないのかどうか、またこれに応じて、神の人間性は、人間の共同人間性として、またこのように言い表されたものとしてのみ規定されないのかどうか、という古い問いである。

註

第一九節

- (1) M. Heidegger: Phänomenologie und Theologie, 1970, 18.
- (2) 上記 S.345. (原典) を参照。
- (3) 上記 S.356. Anm. 37. を参照。
- (4) E. Fuchs, Die Zukunft des Glaubens nach I. Thess 5, 1-11, in: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament, Ges. Aufs. III, 1965, 362: 「神の子の時としてのイエス・キリストの時は、すでに、すべてのものでそれに依拠する言語の出来事である」。諸々の言葉ではなく、この時間告知の言葉は、もっぱら終末論的時間への入場を可能にする出来事である。そしてそれゆえに正確には、この言葉は、信仰において、愛において、希望において単に『保持』されるだけでなく、現実にあるものとして実際に用いられる。すなわち神の啓示の媒体として用いられる。なぜなら神は、神が『語る』ことを行うからである」を参照。
- (5) F. Gogarten, Jesus Christus. Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie, 1966, 91. Gogarten は「神の国と共にやってくる救いがこの世に現臨するという意味で、それを通してこの世が新たに構成されるこの新たな関係」(ebd.) を「この世の《前での》(vor)《責任ではない》、この世《に対する》(für)《責任の関係と規定している》。神と人間の関係は今やただ神によって決定されるため、人間は自由になって「人間に対する既存の世界の支配とその秩序から逃れることができる」次(以下)に対して責任を負うことができるようになる。つまり世界——「人間を支配し、そしてそれにより人間を神から切り離す」(aaO, 92.) ——は、もはやその祭儀的敬虔を通して人間にこの世の《前での》責任を負わせることにはつぎなくなる。Gogarten のキリスト論から直接明らかになることは、彼は政治的には全体としてむしろ保守的であるが、「革命の神学」の神学的父祖となることまで来たということである。

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(一)

- (6) 預言者の思考の歴史的理解から、歴史の終わりに関する新約聖書の告知が生じたことについては、次の文献を参照。H. Gese, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, in: Vom Sinai zum Zion, 1974, 98: 「預言的思考によって歴史は目標へと突き進む。そしてこの目標が、かつて契約を樹立したヤハウェの救いの行為と同一視されればされるほど、歴史的思考の終末論的刻印はますます強化された——歴史はその終末を見いだす。……歴史の終末は、この世から生まれたものではない神の国が歴史の中に現われたとき、闖入して来た」。
- (7) これについては、E. Fuchs, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation, Ges. Aufs. I, 1965, 284. を参照。
- (8) 前後関係から見ると、神話はロゴスよりも早くから存在し、隠喩は概念よりも早くから存在し、神々の物語(セオロギア)は、それを調整する哲学的神学よりも早くから存在した(トゥッポイ・ペリ・ヤオロギアス)。Schelling (Einführung in die Philosophie der Mythologie, Sämtliche Werke, hg. von K.F.E. Schelling, Bd. II/1, Stuttgart und Augsburg 1856, 52.) はそのことを推測している。つまり「言語それ自体は色あせた神話にすぎず」したがって色あせた物語にすぎない——それは「すべての言語は、精神的諸関係を考慮するならば、色あせた隠喩の辞書」(Vorschiele der Ästhetik, §50, Werke, hg. von N. Miller, Bd. 1973, 184.) である」として Jean Paul の有名な言葉と一致する。
- (9) つれに(以下)は、拙論: Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes Ⅱ Theosen zur Grundlegung der Christologie, in: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, 1972, 126ff. und 274ff. を参照。
- (10) J.B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, Conc. (D) 9, 1973, 335.
- (11) 拙論: Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, in: Unterwegs zur Sache, aaO, 223. 終末論的な新しや(das Neue)は、たしかに古きものうちに、その古きものをまず第一に古きものにする根拠しかもたない。しかしそ

のためには、新しさがこの古きものにとって新しさとして同一化されうるような仕方では、新しさが古きものにおいて説明されなければならない。したがって新しさは、それが既存のものに《根拠づけ》られることにより、自明なものとされてしまうことはありえない。それは、その明証性をむしろ自分自身で納得の行くものにしなければならぬ。まさにこのことが起こるのは、新しさが、自分自身の能力に基づいて（終末論的な）新しさについて語るべき何ものもまたない既存のものとの関連へと、《物語りつつ》自ら入って行くときである。したがって物語りに関して新しさは、それがまず第一に新しさとして理解されうるという仕方では、古きものにおいて説明される。

- (12) 「歴史に巻き込まれていく」とは、Husserlの学生であるW. Schappの著書の表題である。彼は意識の志向性の代わりに、意識が巻き込まれていくことを主張している（In *Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 1953.）。同じ著者の *Philosophie der Geschichte*, 1959. 特に177ff. u. 271 : 「話合が起る」とは、話合者たちは歴史に巻き込まれていく」を参照。

- (13) しかしそれは自我意識にも当てはまる。「個人は言葉にしにくく」という命題は、その個人が非歴史的な現存在であるときのみ、真実であろう。個人が歴史と同一化されると、この命題は誤りとなる。そのとき、個人は物語ることができるようになる。なぜなら物語りに関しては、その唯一性と個別性が失われずに、一回限りで個別的なことが言語を通じて普遍性へと媒介されるからである。F. Miltenberger, *Theologie für die Zeit. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie*, 1969, 161, Anm.13 ; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973, Anm. 111. を参照。

- (14) したがってこれは、最近の歴史の解釈学の中で頻繁に引用されている、言語分析哲学の根本命題である（A.C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965, 111 : ヌイツ語訳 : *Analytische Philosophie der Geschichte*, 1974, 184.）。これに対して批判的なのは

F. Fellmann, *Das Ende des Laplaceschen Dämons*, in : *Geschichte — Ereignis und Erzählung*, hg. von R. Koselleck und W.-D. Stempel, *Poetik und Hermeneutik V* 1973, 115ff. 問題全体については W. Pannenberg, *aaO*, 60-224. 特に60ff., 73, 146ff. を参照。最近の神学では、聖書の言語と神に関する神学的に責任のある発言の物語的構造がしばしば主張されている。Karl Barthの種々の発言と並んで、特に G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd.1, 1969*, 128ff. (134ff. : 「旧約聖書の神学的発言の最も正当な形式は…… 相変わらず後から物語ることにせよ」) ; K.H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, 1966*, 203-217 ; F. Miltenberger, *aaO*, 157ff. ; ders., *Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung*, 1975, 80-86 u.ü. ; J.B. Metz, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens*, *Conc* (D) 8, 1972, 399ff. ; ders., Artikel „Erinnerung“, in : *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von H. Krings u.a., Bd. 1, 1973, 386ff. ; ders., *Erlösung und Emanzipation*, *StZ* 191, 1973, 171f. ; ders., *Kleine Apologie des Erzählens*, *Conc* (D) 9, 1973, 334ff. ; H. Weirich, *Narrative Theologie*, *Conc* (D) 9, 1973, 329ff. ; H. Zahrlnt, *Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung. Reflexionen über die Notwendigkeit einer neuen Erfahrungstheologie*, *ZThK* 71, 1974, 94ff. ; D. Meeth *Narrative Ethik*, *FZPhTh* 22, 1975, 297ff. ; G. Lofink *Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*, *StZ* 192, 1974, 521ff.

- (15) F. Fellmann, *aaO*, 132.
 (16) 「二重の意味で『将来が認められづる』。つまり(起)った歴史を叙述して(起)る反復する(起)る(9)の中に含まれている諸々の過度の要求を解放する(起)る」という意味で。

- (17) F. Fellmann, *aaO*, 132.
 (18) *AaO*, 133.

- (19) 妥当であり続ける可能性と、自分の実存の機会として理解する者に開示される可能性という視点から、Butmannは歴史の理解を分析

- した。Jesus, 1926 (=1964), 1-17; ders., Das Problem der Hermeneutik, in: Glauben und Verstehen II, 1968⁵, 211ff.; ders., Geschichte und Eschatologie, 1964², 164-184.
- (20) F. Fellmann, aO, 133. L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Nr.3.3421; *ホムロ* E. Jungel, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, in: Unterwegs zur Sache, aO, 206ff. *や参照*。
- (21) H. Weirich, aO, 330. *や参照*。
- (22) AaO, 331.
- (23) Ebd.
- (24) *ノボロ* *ゴロバ* 聖徒: Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem, in: Unterwegs zur Sache, aO, 126ff. *ノ* の問題に関する *ヤ* の著ちられよう *E. Fuchs* *ノ* Käsemann の諸研究 *や参照*。
- (25) 論理的かつ神学的問題性について *H. G. Geyer* の洞察力に鑑み、*ホムロ* „Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi“, *EvTh* 33, 1973, 385ff. *や参照*。
- (26) E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1965², 95. M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, *NTS* 18, 1971/72, 34f., Ann. 63. *や参照*。
- (27) Weirich, aO, 332.
- (28) AaO, 332f.
- (29) AaO, 331, 333.
- (30) D. Mieth (aO, 301.) は「キリスト教は無罪であるとの物語は、むしろ伝説である」と判断しているが、これは正しい。
- (31) F. Fellmann, aO, 132.
- (32) H. Weirich, aO, 330.
- (33) AaO, 333.
- (34) W. Benjamin, Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, hg. von S. Unseld, 1961, 412.
- (35) 本文の所謂サクラメンタルな機能について *E. Fuchs*, Jesus, Wort und Tat, 1971, 140. *ノ* *ホムロ* G. Schunack の貴重な論文「その Textverständnis, Textbegriff und Texttheorie, in: Festschrift für Ernst Fuchs, 1973, 299ff. *や参照*。
- (36) F. Fellmann, aO, 137f. E. Husserl, Cartesianische Meditationen, Husseriana I, hg. von S. Strasser, Den Haag 1963, 73.
- (37) Goethe について 1797. 12. 26 の手紙 (Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, hg. von H. G. Gräf und A. Litzmann, Bd. 1, 1955, 455.)。F. Fellmann, aO, 131. *や参照*。
- (38) F. Fellmann, aO, 138.
- (39) AaO, 136f.
- (40) H. Weirich, aO, 332. Weirich *ノ* *ノ* のため *E. Auerbach* の諸研究 *や参照* する *ノ* に指示している。すなわち F. Gogarten (Das aberländische Geschichtsdenken. Bemerkungen zu dem Buch von Erich Auerbach „Mimesis“, *ZThK* 51, 1954, 270ff.) *ノ* *E. Fuchs* (Hermeneutik, 1970⁴, 102, 134ff., 192ff.) は「これらの研究の神学的意義について」。
- (41) 独裁者たちは、自分たちに対し機知を物語る人びとに「いずれにせよ復讐をするのが常である」
- (42) J.B. Metz, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, aO, 402. *や参照*。
- (43) Metz, Art. „Erinnerung“, aO, 394. *や参照*。
- (44) Ebd. Metz *ノ* F. Fellmann の抵抗した W. Schapp の後期の現象学を取り上げている。その中で彼は H. Lübbe にしたがっている。H. Lübbe は「Schapp の後期の著作にみられる——Husserl の現象学において問題とされた——生活世界と自我の結合の復活を賞賛している。なおこの結合は、「諸々の物語における意識」に遡り、意識の歴史性をそれと結びつけることにより行われている。すなわち「主体とその世界の統一性の内容は、結局、主体が諸々の物語に巻込まれること以外の何ものでもない」(„Sprachspiele“ und „Geschichten“, Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium, Kant St 52, 1960/61, 236.)。
- (45) Metz, Kleine Apologie des Erzählens, aO, 335. *ノ* *ノ* Metz, Erlösung

- und Emanzipation, aaO, を参照。
- (46) Weinrich, aaO, 333. Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur I*, 1965, 63. ㄱ. 特に W. Benjamin の物語の終焉の確認を参照。後者によると、「物語り手——この名称はわれわれに大変よく知られているように思われる——は、われわれにとつて決してその生き生きとした姿で身近に在るわけではない。彼は、われわれにどつて何かすでに遠く隔たった存在、しかもやがて遠かりつつある存在である」(Der Erzähler, aaO, 409, vgl. 415.)。神学にこゝつは「H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven und London, 1974, を参照。
- (47) Metz, *Kleine Apologie*, aaO, 335. Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 1962, 333. (「認識は決つた光をもちたないが、救済なれた認識はこの世で光を放つ。すなわち他のすべては再構成でしかなく、依然として技術の一部である」)を参照。
- (48) J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, PhR, B5, 1967, 166ff. を参照。
- (49) D. Mielch, *Narrative Ethik*, aaO, 302, を参照。
- (50) Mielch, aaO, 303. これと比較しうるのは「イエスの終末論的告知の反黙示論的厳しさである。
- (51) R. Masi, *Tagebücher*, hg. von A. Frisé, 1955, 778. D. Mielch はこの関連でこの箇所を引用しており、彼は「物語の内的批判的自己解明」(aaO, 304.)を要求している。
- (52) F. Schleiermacher は、ひとが同意できぬにちがいない宗教的発言の物語としての特性と、この特性の必然性を非常によく知つてきた。しかしそれにもかかわらず彼は、信仰の教義学的諸命題をもつと詩的でもつと修辭学的な信仰命題と区別し、前者を必然的なものとみなした。そして彼は自らこのような「諸々の信仰命題を、そこにおいて規定の最も高い可能性が指される、叙述的啓蒙的方法で定式化する」達人であることが判明した (Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von M. Redeker, Bd. I, 1967, 107.)。Karl Barth は「論証する教義学と物語る教義学を天才的な仕方で行ひつゝける」ことを可能にしており、その意味で彼は特別な天才であった。その際、彼は、物語それ自体の論証的な力を主張するすべを心得ていた。すなわち、真の物語は証明である。
- (53) D. Mielch, aaO, 304. 一九七二年十月、J. B. Metz は「Evangelischen Theologie」の編集者たちの前で彼の物語の神学の企画を講演した。彼は、歴史的状况それ自体に根ざしている、同じ事態に対する異なるアプローチの相違を指摘した。すなわち「物語の時と論証の時が存在する！この区別も認められなければならない」(Kleine Apologie des Erzählens, aaO, 337; vgl. H. G. Link, *Gegenwärtige Probleme einer Kreuzestheologie. Ein Bericht*, EvTh33, 1973, 337ff.)。これについては、H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, 1971, を参照。
- (54) すべてのものが同じような仕方でも語られるわけではなく、すべての物語の合図がすべての物語にとつて重要なわけではなく、すべての時が時宜をえているわけでもない。特に、物語られるべき物語の終末論的特徴は、物語の独自の解釈学と言語学を要求する。
- (55) D. Mielch (aaO, 307.) は、印象的な仕方でのことを指摘した。「神は非歴史的な方として現われる。なぜなら神はそのあり方において無比なる方だからである」。この文章は「Thomas Mann の小説「ヨヤンとその兄弟」(Gesammelte Werke, Bd. 3, Berlin und Weimar 1965, 431f.)の注目に値する箇所の要点を再現している。この句は「アブラハムはどのようにして神を見いだしたか」という章から引用されている。G. von Rad の判断 (Bibische Josephs erzählung und Josephroman, Sonderdruck des Chr. Kaiser Verlags 1965, 25.)、すなわち「古い素材が詩人のある程度まじり打ち負かしてしまつた」。Thomas Mann はこのことを述べている。「先祖「アブラハム」は神について多々多くのことを知ることができた。しかし彼は神について何も《物語ること》ができなかつた——ただし、他の者たちが彼らの神々にこつて物語ることができたという意味においては、神にこつて

て何の物語も存在しなかった。しかもそれはおそらく最も注目し得ることであった。すなわちそれは、アブラハムが、無造作に、しかも物語もないところで、『神』と言うことにより、初めから神の現存在を言い表わしたときの勇氣である。神は發生しなかった、生まれなかった、いかなる女性からも。王座には、神と並んでいかなる女性も、イシユタルも、バアラトも、神の母もいなかった。どのようにしてそのようなことが可能だったのだろうか。神の全き性質を念頭に置くならば、ひとはその理性を使うだけで十分に、それが不可能な表象であることを理解することができる。神はエデンに認識の木と死の木を植えた。そして人はそれを食べてしまった。生殖と死は、神のものではなく人間のものとなった。この神は自分のそばに女神を見なかった。なぜなら神は女神を認識する必要がなく、バアルとバアラトはひとつであり、彼らは同時に存在したからである。神には子供もいなかった。なぜなら天使もサバオトも神に仕える子供ではなかったし、ある天使たちが人間の娘たちの卑猥な眼差しに誘惑されて、彼らに産ませたあの巨人たちも神の子供たちではなかったからである。神はただ一人であり、しかもこれは神の偉大さの目印であった。しかし女神も子供もいないという唯一の神の存在によって、人間との神の契約に対する神の偉大な嫉妬を説明することができるのと同様に、いずれにせよ神が物語をもたないということもこれと関連していたし、この神について物語るものは何もなかった。

しかしまさしくこのことは、またもや制約された仕方でのみ理解された。それは過去に關してのみ当てはまることであり、将来には当てはまらない。その前提となつてゐるのは次の事實である。つまり『物語る』という語は将来に適用することができ、ひとは将来——たとえそれが過去の形式のうちにあるとしても——を物語ることが出来る。しかし神はたしかに物語をもつていたし、その物語は将来に關連していた。神にとってその将来はあまりに栄光に満ちたものであるため、神の現在——たとえそれがどれほど栄光にみちているとしても——将来と同じではない。そして現在が將

来と同じではないという《こと》、このことが神の偉大さと聖なる力に、それらにもかかわらず、待望と成就されていらない約束、端的に言うならば受難の性格を与える。人間との神の契約と、人間に対する神の嫉妬を完全に理解することが問題であるとすれば、この性格を捉え損なつてはならない。

第二〇節

- (1) L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Ausgabe in zwei Bänden, hg. von W. Schirfenbauer, Bd. 1, 1956, 106f.
- (2) AaO, 107.
- (3) AaO, 108f.
- (4) AaO, 104.
- (5) AaO 107.
- (6) R. Prenter, *Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie*, ThLZ 96, 1971, 401.
- (7) AaO, 406.
- (8) そのかぎりでは、愛はそのつど、愛する者たちの在り方と同様である。しかしさらに根本的な意味で彼らに当てはまるのは、愛する者たちは彼らの愛のあり方と同様であるということである。「各人はその愛と同様である」, *Talis est quisque, qualis eius dilectio* (Augustin, *In Epist. Joannis ad Parthos*, 2, 14, MPL 35, 1997 zitiert in der konjizierten Lesart nach J. Pieper, *Über die Liebe*, 1972³, 186)。あなたがどのように愛しているのかをわたしに語ってくれるならば、あなたがどのような人物であるのかを、わたしはあなたに語ってあげよう。
- (9) Karl Barth, *KD II/1*, 310.
- (10) 以下のことについては、J. Pieper の印象的な論文 (Über die Liebe, 1972³) を参照。専門家には、以下の諸々の考察の中で特に Pieper の見解に依拠している箇所は、容易に見分けがつくであろう。
- (11) もちろん次の可能性は排除できない。つまり、愛される汝が愛する我を愛さ《ない》ときに、愛の本質が解釈学的に更に先鋭的に現れてくることである。新約聖書はしばしばこの状況を取り扱っている

- (例えば、ヨハネ三・一九、ローマ五・八等を参照)。
- (12) Richard von St. Viktor: *De preparatione animi ad contemplationem* (Benjamin minor), cap. 13, MPL 196, 10; vgl. Thomas von Aquin, in III. Sent. dist. 35q. 1a. 2qa. 1sol. (nr.32); Pieper: aaO, 189.
- (13) エロースとアガペーの対比はたしかに古く、例えばアウグスティヌスにおける自己愛と神への愛の対決にみられる (De civ. Dei XIV/28, CChr. SL 48, 451): 「したがって二つの国は二つの愛によって形成されてきた。地上の国は、神を軽視する自己愛によって形成される。他方、天上の国は、自己を軽蔑する神の愛によって形成される」。よく最近の神学において、特にプロテスタントの著者たちは、エロースとアガペーの対立を強く主張しようとしてきた。特に、以下の書物(思い起す)を挙げなければならない。H. Scholz, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, 1929; A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 1930/1937¹, 1954²; E. Brunner, *Eros und Liebe*, 1937。しかし K. Barth *KD IV/2*, 825ff.; ders., *Einführung in die evangelische Theologie*, 1962, 213ff. も思ひ起すを挙げなければならない。たしかに Barth はいずれにせよ Nygren の「鋭すぎる目をもって」遂行された神学的エロース批判よりも、H. Scholz によるエロースの愛に満ちた叙述の方が優れていると、少なくとも「*nygren* やって」いる (KD IV/2, 827)。そして彼は、エロースとアガペーのあらゆる対比にもかかわらず、「それら両者がそこから由来する……それらに『共通の場』(aaO, 839)を知っている。次のことを経験できるのも、慰めである。つまり「キリスト教的生は……たしかにこの対立の『中』に」生きてゐるが、「しかしそれに『基づいて』生きるのでは「ない」(aaO, 847)ということ、またアガペーとエロースの関係にとつて「和解の『言葉が最後の言葉』でありうるし、またそうでなければならぬ」ということである (aaO, 849)。しかしこのことの本質は、アガペーが「エロースをまったく『余分なもの』に」(aaO, 852)するとの告知にある。神がそれを善きものに変わってくださるよう！」(God dues bene verfat!)
- (14) K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, aaO, 219.
- (15) 一般にエロースとアガペーとして区別されるものは、愛の、両者に共通な構造にまず徹底的に還元される。この愛の構造は、「なおさらに大きくなる、しかも当然もつと大きくなる自己関係性 (Selbstbeziehung) のただ中ですますます大きくなる無私性として」記述された。何らかの自己関係性をもたない愛というものは、——理論においても生活実践においても——、途方もない抽象化である。それはいわば上からの愛の歪曲である。反対に、自己関係の中でますます大きくなる無私性のない愛というものは、——これも、愛の理解と愛の行為の双方に妥当することであるが——正反対の抽象化である。それはいわば下からの愛の歪曲である。最初のケースでは、いわば愛の本質の道德的去勢が迫っており(その際、愛はまず当為の次元に属するのではなく、むしろ存在の現象であることが理解されていない)、第二のケースでは、愛の本質の、いわば性的暴力の危険が生じている(その際、愛は、愛する我が自分の意欲を、愛される汝の存在に自ら服従させなければならないかきりにおりて、意欲の次元を自ら弁証法的に変革することが、理解されていない)。依然として注意しなければならないのは次のことである。つまり、当然のことながら、上からの道德的抽象化を単なる性行動によって矯正することはできず、また下からの性的抽象化を道德的命法によって矯正することはできない。本当の愛の出来事だけが、その現象それ自体だけが、その歪曲を克服する力をもつのである。自己所有の範疇の問題については、本書の五三三五頁(原典)以下を参照。
- (17) このことから、次のことが理解できるようなる。つまり、偉大な神学者たちはあえて、神にふさわしいエロースは、ある点でアガペーよりもいっそう神的存在と主張することができた。すなわち「エロティックな愛は自己犠牲的の愛よりもつと神的存在である」「英訳参照」「何人かの著者たちは、聖なる事柄について、『愛』という表現よりも『思慕』という表現の方がより神的存在であると考えた」(Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I a II ae, q.26 a.3 ad 4 und Dionysios Areopag-

ita, De div. nom. IV 12MPG 3, 709.)。この定式化とアクイナスによるその受容の背後には、もちろんそれと異なる方向性をもつ歴史がある。H. Scholz (aoQ, 114ff.)¹⁴ A. von Harnack の研究成果 (Der „Eros“ in der alten christlichen Literatur, SPAW 1918, I, 81-94.) を取り入れ、この異なる方向性をもつ歴史に注目した。彼によると Ignatius (Ign Rom 7, 2) は、おそらくパウロ (ガラ五・二四、六・一四) に依拠しつつ、ローマ人たちにこう伝えた。つまり彼はたしかに生きてゐる者として彼らに書いてゐるが、彼は死を愛してゐると。彼の(生に対する?)愛は十字架につけられ、彼のうちにはもはや物質に対する恋の炎は存在しない。「つまり、わたしがあなた方に書いてゐることに注意しなさい。なぜなら、わたしは生きてゐるにもかかわらず、わたしは死への情熱によってあなたがたに書いてゐるのだから。わたしの願いは十字架につけられており、わたしのうちには物質的なことがらへの情熱が全く燃えていない。」Ignatius の場合、「十字架につけられたエロース」は「十字架につけられた自己愛を意味していたが、Origenes は『雅歌』の解釈の『序』において: Werke, Bd. 8, hg. von W.A. Baehrens, GCS, 1925, 71f.) の表現をエロースの対象に関連つけた。その結果『わたしの十字架につけられたエロース』は、今や『わたしの十字架につけられたキリスト』とはほぼ同じ意味になった。その後「教会の讚美歌において千五百年以上も」(Scholz, aoQ, 115)、「十字架につけられた方はわたしの愛である」と歌われてきた。『Origenes』は『Ignatius』のこの解釈を通して「キリスト・エロティシズム (Christuserotik) —— これはキリスト教の歴史の中で最も注目すべき章のひとつとなった —— の発生」の基盤を作り出しただけでなく、彼は同時に、「ヨハネの同一化、つまり神とカリタスの同一化を、偽プラトンの同一化、つまり神とエロースの同一化と取り替へてもさしつかえがない、あるいは少なくとも不当ではない」と説明した。すなわち、ヨハネが神を caritatem [agape] と呼んだように、誰かが神を《愛》[amorem, eros] と呼んだとしても、わたしには、それで間違っているとは思えない。《聖人》のひとり、Ignatius がキリストについ

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(一)

て《わが愛は十字架につけられた》と言ったことを思い起こす。そしてわたしは、これは非難すべきことであつたとは考えていない。……」(H. Scholz, aoQ, 115f.)¹⁵ は Harnack, aoQ, 81. が引用されてゐる。Scholz (aoQ, 116f.) は《このオリゲネスの結合の後に現れた影響》として Dionysios Areopagita のそれに対応する諸々の表現を挙げている——それらの表現から、「アガペーをエロースによって代替する可能性」と神とエロースの同一化が生じた。そして後者には、「神は、全世界の中で……《エロース》を自分のもとに呼び出すがゆえに、『エロース』と呼ばれる」という理由が付されている。それは、Johannes Scotus Erigena によってヨーロッパに移植され、今やラテン的キリスト教的言語用法においても、「神はすべての愛の原因であるがゆえに」神を amor と呼ぶことは正しい、と明確に説明されている。

(18)

K. Barth (IV/2, 852.) は、エロースを対象のない余分なものとするアガペーのために、たしかにこの「輝かしい《結果として (ut consequitur)》」を残してゐる。

(19)

J. Pieper (aoQ, 52f.) とそので引用されている次の著者たちを参照。R.O. Johann (Building the Human, New York 1968, 161.), F.D. Wilhelmson (The Metaphysics of Love, New York 1962, 139.) Pieper によると「人間の愛の創造性についての発言は」次のようなかぎりにおいて、「全く新たに基礎づけられた意味を獲得する」。つまり、その中で「現存在を措定するという神学的・創造的行為が事実上継続され、そして完成され」、「その結果、自覚的愛を経験する者はこう言うことができる。『わたしは、わたしがわたし自身であるために、あなたを必要とする。……あなたは、わたしを愛することににより、わたし自身にわたしを与えてくれる。すなわちあなたがわたしを存在させる』と。愛される者が愛する者を作り出すとは、正確には、存在を作り出すということである。存在する者にとって、愛される存在が意味することは、厳密には、愛される存在が、『存在すること』を作り出すということである。したがってたしかに神学的・創造的行為の継続について、あるいはその完成について語るべきかどうか

四三

は、地上における愛が、愛ではないすべてのものに対し無力であるかぎりにおいて、少なくとも疑わしいように思われる。わたしは、たしかにそれ自体創造的愛の行為である神的創造的行為とのある類比について語ることを選ぶであろう。神ご自身がこの愛で《ある》かぎりにおいて、その創造性は継続も完成も必要としないが、人間の対応を求めるであろう。

(20) Augustin, In Ps. 121, 12, CChr. SL 40, 1812.

(21) F. Rückert, Wohl endet Tod des Lebens Not, Gedichte, hg. von J. Pfeiffer, 1969, 24. Vgl. F. Gogarten, Die Verkündigung Jesu Christi, Grundlagen und Aufgabe, 1965?, 481: 「愛の中で経験されるようなこの非存在は、愛のあらゆる至福と、愛される者となることのあらゆる充溢を含んでいる」。

(22) 出来事は瞬間的事件以上のものである。出来事は歴史をもち、そして歴史を作ることができる。したがって「実存主義的時間厳密主義」への批判は、ここで述べられていることを初めから捉えよくなっているであろう。

(23) Thomas von Aquin, S. th. IIa IIae, q.28 a. 1 cfp.

(24) Scholz, aO, 67.

(25) Pieper, aO, 182.

(26) R. Bultmann, Die drei Johannesbriefe, 1967, 43.

(27) R. Bultmann, aO, 72.

(28) F. Mildenberger (Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung, 1975, 161f.) は、「神の歴史を越えて神ご自身 (Gott selbst) が」問われるということに異議を唱えなければならぬと考えたが、それは単純に論理の暴力であり、神学的短絡といつてよいであろう。今やまさに問題になっているのは、そこにおいて神が、この歴史はまさに「神ご自身」であるという具合に、歴史として考えられる歴史である。Mildenberger が反対している K. Barth (KD IV/1, 224.) は「この定式化している。『神としての彼の存在は、彼自身のこの歴史の出来事の中にある存在である』。このような神理解は、Mildenberger が「共有可能でない」と考えている。思考と存在の前提された同一性と関係

がない——それは、このような神理解が、このような同一性の論争と関係がないと同様である。しかし問題となるのは、われわれが、神を「父」、また「子」、そして同時に「聖霊」と呼ぶとき、何を言っているのかを《理解する》ことである。こうして「イエス・キリストにおける神の啓示の事実性を越えて作られる矛盾のない思想構築物の中で、……神の認識可能性」が探求されるとは、注目すべき主張である。「われわれはむしろ」Mildenberger と共に「神の存在の認識可能性」を「神の歴史の理解可能性の中に求める」。もちろんわれわれは「それを「見つける」ために「探す」のである。K. Barth (KD IV/2, 860.) は「ヨハネの思想を次のように言い換えている。『ヨハネの手紙 一』四・八、一六の『神は愛である』との等置は、ヨハネの証言の特質である。『ヨハネの手紙 一』四・二四の『神は霊である』との等置もよく知られている。これらが同時に起こっていること (Zusammenfallen) は決して偶然ではない。二つの同一視は相互に説明し合っている。ヨハネの証言の意味において『愛』を語る者は、『霊』について語る——この霊は、その中で神が徹頭徹尾《子の》父であり、徹頭徹尾《父の》子であり、そしてそのようなものとして《まず》われわれを愛する方である。そしてこの証言の意味で『霊』を語る者は、『愛』について語る——この『愛』は、神がわれわれを愛する《とき》、しかしすでに彼がそうする《以前に》、その中で、神が父として《子》を愛し、子として《父》を愛する愛である。またもやヨハネ福音書では、キリスト教的愛の根柢のこの三一論的に規定された永遠性が、しかも今やあらゆる形で暗示されている。すなわち父は子を愛し、また（これは、彼の永遠の愛であり、彼の父的神的献身 (Hingabe [自己贈与]) である）すべてのもの（他ならぬ、すべてのものに対する彼の全く神的尊厳、彼の全く神的主権性と力）を彼の（息子の）手に与えた（ヨハネ三・三五。五・二〇を参照）。彼は彼（子）に彼の栄光を与えた（ヨハネ一七・二四）。というのは、彼は世界の基礎づけの前に彼（子）を愛したからであり、またそうすることによって彼は彼（子）に彼の栄光をあたえた。しかしヨハネ一〇・一七では、父のこの愛は、

- まさに次のことに対する答えとして記述されている。つまり、子(これは彼の永遠の愛、彼の犠牲「自己贈与」である)は、父に対する服従の中でご自身を、彼の命を賭ける。それは、まさにそれをなすことにより、初めてそれを受け取るためである)。
- (30) したがって古代教会の両性論の《意味》を肯定せずに、キリスト教三位一体論を理解することは全く不可能である。つまりそれは、ひとつのベルンナにおいて、完成された同一性を考え、しかし同時に二つの本性の相違において、神とイエスの同一化という完成された《出来事》を考えている。

(31) H. Scholz, aao, 11.

(32) Ebd.

(33) B. Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* V, prop. 17, cor., Werke in 4 Bänden, hg. von K. Blumenstock, Bd. 2, 1967, 528.

- (34) M. Luther, *Heidelberger Disputation* (1518), WA 1, 365, 1-15 (=BoA 5, 391, 30-392, 12). ルターによる、愛の対象に関する人間の愛と神の愛の区別は、明らかにすでに古プロテスタント正統主義にとってもはや納得がいくものではなかったか、あるいはもはや周知のもではなかった。Polanus (*Syntagma theologiae christianae*, Hannover 1624, 542 E.: II cap. 12.) は、こう定義している。「神の愛は、神の本質的特性あるいは本質であり、これを通して神は、神が肯定し望む者の中で大いに喜ぶ」。Quenstedt (*Theologia didacticopolemica sive systema theologicum*, Wittenberg 1696, 291 : I cap. 8, sect. 1, Theos. 30.) は、まさにルターに反論しようとしているように見える。「神の愛は、その中で神がご自身と愛する対象を快く結びつけるものである」。K. Barth は「この、また同様の定義に反対してこう主張している。神の愛は「愛される者のすでに手許にある《適性》と《価値》を《考慮しない》交わりの探究と創造である。神の愛は、……愛される者の、ある何らかの愛の価値によって……制約されない」。たしかに、「次のようなケースでは、*objectum amabile*の観念は基準とならない。……つまりそれは、父と子の愛の関係、すなわち『あなたが、天地創造の前からわたしを愛してくださいました』(ヨハネ

一七・二三―二六) 関係」が問題になる時である」。たしかに、Barthが、ルターの *amor Dei* という平行する規定をとり扱わ《なかつた》ことは、不思議である。

(35) K. Barth, KD II/2, 858.

(Eberhard Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1977, 2010^s, S. 409-453.)