

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2)

(Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1977, 2010⁸, S. 453-543.)

(佐々木 勝彦訳)

第二一節 神の人間性に対する信仰——信仰と愛の区別について

一 神と愛の同一化は必然的に次のような問いへと導く。つまり、「神は愛である」という句が「愛は神である」という句へ逆転される——一見、それは避けがたいように見える——とき、どうすれば、愛する者それ自体が神的であり、それゆえ神は基本的に代替可能な語であるとする深刻な誤解から守られるのか、という問いである。われわれはすでに、「ヨハネの手紙 一」においてまさにあの逆転が重要な問題になっていたことに言及した。しか

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2)

し「神は愛である」という句の逆転の可能性に異論を唱えることは、論理的にも受け入れ難い。「ヨーロッパ的な論理学を前提とするかぎり、 x と y があり、それが《どんな》数値であれ、 $x \parallel y$ という関係が成り立つとすれば、 $y \parallel x$ という結果が出てくる。ここで、 x と y がある二人の個人を指し、しかも x と y が一致する関係にあるとすれば、 x のいかなる特徴も、 y の特徴であり、その逆も正しい⁽¹⁾。しかしながらそうだとすれば、これにより人間の愛の諸関係の神化(Detifizierung)が支持されているのかどうかという神学的問いが、いっそう切実なものとして迫ってくる。神に対する人間の愛が問題になるとき、この問いはさらに深刻になる。愛する者たちは互いに現存在を与えるということが真実であるとすれば、神が人間に現存在を与えるだけでなく、まさに

人間も神に現存在を与えろという結論がたしかに迫ってくる。そのとき、愛する者は、彼の愛の起源となり、この愛は、神性の創造者 (*creatrix divinitatis*) となるであろう——そしてこれにより、たしかに神の最も洗練された脱神化 (*Entgottung*) が宣言されることになる。ひとはこの関連で、『精神豊かな感性と脚韻詞』(„Geistreichen Sinn- und Schlussreime“) 1 つまりアングルス・シレージウス「一六二四—一六七七」著『ケルビムのようなさすらい人』の句を思い起こさなければならぬ。それは、アウグスティヌスを思い起こさせるように、こう呼びかけるだけではない。

「ひとよ、あなたが愛するもの、その中であなたは変えられる。神を愛するならば、あなたは神となる、そしてこの世を愛するならば、あなたはこの世の人となる」²。

それを越えて、神を愛する人間の神化 (*Vergottung*) の要求が、はつきりと掲げられているだけではない。つまり

「神のもとへ行きたいと願う者は、神となれ。神は自らを卑しきものとしなさい。神と共にいたいと願わなければ、神も、彼と共にいたいと願わない。彼は現在の状態に留まる」³。

「ひとよ、しかし、ひとりの人間に留まってはならない。ひと

は至高の存在へと向かわなければならぬ。神のもとにあつては、神々だけが受け入れられる」⁴。

ここからむしろ、神とわたしは同等価値 (*Gleichwertigkeit*) であるという結論が引き出される。つまり

「わたしは神と同じく大きく、神はわたしと同じく小さい。神はわたしを越えることができず、わたしは神の下にすることができない」⁵。

なぜなら

「神はご自身以上にわたしを愛する……もしもわたしが自分以上に神を愛するならば、神がご自身をわたしに与えるのと同様に、わたしも自分を神に与える」⁶。

そしてこの愛における相互贈与から再び、鉄のような結論が出てくる。すなわち、神とわたしは互いに現存在と本質を、互いにその生命を与える。つまり

「神は本当に無であり、しかも何ものかである、神がわたしを

選びだすとき、神はただわたしのうちにだけいる⁽⁷⁾。

「わたしが神にとって大切であるように、神はわたしにとって大切である。神がわたしの存在を保護するように、わたしは神の存在を助ける⁽⁸⁾」。

「わたしは知っている。わたしがいなければ、神はたちまち生きることができなくなる。もしもわたしがぶち壊されるならば、神は直ちに息を引き取るにちがいない⁽⁹⁾」。

したがって神とわたしは、この相互性の中で愛の全き不安と全き至福を経験する。つまり

「神はわたしだけを愛し、わたしを恋しがる。神は、わたしが神に愛着していないのではないかと、不安で死にそうになる⁽¹⁰⁾」。

「神は至福であり、求めずに生きている、わたしが神から受け取っているように、神はわたしから受け取る⁽¹¹⁾」。

ひとは、この、また同様の格言詩を「敬虔で恥知らずなもの⁽¹²⁾」と宣告する前に、あの句の価値を認めるべきであろう。そこにおいて「ケルビムのようなさすらい人」は、はっきりと神だけが救いの起源であると説明し、神になるわたしをも全く神の恵みから理解している。つまり

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2)

「愛に基づき、神はわたしになり、恵みに基づき、わたしは神になる。たしかにこのように、わたしの救いはすべてただ神からやってくる⁽¹³⁾」。

ひとはまた、“Geistreichen Sinn- und Schlussreime”の 一六五七年版の序言を思い起こすであろう。これによると、「人間の霊がその被造性を失うべきであるとか、失うことができるということに決して著者の考えではない。また人間の霊が神化を通して、神へと、あるいはその被造性をもたない存在へと変革されるということも、決して著者の意見ではない。つまりそのようなことは永遠にありえない。……それゆえ、タウラーは、その諸々の霊的指導に関する著作の第九章おいてこう述べている。至高者は、われわれが、生来、神であるように造ることができなかったので（なぜならこれは神だけに当然帰属する権利だから）、われわれが恵みに基づいて神となるように造った⁽¹⁴⁾」と。

しかし依然として残るのは、このような神思想において、神性は、次のような意味で愛と同一化される恐れがあるのではないかと問いである。つまり結局、たしかに愛する我 (Ich) と愛される汝の間の愛の関係が問題になっており、また問題にならないければならない、しかしながら神はもはや本来問題にならないと

三

いう意味で。いずれにせよ明白に主張されているのは、神の神性は我―汝―愛関係と共に立ちも倒れもするということである。つまり、

「我と汝以外に何ものも存在しない、そしてもしもわれわれ二人がいなければ、神はもはや神ではなく、天は崩れ落ちる」⁽¹⁵⁾。

この三段論法を読む際に、ひとはたしかに用心しなければならぬであろう。つまり、

「ここに生きているのはあなたではない。なぜなら被造物は死ぬからである。あなたの中であなたを生かす命は、神である」⁽¹⁶⁾。

「ひとよ、もしも神が、あなたの中であなたを通して、ご自身を愛したのであれば、あなたは、もはや断じてそれにふさわしく神を愛することはできないだろう」⁽¹⁷⁾。

しかしこのような警告は、深みのある、しかも十分に意図された両義性——それは、アンゲルス・シレージウスの格言の上にはやけた光のように広がっている——から出てくるものではない。無感覚の愛は神的であると説明され、したがって十分にスピノザ的に、熱情的愛は神にふさわしくないと説明されている。つ

まり、

「感覚を伴わずに愛し、認識を伴わずに知るひと、そのひとは人間と呼ばれるよりも、当然、神と呼ばれる」⁽¹⁸⁾。

「ひとよ、もしも愛があなたの心に触れず、悲しみがあなたを傷つけぬならば、あなたはまさに神のうちにおり、神はあなたのうちに入ってくる」⁽¹⁹⁾。

したがっておそらく次のように問うことになる。ここで前提とされている神と愛の同一化は、結局、ご自身から愛し始めることのできない、愛する能力のない神を知ることではないのか、と。次の句は何を意味するのだろうか。

「神は、現在のわたしになり、わたしの人間性を受け入れる。わたしが神の前にいたので、神はそうしたのだ」⁽²⁰⁾。

そしてさらにこう問われなければならない。もし次の句が真実であるならば、神と人間の区別は一体どのようにして保持されるのか、どのようにして保持されるべきなのか、と。

「神はわたしにとって、神と人間である。わたしは神にとって、

人間と神である。わたしは神の渴きをいやし、神はわたしを困窮から助け出す²¹」。

「わたしは、神のもうひとりの神であり、神のみが、わたしのうちに、永遠に神と同じで、似たものを見いだす²²」。

「わたしにとって神は、神と人間である」とは、「ヨハネの手紙一」の著者も、神と愛のその同一化によって言おうとしていたことである。しかし「神にとってわたしは、人間と神である」とは、たしかに全く彼の見解でないだけでなく、あの同一化から決して演繹されてはならない見解であった。それは、むしろあの同一化を通して徹頭徹尾排除された理解であった。そして依然として、ヨーハン・シェフラー「アングルス・シレージウスの本名」——彼はルター共にタウラーを引き合いに出し、《そして》ローマ・カトリック教会に改宗した——に対する最後の、そして最も鋭い反問として残されているのは、彼が人間と神の（「恵みに基づく」）救済論的かつ人間論的同一性の中で神と人間のキリスト論的同一性を継続させたとき、彼は途方もなく愛のない状態をほめたたえなかつたのかどうか、という問いである。というのは、単なる人間であることをやめること以上に、人間にとってより悪いことはないからである。しかし、神がご自身を同一化したあのひとりの人間の人間存在が犠牲のカテゴリーを通して解釈された

とき、神と人間の関係のより深い理解が現れた。「神は愛である」という句が、愛のない不気味さと途方もない無慈悲さの表現であるとする歪曲から守られるのは、その句が、神と人間をできるだけ具体的に区別するように助けるときだけである。したがって「神は愛である」という句の反転の可能性の誤った理解に対するカール・バルトの警告は、次のように補足されなければならない。つまり、「ひとがここで注意を怠るならば、その時、「バルトが考えたように「結果として」「神の脱神化 (Entgottung)」だけでなく、全く同様に人間の脱人間化、愛の本末転倒、つまり究極的な愛のない状態への転倒が起こることは「避けられないであろう²³」。

二

以上のような吟味と検討により、内容的に、われわれはルードヴィヒ・フォイアバッハによって提起された問題設定へ戻ることになる²⁴。よく知られた神学的懸念——神と愛の同一化は必然的に、フォイアバッハによって引き出された結論に至る、つまり神は愛のために犠牲にされなければならないという結論に至るという神学的懸念——は、事実、根拠がないわけではない。それは真剣に受けとめられることを要求している。神の神性だけでなく、それと共にまさに愛の本質も誤解される恐れがあるからである。それゆえより責任のある神学はいやおうなしに、いかにすれ

ば、それにより神と愛の同一性を再び徐々に弱めることなく、あの結論を避けることができるのかという問いを提起する。この問いに応えようとするのであれば、われわれはもう一度フォイアバッハのいくつかの命題にそって議論しなければならぬであろう。それらは、彼が非常に情熱的かつ啓発的に反駁した、信仰と愛の区別と関連している。

神は愛のために犠牲にされるべきであるということを、フォイアバッハは愛の単一性によって基礎づけている。愛に複数形はない。ここからフォイアバッハは、「神は愛である」というキリスト教信仰の最高命題は、神への《信仰》が愛の本質に対する矛盾として見破られるという具合に、批判的に解釈されるべきであると結論づけている。「『神は愛である』という句において、主語は、その背後に信仰が隠れている《暗闇》である。述語は、それ自体において暗い主体を初めて明るく照らす《光》である。……信仰は神の《自立性》に依拠している。それは愛を無効にする。……信仰はその諸々の見せかけと共に登場し、そして普通の意味での述語にふさわしいものと同じ程度のものだけを愛に容認する。信仰は、愛が自由に、かつ自立的に展開することを許さない。信仰は《自らを本質、内容、基礎》とする²⁵⁾。しかしまさにそれゆえに、フォイアバッハによると、信仰は愛の本質に矛盾する。なぜなら「愛は人間を神と同一化し、神を人間と同一化する、し

たがって人間と人間を同一化するからである。信仰は神を人間から分離し、したがって人間を人間から分離する²⁶⁾」。

フォイアバッハによると、愛の本質はしたがって「同一化」あるいは「一般化・普遍化」にある。他方、信仰の本質は、「個別化」と「離間化(Entzweien)」にある。「信仰は神を切り離し、神を《特別な、異なる》存在とする。他方、愛は普遍化する。愛は神を《共通の》存在——その愛は、人間に対する愛と一つである——にする²⁷⁾」。信仰が引き起こす神と人間の対向は、人間学は神学の秘密であるというフォイアバッハの前提によると、当然のことながら最終的に、人間の自分自身との分裂と、同時に人類との分裂を招く。「信仰は人間をその《内面》において、自分自身と《分裂させ、その結果、外側においても分裂させる。ところが愛は、信仰が人間の心に与えた傷を癒す²⁸⁾」。「神の意識とは類の意識以外の何もでもない²⁹⁾」ということがいったん認識されるならば、信仰は、愛の名において克服されるべきキリスト教の偏狭な態度であることが見破られる。真の愛は信仰を追い払う。信仰は、神が愛のために犠牲にされるべきことを妨げるので、当然《その信仰》も愛のために《犠牲に》されなければならない。神と信仰は、その否定においても「一緒に結ばれて」いる。

フォイアバッハの論証は、キリスト教の改革派の本質に対する特別な感受性によって特徴づけられている³⁰⁾。これは、信仰と愛を

現象として同一化し、そしてこれによりまた信仰を愛のために犠牲にしようとする、今日よく見られる——神学的！——試みに対する、彼の途方もない強みである。「愛と信仰は、待つという過渡期にある点で同じである」あるいは「われわれは信仰の諸問題から愛の現実へと向かっている」といった見解は、神学に批判的なフォイアバッハの詳論と比較すると、神学的綱領命題としては全く素朴である。フォイアバッハは、いかにしてキリスト教神学に致命傷を与えることができるのかを知っていた。そしてそのさい彼はさらに、《宗教》現象に対するキリスト教《神学》の本来的機能を捉える正確な感受性を証明してみせた——彼は、信仰と愛の執拗な区別に責任があるのは宗教ではなく、まさに神学であるとしたかぎりである。しかし彼は神学を次のような「宗教に関する」あの「省察」と理解している。つまりそれは、たしかに「宗教の中で……目覚める」が、宗教が、その諸々の省察を通して、その自らのいわば無邪気で誤った方向づけ「方向感覚の喪失」を見破ることを妨げる。むしろこの誤った方向づけは神学によって安定化され、その結果、宗教の真の本質は神学的暴行へと変えられてしまう。

フォイアバッハは、キリスト教の批判者として愛と信仰を対置し、論駁した。この点で彼は、信仰と愛を軽率に同一化するキリスト教の弁護者よりも、キリスト教の本質を間違いなくよく理解

していた。なぜならひとは、愛に対する信仰の特異な独自性を理解するとき、初めて信仰と愛の、異論をさしはさむ余地のない緊密な関係をとらえることができるからである。フォイアバッハが信仰の偏狭さと呼んだものが、愛に対する信仰の特異な独自性を貫徹している。信仰は、自分が非常によく理解されてきたと感じている。ルターは信仰のこの偏狭さをキリスト教に特徴的なものとさえ主張した。「それゆえここで、すべてのキリスト者はパウロの誇りの例にみならおう。愛はすべてを忍び、すべてを信じ、すべてを望み、すべてに耐える。これと対照的に、信仰は何ものにも耐えず、すべてを支配し、命じ、打ち負かし、行う。愛と信仰は、その意図、その課題、その価値において正反対である。愛はささいなことにさえ従う、そしてこう言う。『わたしはすべてを耐え、すべてのひとに従う』。しかし信仰はこう言う。『わたしは誰にも従わない。すべてものはわたしに従わなければならない』と」。

なぜ信仰に、この奇妙で特別な地位が当然のこととして与えられるのだろうか。たしかにそれは、次のような仕方で、信仰の助けをえて、神を今やもう一度愛から区別するためではない——つまり神が、神によって語られた愛の背後に待ち伏せする愛なき怪物として理解されうるような仕方である。この方向に向かうフォイアバッハの異論がキリスト教神学によって注目され、十分考慮され

ることは全くなかった。神が隠れていることに対する、論争的であると自称する固執——それは、自らを愛として啓示する神の認識を、結局、真剣に受けとめず、「隠れた神 (deus absconditus)」についての発言の助けを借りて再び問題視する——は、遅くとも！あの異論に基づいて不可能になるであろう。隠れていることは神の啓示の一つの様式であって、その問題化ではない、つまり愛として啓示の決定的な出来事となった存在を、もう一度自由に処理することを容認する問題化ではない。そのかぎりにおいてフォイアバッハは、すべてのキリスト教神学の鉄のような理性に属するとされるものを代表している。神は、取り消すことのできない愛である。その他にさらに神について語られることは、この基本的な等置の正確な理解に役立ちうるにすぎない。

神と愛の同一化は、もしもそれが類語反復的な自明性を表現するにすぎないとすれば、今やたしかにその神学的意味を完全に失い、徹頭徹尾無意味になるであろう。「神は愛である」という句は、a||a という類語反復の一種である。ここでは、単に、愛はまさに愛である、あるいは神はまさに神である、ということよりも多くのことが語られている。フォイアバッハは、この関連で信仰に、神を「ある《特別な存在》」とする機能を帰するとき、神と愛のヨハネ的同一化の特性を完全に認識していた。もちろんより正確にはこう言わなければならない。信仰のみが、交換不可能な

特別な存在としての神の存在の特性を保持する、と。それゆえ信仰それ自体が、信仰と愛の放棄できない区別を要求する。しかし信仰は、最終的に愛の正しい理解に役立つ相違としてこの区別を要求する。われわれはこの事態を説明するためにもう一度愛の本質の分析に戻り、そしてその際エロースとアガペーの対抗における《言葉の特性》を主張しなければならない。

三

愛はひとつの出来事であるが、それは神との関連においてのみ現れるわけではない。愛は、人間と神の間においてのみ起こるわけでもない。愛は、人間の間の出来事である。それゆえひとは、「ヨハネ的等置のパラドックス」「逆説」について語らねばならないと考えた。「なぜなら次のことは自明だからである。つまり、神性タイプの《個》が愛一般タイプの《特性》と同一化されうるということは、排除されている」⁽³³⁾。シヨルツはここから、「ヨハネの同一性は、次のような命題が保持されるような仕方での解釈されなければならない」と結論づけている。つまり、神はその条件を満たす存在であり、この存在によって《のみ》語られうる愛が存在する。あるいはもつと簡潔に言うならば、神は、この存在によって《のみ》はつきりと語られうる愛が、そこへ向かって実存する存在である⁽³⁴⁾。これは、神ご自身が愛の主体であること、つまり神

にとって価値があり、そして人間と人間の間で影響を及ぼす愛の主体であることを意味するのである。われわれは、「それに対し神ご自身が主体である神の愛の概念」⁽³⁵⁾を相手にしなければならぬであろう。そして神の愛のこのような概念を、事実、プラトンの「アリストテレスの形而上学の伝統の中でエロースとして理解されてきたもの——今度は、『あらゆる』エロースは最終的に神の愛へと上昇し、しかし少なくともそこへと向かう傾向を自らの中に含んでいることが前提とされている——と一致させることは、もはや試みられなかった。「このようないずれの形而上学においても、神の愛は神性《に対する》愛としてのみ現れ、機能することができる。その主体が神ご自身である愛は、『この』形而上学ではいつも排除されてしまっている」⁽³⁶⁾。

われわれは、神によって語られた愛が、事実、神ご自身を主体としてもたねばならないかぎりにおいて、ハインリヒ・ショルツの論証にしたがうことができる。われわれは、そこにおいてエロースとアガペーの区別が妥当するまさしくあの点がそれにより捉えられているとする理解にも同意する。たしかにこの区別の起源を次の事実に求めることが、つまり、愛の現象の内部においてエロースが自らを現象の一部として絶対的に措定しようとし、まさにそれによってアガペーの意味での愛と対立するようになる事実を求めることが、よくおこなわれる。その際エロースは、ある他者に

魅入られることと理解されている——ただしひとは、自分自身が完全でないことを知らないままである。自分自身の完全性を欠く美は、愛する価値があり、求める価値があるようにみえる。それゆえひとはそれを手に入れようとする。したがってエロースは、プラトンの『饗宴』が思い起こされるように、完全に、『欠乏』から生ずる現象である。他者のうちに認められる《欠けた善》は、恋を引き起こし、そしてそれを手に入れようと他者へと向かわせる。魅力的なのは、欠けているものである——すなわち自分自身を高めることができるために。エロース的に、そしてただエロース的に愛されるかぎりにおいて、愛する者は、自分自身をもつために、自分もたなければならぬものすべてをもつことはない。「わたしはある。しかしわたしは自分をもたない。なぜならわれわれはようやくやくなろうとしているのだから」⁽³⁷⁾。まさにこの生成が、基本的欠乏と同時にその克服の表現である。これに反して、すでにいつもすべてをもち、そしてそれゆえに自分自身をもつ神性は、《愛する》ことがない。神性はそうすることができない。そして神性は《生成し》ない。神性は決してそうすることができない。たしかにそれゆえに神性は何もしないわけではない。「全くそうではない！……神性は不断に考え、したがってその思考の内容は、考える最も卓越したものであり」——すなわち神性それ自体であり！——、「その最高段階における最高の活動性の不断

の遂行の中に」³⁸神性は実存し、そしてその比類なき至福の生をおくっている。ただし、まさにこの至福の生の本質は、自分自身との不断の関わりの中にあることを除いて！そしてまさにこれが、解放されたエロースの目標である。すなわちそれは、自己目的としての自己実現である。そしてこの《抽象的》エロースは、献身として理解されたアガペーに正反対のものとして対向する。

その上！エロースがこの意味で特殊なものとされ、そして解放されなければならないことに、たしかに異論が唱えられているからである。ハインリヒ・シオルツ、アンダース・ニグレン、そしてその他の者は、このような仕方で自立的にふるまい、それゆえただますます自立的になるエロースという基盤の上に建てられる形而上学から、ヨハネ的に理解されたアガペーのいわゆる形而上学へと至る、いかなる橋もかかっていないとする点で正しいであろう。解放された抽象的エロースは、無私の献身を愛さない。このエロースはアガペーを《愛さ》ない。こうしてエロースはしかしまさに抽象的であることが判明する。なぜならエロースは、愛の本質的なもの、たしかに愛の本質的契機を自分から排除し、愛それ自体であろうとするからである。エロースは、徹頭徹尾、決して純粋な愛ではない。しかしながら反対に、切り詰められていないと理解される愛は、自分からエロースを排除しないことが強調されなければならない。したがって、「われわれをこの神の

愛「すなわち、その主体は神ご自身である」からプラトンの愛へと連れ戻すことができるいかなる橋も絶対存在しない」という点で、われわれはハインリヒ・シオルツの洞察力のある論証に従うことができる。「プラトンの愛」がまさにあの解放されたエロースと理解されるべきであるとすれば、無私の献身として理解されたアガペーも、譬え話における失われた息子に対する父の場合のように、——この譬え話の同じく失われた兄のやり方と異なり——、あのエロースと向き合うことが、主張されなければならないであろう。アガペーはエロースを《愛する》。たしかにこのことが、アガペーをエロースから区別する。アガペーは愛以外の何ものでもなく、徹頭徹尾、純粋な愛である。

われわれは、アガペーはエロースを統合する力であるとする愛のこの理解から、今や、愛のために神を犠牲にするというフォイアバッハの要求に対し、この要求も抽象的エロースの概念によって導かれているのではないかという批判的問いを向けなければならないであろう。その概念は、類的存在としての人間の完全性——それは自分から分離され、信仰において神と称されている——を実現しなければならない。神が人間の極限として人間によって請求され、そして人類への愛を通して「一般化」されることにより、その愛は、人間の自己実現の典型となる。しかしこの神概念においては人間に可能なものの最大で最高のものが到達

されており、その結果、人間存在の諸可能性は、神を一般化する愛を通して汲み尽されてしまう⁽⁴⁾。ここから、そのように理解された神は、そのように理解された人間の目標として、もはや《いかなる》可能性ももたないという存在論的かつ倫理的に最も重要な結論が出てくる。神性——その本質は、「影響力のないエネルギー」⁽⁴⁾であるがゆえに単純である——の形而上学的概念によると、この神においてすべてのことが実現されている。《可能性のない現実》として捉えられた神性においては、もちろん、他者に自身を捧げる《可能性》も排除されている。「愛」の「一般化」を通して人間によって獲得された神は、それ自体、愛の終りである。なぜなら可能性のない愛は、愛ではないからである。むしろ愛はまさに創造的諸可能性に満ちている。愛は、愛する者自身により決して汲み尽されることのない「生のための、生と死の統一性」としてそのようなものであり、神が自らを十字架につけられた方との同一化の中で啓示した「生のための、生と死の統一性」としてそのようなものである。《献身》は、努力しがいのあるすべての可能性を汲み尽す自己実現の正反対である。その中で開示されるのはいつも新しく、そして無尽蔵な諸可能性である。エロースを排除せず、それを統合する愛は、自分自身を汲み尽さない。それはむしろ創造的なものの典型である。そしてまさにそれゆえに「神は愛である」という等置は、神の神性を保持する言明である。

る。神の全能のいかなる創造的行為も、それ自体神の愛の活動の行為である。この行為は現実を、実現された可能性として措定するだけでなく、あらゆる現実と共にさらに可能性を創造する。反対に、もしも神が愛のために犠牲にされるとすれば、愛それ自体がその本質を奪われる。次のような具合に神と愛を同一化するの、信仰だけである。つまり、愛のために神が犠牲にされ《ず》、したがって愛がその真の本質を奪われ《ず》、さらに愛が、その後ろでもう一度待ち伏せする神（「神を越える神！」）のために犠牲にされ《ず》、したがってこの神がその真の神性を奪われ《ず》に、という具合に。なぜなら信仰のみが、神を同時に、愛の出来事、愛の主体、愛の対象として、したがって愛する方、愛される方、そして解消しえない統一性の中にある愛の遂行として経験し、また知るからである。

信仰のみとは、すなわち、神の愛に対応する人間の愛ではないことを意味する。人間のエロース的で創造的な愛の諸活動は、たしかに、愛である神的存在の諸対応物である。しかしその諸活動は、信仰に基づいてこの神的存在に対応している。「ヨハネの手紙 一」においてさえ、たしかにまずこう《言われ》なければならぬ。つまり、われわれがそれによって互いに愛し合う愛は、神から出てくる（Iヨハネの手紙 四・七）、と。そして愛する者はすべて神を《知っている》とは、まさにたしかに、彼が、イエ

スはキリストであること（Iヨハネの手紙 五・一）を《信じ》したがって神の愛された子——神は、わたしたちに対する愛のゆえにこの子を犠牲にし、死に至らせた（Iヨハネの手紙 四・九以下）——であることを《信ずる》ことを意味する。それはたしかに、愛のない状態の中へとエロース的に光を当てるだけでなく、自らをそれにさらす愛それ自体であり、それは、愛されていない者に対する献身として自らを捧げる愛、勝利することだけ約束する愛である。しかし愛のこの勝利において、ひとは、愛ではないすべてのものに対するその愛の無力に直面し、また愛のない状態の強大な力に直面し、《ただ信ずる》ことができるだけである。

たしかに愛する人間が愛の勝利のために活発に働くようになるのは、彼らがエロース的に彼らの光を放つだけでなく、ますます大きくなる愛のない状態——これは、ヨハネの「コスモス」という概念によって示唆されている——のただ中で、愛の展開のために——愛されない者に対する愛を通して——愛を引き起こすときである。愛が勝利するとき、愛は、事実、愛を通してだけ勝利する。しかし愛する者たちは、愛する者として愛に《勝利を》《保証する》ことはできない。ひとは、神と愛の同一性を信ずるという意味においてのみ、愛の勝利を信ずることができるといえる。

そのさい信仰は、問題のある、「何ものかを真実とみなすこと」

として理解されているわけではない。それはたしかに、《確証なしに》愛の勝利をただまさに《希望する》ことを意味する。しかし信仰は、それが、まさにこの神は愛に他ならないという、神ご自身を通して開示された確かさであるかぎりにおいて、この確かな希望の信頼できる基盤である。したがって信仰は単なる理論的確信ではなく、むしろ神の愛の《経験》の中で生ずる確信である。しかしこのような経験として信仰は、そこから生ずる愛の活動と異なり、純粹な受動性、全くの無為である。すなわち、「愛される存在（Geliebte）」の経験のために、ひとは何も為すことができない。それゆえ「ヨハネの手紙 一」の著者は神によって愛された者たちに対し、神がまず彼らを愛してくださったことを強調している（Iヨハネの手紙 四・一〇、一九。ヨハネ一五・一二を参照）。ひとは、「愛される存在」の経験と、したがって神の愛に同意することができるだけである。それは、選びに従うことができるだけなのと同様である——さもなければ、ひとは自らの選ばれた存在を拒否しようとするだろう。しかしながらひとがそれらを受け入れるとき、そこには、すでに愛されている存在の《確信》と、それと共に、神は愛であって、愛以外の何ものでもないという最もよく基礎づけられた信頼も存在する。それゆえ信仰は、「愛を通して活動的になる」（ガラテヤ五・六）愛の実践を伴う信仰）ための、神の愛に対する最初の対応である。それゆえ愛は

愛を通してのみ勝利するのに対し、信仰のみが愛の《勝利》を《保証する》⁴²。

フォイアバッハによると、信仰は次の点で最終的に愛と区別される。つまり信仰は、人間に、彼自身を人間の類的存在として捉えることにより、彼《自身の》完全性に到達するようにしむける代わりに、彼《自身の》完全性を《神として》自分自身から切り離すようにしむけるかぎりにおいて、人間を自分自身から疎外する。神学の秘密が人間学であるとすれば、これは首尾一貫した答えである。なぜならフォイアバッハにとって人間学は、人間の本質をただ人間および自然との出会いから理解する、人間についてあの教説だからである。しかし全く異なる前提のもとでは、人間学は次のような教説となる。つまり人間は、イエス・キリストの人格において起こった神と人類 (*Menschenschlecht*) の出会いを通して規定されていると理解する、人間についてのあの教説である——この人間学は、フォイアバッハによって意図されたものとは根本的に異なる意味で、神学の秘密である。すなわち、《信仰》は人間をたしかに自分自身から《切り離す》が、今や神としてではなく、《新しい人間》として切り離すのであり、この新しい人間は、相変わらず、そしてますます神と区別される存在である。信仰は、一種の自己疎外でもある (II コリ五・一七)。しかし神は、もはやフォイアバッハによって前提とされているように、

人間に可能な最高の可能性ではなく、神は、「わたしよりも優れている」にもかかわらず、同時に、「わたしがわたし自身に近いよりも、もっとわたしに近い」。したがって神は、もはや人間に可能なものの極限ではなく、神は、この極限の《彼方にあるがゆえに》、《さらに》人間存在の限界の《此岸に》、しかも人間存在の弱さの中におられる。イエス・キリストの名において考察された神の卓越性と力は、弱いものにおいて完成されるのである (II コリ一・二九)。

しかしこのように理解された信仰の本質は、今や神への熱情に役立つだけでなく、まさにそれゆえに！ 同じく人間の理解にも役立つ。なぜならこのように理解された信仰の本質は、人間学に、愛のために信仰を犠牲にするようにとの要求が成し遂げるよりも、決定的によりすぐれた威厳を与えるからである。しかし人間は信仰によって——つまり、神は「わたしよりも優れており」、しかも「わたしがわたし自身に近いよりも、もっとわたしに近い」という信仰によって——、神をわたしの極限として要求し、そして人類への愛をとおして神を一般化するようにとのフォイアバッハの要請が含意しているような、決して「もはや…でない」とか、「それ以上ではない」ということに縛りつけられない。しかしながら神が、「わたしよりも優れている」がゆえに、同時に「わたしがわたし自身に近いよりも、もっとわたしに近い」とすれば、

神は、人間がそれに対し全く何も《為し》えない愛である。しかし、信仰がそのようなものとして理解されなければならないまさにこの「全く何も《為し》えないこと」は、人間の自己消耗の「《もはや》為しえないこと」に比べると、人間の活動性における、したがって進歩の諸可能性における根本的卓越性によって特徴づけられる。⁽⁴³⁾ 神に対し何も為しえないということは、ひとが人類の福祉のためになおますます、そしてさらに多くのことを為しうることとを決して排除せず、むしろこれを含む。その結果、「神がわれわれの救いのために十分為したがゆえに、われわれは世界の福祉のために十分には為しえない」ということになる。「全く何も為さないこと」はたしかに「もはや何も為さないこと」に劣るものではなく、「全く何も《為し》えないこと」は「《もはや》為しえないこと」よりもはるかにすぐれている。

したがって、正しい時に信仰が何も為さないということを通して活性化する信仰だけが、神と愛は同一であるということに対する人間的表現である。ひとは愛に《基づいて》すべてのことを為しうるにもかかわらず、ひとは愛の《ため》には、事実、全く何も為しえない。わたしが愛されるということは、「ただ」信じられる「だけ」である。そのさい信仰の明証性は、もちろん何ものによっても凌駕されない。信ずることだけ——これが、愛それ自身に属するあの明証性である。

四

われわれの問題に対し、ルードヴィヒ・フォイアバッハのキリスト教批判との対決から、次のような結論が引き出される。つまり、《信仰と愛が厳密に、しかも必然的に区別》されるときにのみ、《神と愛の》神学的に命じられた《同一化》が、「神」という言葉を、人間存在の最上級を表す概念として現れるようにする必然性から守られる。すなわち愛がどれほど合一化しようとも、愛は、愛において一つとされたものの区別を維持し、そのさい自ら再び、相互に愛する者たちから区別されたままである。神は愛で《ある》と信ずる信仰は、この区別を維持する。したがって信仰は愛の競争相手ではない。信仰は、愛する者たちの合一化を廃棄しない。このことは、神と人間が相互に《愛する者》であるかぎり、神と人間の合一化にも当てはまる。しかし信仰は、人間と人間の合一化を、また神と人間の合一化を、人間的な神と人間的人間の混同および識別不能から守る。このような混同は、結局、愛の死に至るであろう。信仰は、「神は愛する」との句を「神は愛である」という句によって解釈することにより、この混同を阻止する。

いかなる人間も愛《では》ない。二人の相互に愛する者たちも愛《では》ない。愛する者たちが、まさに自分たちは愛でないかゆえに、常に愛の無力も経験するかぎりにおいて、このことを一

番よく知っているのは愛する者たち自身である。神と人間が互いに愛し合うかぎり、彼らの間では、愛の無力が経験される。しかしながら《信仰》は、愛する神は同時に愛それ自体で《ある》ことを信頼する。このかぎりでは信仰は神と人間を区別する。信仰は、神と人間の、この区別を決して食い尽くすことのない合一化のために、これを行う。それゆえひとはこの合一化をよりよく「神秘的合一」と呼んだりしない。信仰は、それが愛の無力に直面しながらも、愛は決して終わらない（Ⅰコリ一三・八）ことに信頼を寄せながら、神に信頼する。信仰はそのために、「神は愛である」との句がその真理性をそれを負っているイエス・キリストを引き合いに出す。なぜならイエス・キリストは、その中で神がご自身を人間的な神として規定したあの人間だからである。したがってそれは、神と愛の同一性を保持する、神の人間性に対する信仰である。神の人間性に対する信仰は、神と愛の同一性の《明証性》である。信仰は、次のようにその明証性を解釈する。つまり信仰は、自らが、聖霊なる神の力の中で、真の人間であり、また真の神の子であるイエス・キリストの死と復活を通して、愛と全能の父なる神に《関係づけられて》いることを知り、またこのようにして信仰者が三一なる神から《具体的に区別されている》ことを知るという具合に。神の人間性に対する信仰は、次のように信ずることにより神と愛の同一性の明証性を解釈する。つまり神は、人間

のためにその愛する子を犠牲にし、このようにしてその子をまます愛する父である、と信ずることによって。しかし信仰は、死へと犠牲にされ、そして天の父と地上の人間に対する同時的な愛へとご自身を犠牲にする子なる神を信ずることにより、父の愛を信ずる。そして信仰は、聖霊なる神の力の中で信ずるがゆえに、父なる神と子なる神を信ずる。この聖霊の力は、三一の神の愛の出来事として新しい存在の可能性のために生と死の対立を合一させる力である。信仰と愛の区別により神と愛の同一性を主張する神学は、したがって三一の神への信仰を特に慎重に考察しなければならぬであろう。それは、神と愛の同一性を三一論的に説明することを恐れてはならないのである。

第二三節 三位一体の痕跡としての十字架につけられたイエス・キリスト

三一論は、神は生きておられるという単純な真理の不可欠で、しかも必然的に困難な表現である。「神は生きておられる」との確信は、神として告知され、信じられ、告白された人間であるナザレのイエスの現実において実証されなければならないがゆえ

に、この単純な真理の表現は、必然的に困難になる。そしてこれはたしかに、「神は生きておられる」という確信が、神に属するこの人間の《死》において実証されなければならないことを意味する。それは、人間の生の致命的な最後がこの人間の生にも属しているからだけでなく、特に、この人間の生の致命的な最後の中に、すべての人間の新しい神関係の開始が基礎づけられているからである！ しかしイエスの死に基づいて《神の存在》がまず第一にその《神的》活動性 (Lebendigkeit) において開示されるがゆえに、イエスの死は新しい神関係を開示する。生ける神の神性 (Gottheit) —— 彼の生の神性 (Göttlichkeit) と、したがってまさに神の活動性 —— は、その非常に厳密な意味においてこの人間の生の死と《折り合う》。神の生は、それがイエスの死に《耐える》がゆえに、イエスの死と折り合う。そして神の生は、この死を自身に引き受けることにより、この死に《勝利する》。死に対する勝利者として、神はまず第一に自らを神として開示する。生ける神は、その神性の中でイエスの死に耐え、その存在の永遠性にイエスの十字架上の死という重荷を負わせることにより、その神的存在を生と死の《生ける》統一性として実証する。イエスの死において実証されるこの生ける神の確かさに基づく信仰は、永遠の生と時間的死の間の、神ご自身の存在を規定する緊張を、イエス・キリストの物語として告知し、物語る。そしてこの信仰は、

三一の神の概念を用いてこの物語を考え、そして告白する^①。それゆえ三一論において、特別な集中と究極的な具体性において問題となっているのは神ご自身である。そしてここで特別な集中と究極的な具体性において問題になっているのは神ご自身であるがゆえに、三一論 —— ただしこれは、人間の救済についての問いから解放された思弁と全く関係がない —— は、端的に救済論的教説である。古代の教義字が、神の救済の必然性を三一の神の救済の必然性として主張したとき、それは正しかった —— たとえ救済の必然性のカテゴリーを神の三一性の《教義に対する信仰》にまで拡張し、やりすぎたとしても。すなわち「この教義を信ずる必然性はあまりに大きく、拒否することが不可能であるだけでなく、誰にとつても、救いを失わずにそれを無視することはできない」(ヨハネ一七・三、Iヨハネの手紙 五・一一、二二、二・三三、ヨハネ五・二三、IIテサ一・八)。

三一の神に関するキリスト教の教理はイエス・キリストの物語の総括概念である。なぜならひとりの神を、父、子、聖霊の三つの位格に区別することにより、人間と共なる神の歴史の現実はその真実に到達するからである。三一論は、その根本において、神の歴史を、それが責任的に物語られうるような仕方、神の歴史として真実なものにする以外の機能をもたない。三一論において、神の歴史性は真理として考えられている。この真理の力の中で神

がキリスト教的に語られ、神の存在が歴史として物語られる。これと反対に、この真理がなければ、《神の》歴史は物語られない。あるいは、神の《歴史》が《物語られ》ているのではない。この真理がなければ、神の名において、他のものの歴史が物語られ、せいぜい神に《ついて》諸々の歴史が物語られるだけである。あるいは神の存在が要請され、証明される。このようにして神と、それゆえに人間も無視した形で、様々に語られる。三一の教義は神についての発言を、神を無視した形で語られるがゆえに、人間を無視した形で語ることから守る機能をもっている。このかぎりで三一論は、神の言葉の正しく理解された概念に属する。

二

神の言葉の範疇は、今やたしかにさらに、近代において常に神の存在の三一論的区別にとって代わろうとする神の《存在》の異なる必然的区別に至る。神についての発言の真理は、父、子、聖霊としての神のひとつの、そして同じ存在の区別を基準として判断されず、言葉の中で自らを表現し、また言葉として自らを啓示する神（「説教される神」）と、「それ自身の本性と主権のうち」³とどまる神との区別を基準にして判断される——われわれはこの後者の神と何の関わりもたない。なぜなら神は、言葉なしにわれわれと交わろうとはしないからである。したがって問題なの

は、——とりわけルターの神学を通して特に強調された——啓示された神と隠れた神の区別である。この神学は、律法と福音の区別を（もちろん最も繊細な仕方）神概念それ自体に適用する。このようにしてその神学は、神概念それ自体において、人間の存在と緊張関係にある対立を明らかにし、したがって神についての発言を、もっぱら、人間の身に降りかかる神の言葉の出会いに基づいて、それゆえただちにこの出会いの欠如に基づいて判断する。隠れた神と啓示された神の区別は、律法と福音の区別と組み合わせられることにより、神学的必然であるようにみえる。それに対し、父、子、聖霊という三つの存在様式におけるひとりの神の存在の区別は、実存的に不当であり、そのかぎりで神学的には少なくともあまり必然的でないように思われる。「殺す」裸の神と「生かす」説教される神の間の区別および対立する方向性の中に、信仰の、あらゆる困窮と人間実存それ自体の向きを変える必然性があるとすれば、三一論の諸々の区別には、論理的ないし思弁的必然性だけが存在するように思われる。しかも経験から生じる信仰はこの必然性を断念することもできる。およそこれが今日の議論の状況である。たしかにルターは三一論を徹底的に教えた。しかしそれは論争の種とならず、それゆえあまり目立たなかった。さらに、「父、子、聖霊」なる神⁴、ひとつの……神の本質と本性「一」における三つの区別される位格は、……唯一の神である」という三一

論の定式化は、そして三一論において重要なのは「神の主権という高度な条項」⁵であるとするとルターの表題も、三一の神を「それ自身の本性と主権における」神と同一化するようにそそのかす。その結果、啓示される神と隠れる神の区別の内部で、三一の神は、隠れる神の概念のもとで考察されるようになる。ルターは隠れる神について、「神はご自身を隠し、われわれに知られないようにする、……それゆえ神はご自身の主権と本性の中におかれなければならない」⁶と語ったが、これは、まさに三重の自己区別における神にも当てはまるであろう。

今や、ルターにおいて事態はより繊細なものとなっている。そして考察されるべき問題は、ひとりの神の三つの位格の間の区別と、啓示された神と隠れた神の区別の二者択一に還元されない。隠れた神と啓示された神の区別は、神学的に妥当な、そして事実不可欠な区別である。しかしながらそれは、三一論の区別にとつて代わろうとするならば、不当でゆがんだものとなる。隠れた神と啓示された神の区別は、神の到来を「どこから」と「どこへ」の間の運動として保つ必然的相違である。他方、父なる神、子なる神、聖霊なる神の間の三一的区別は、その中に神の存在がある到来の「どこから」と「どこへ」が神ご自身に他ならないということに対する批判的表現である。それは、積極的に表現すると、神ご自身が起源であり、また目標であることを意味する。隠れた

神と啓示された神の区別が、最終的に次のことを意味するとすれば、つまり、われわれは、神が見捨てられた状態 (Gottverlassenheit) においても、神に関わっていること、不十分な神認識の現実も神の現実のひとつのあり方であり、神の律法と裁きの現実であること、したがって現実に「神ご自身を除いて、誰も神に逆らえないこと」を意味するとすれば、三一論の教理はその諸々の区別（これらは、たしかにそれ自体として常に諸関係である）により次のことを意味する。つまり、ご自身をわれわれに啓示する神は現実に《神ご自身》であること、したがって神は他のいかなる「神」によつても相対化されえないこと、神はもはやその啓示を疑問に付さないこと、そして神が隠れていることは、神の啓示のひとつの規定であること、要するに、神と神の区別は、決して神における矛盾として理解しえないことを意味する。ルター派の教義学が、啓示された神と隠れた神の区別を明確に三一の神の自己区別に基づいて判断しないかぎり、ルター派の教義学には、神におけるこのような矛盾（危険）が生ずる恐れがある。神はご自身と矛盾しない。神はご自身に対応する。それゆえわれわれは三一論を必要とする、しかも全面的に。

伝統的三一論に弱点があることはもちろん否定できない。その弱点の本質は、隠れた神と啓示された神の区別によつてもたらされた弁証法が、奇妙にも依然として三一論に妥当しないことにあ

る。それは次のことを意味する。つまり、一方で、律法と福音の緊張関係は神ご自身の言葉にとって無意味なままであること、他方で、三一論は、その中で神が人間の神となろうとし、また事実人間の神である歴史の危険な抽象化に陥ることである。その危険は、内在的三一性と経綸的三一性の間の伝統的区別によって引き起こされる。内在的三一論は神ご自身を、人間に対する神の関係を度外視して理解する。これと対照的に経綸的三一論は神の存在を、人間と人間の世界に対する神の関係の中で捉えている。したがって三一論の内部における区別は、《テオロギア》と《オイコノミア》という古い区別に対応している。しかしそれは、経綸的三一論が人間と共なる神の歴史を考え、内在的三一論が《その》要約的概念であるときにのみ、妥当性をもつ。ここでは、三一論の伝統的形態に対する慎重な訂正が不可欠である。この諸々の訂正は、律法と福音の弁証法を「神ご自身」という視点から考慮しなければならない。

人間と共なる神の歴史を熟慮する経綸的三一論においては、啓示された神と隠れた神の区別の中で、律法と福音の弁証法が貫徹されている。しかしこの弁証法は、もしも神の言葉のこの方法が神ご自身に基礎づけられるならば、またもしも神の言葉が現実的に神の語るペルソナであるならば、内在的三一論にとっても同様に実りのあるものとされるにちがいない。なぜなら、神自身がご自

身について語るように、神ご自身について語られなければならないからである——福音と律法を通して (Elkt)。経綸的三一論が人間と共なる神の《歴史》について語るとすれば、内在的三一論は神の《歴史性》について語らなければならない。神の歴史は、人間への神の到来である。神の歴史性は、到来における神の存在である。われわれは、人間と共なる神の歴史を、その中で神が神である出来事として真剣に受けとめようとするのであれば、この神の歴史性を熟考しなければならない。その際、神の歴史性を告白する「内在的」三一論は、神が《われわれの》神であることをもちろんたしかに真剣に受けとめなければならない。三一論が神の神性を保持し、しかも神をたしかにその自己存在において——「いわば、あらかじめ」(バルト)——《われわれの》神とする(そして、決して他者の神ではない!)とき、その三一論は律法と福音の区別を神の存在の統一性へと引き入れ、それを非常に真剣に受けとめている。神の存在の統一性における律法と福音の区別を真剣に受けとめることにより、三一論はそれ自身の必然性を証明する。

三

自らの言明の必然性と可能性のためにもつぱら聖書を引き合いに出す神学は、もちろん、聖書がどの程度神の三一性の教理を根

扱げることができるとかを、自ら問わなければならないであろう。アウクスブルク信仰告白の中で定式化されている宗教改革の神学は、それが第一項においてニケア・コンスタンチノープル信条に遡って、三一論を強調したとき、たちまちこの問いに直面した。この第一項では次のように主張されていた。つまり、「ニケア公会議の決議に一致して、唯一の神的存在が存在すること、それは神と呼ばれ、本当に神であること、そしてこの唯一の神的存在には三つの位格があることが、満場一致で教えられ、保持される」⁷⁾べきである。このような主張がなされると、ローマ・カトリック側は直ちに論駁し、「聖書のみという宗教改革の根本命題は、三一性という聖書に異質な信仰モデルを認める」のかどうか、と問いかけた。メランヒトンは、これについてたしかに第一項に関する弁証の中で、「この条項は聖書の中に確実に堅固な証言をもっている」ことを強調したが、聖書のあの諸々の証言を挙げることはなかった。「この前奏のうちに、ルター派の教義学における三一論の内的弱点が暗示されている」⁸⁾。後になって初めて、証拠となる聖句が詳細に紹介された。その場合にも、一方において単純な聖書用語法と名称の間に見られる明らかな対立、他方において教会の教理の概念上の注目すべき微妙な区別は、もちろん依然として手つかずのままである。一般に、この微妙な区別は諸々の異端に反対し、防御するための教理としての教会の三一論の機

能によって説明されてきた。しかしながら非聖書的な諸概念のうちに表現されている事柄は、聖書それ自体に基礎づけられており、また初めから教会においても信じられてきた、とされた。「それは、ニケア公会議によって考案された、何か新しいものではない(三一の教義はニケア公会議とコンスタンチノープル公会議において初めて考案されたというのは、冒瀆的主張である)。それ以前に教会は、ひとりの神がおられることを敬虔に信じてきた。しかしわれわれは、それがまさに初めから教会の最も古く、常に調和した証言であることを厳かに宣言する」⁹⁾。

宗教改革的、古プロテスタントの神学において、三一論は、もっぱらその形式にしたがって教会の教理的発展の産物として理解された。内容から見ても、それは聖書のうちに基礎づけられているとみなされたが、後になればなるほど、そしてますます、三一論の聖書にふさわしい基礎づけも試みられた。次の事実はこのことと関連している。つまり、三一論の基礎づけにとつて初期の(例えばメランヒトンの場合)なお重要であったいわゆる三一論の痕跡——したがって、三一的に秩序づけられるとされ、そしてそれゆえに神の三一性を指示する創造の諸々の構造——は、ますますされ援用されなくなった¹⁰⁾。他方、同じくメランヒトンによつて——三一の教義の必然性のための基礎づけとして——提示された命題はますます受け入れられて行った。つまりそれは、「神は、

「ご自身を啓示された方として理解されなければならない」という命題である。

四

三一論の一定の痕跡が存在するという古くからの主張は、もちろん、簡単に飛び越しえない第一級の教義学的問題に直面する。なぜならその主張において問題になっているのは、明確に信仰の神秘と呼ばれ、また神のあらゆる自然的知識から厳密に区別される啓示の認識を、明らかに自然的な諸現象と対比しつつ、比喩的に叙述する試みだからである。三組でありつつ一つである世界の諸現象は、その三二的存在配置の点で、存在するものにおける三一の神の痕跡——それは、神の三二性を推測することを許すか(極めてまれであるが)、あるいは世界の存在において、前提された神の三二性を明らかにすることを可能にする——であると理解された。古代教会とスコラにおいてしばしば、しかし宗教改革者たちと近代神学においてもまさに少なからずみられる例は大変興味深い¹²が、それと共に提起される根本的な教義学的問題はこの上なく興ざめである。すなわちそれは、そのような仕方では説明される信仰の秘密は本当に信仰の秘密なのかという問題である。カール・バルトは次のように主張しているが、それは正しい。「あの三一論の痕跡の存在と認識可能性の主張」により「……

《三一論》の根底についての問いだけでなく、《啓示一般》についての問い¹³に対し」、決定的疑問が投げかけられている。しかしながら、三一論の痕跡が存在するとの主張には、真理契機が潜んでいる。

根本的な異論にもかかわらず、真理の断片として書きとめらるべき、三一論の痕跡の主張の相対的権利を、バルトは次の点に見ている。つまり、われわれは神について《語ら》なければならぬこと、啓示はこの世の言語で表現されなければならず、またたしかに表現されていることである。しかし神についてのこの人間的発言は具体的説明ではありえず、もちろん啓示の解釈でありうるだけであり、またそうでなければならぬ。しかしバルトの命題に対し、概念的異論が生ずることは避けがたい。啓示は、解釈を通して初めて世俗的言語を獲得しうるわけではない。啓示はそれ自体としてみずからのもとに世俗的言語をもっている——さもなければそれは何も啓示できないであろう。したがって啓示の概念においてすでに世界が共に把握されていなければならぬ。言語が人間の歴史性の総括であるかぎり、啓示の概念と共にすでに人間の歴史も語られていなければならない。人間の歴史は啓示の主体として考えられてはならず、啓示は歴史の述語として考えられてはならないというバルトの関心事は、決してこの啓示概念と共に放棄されてはならない。啓示の概念においていつもす

でに共に把握されている、世俗的言語をもった人間の歴史は、たしかに、いずれにせよ啓示の出来事によって《規定された》、そしてそのかぎりで、事実、(みずからではなく)¹⁴《特別な》人間の歴史である。ここで強調しておきたいのは、人間の歴史がみずからそうなのではないということである。人間の歴史は、それ自身の歴史性のうちに根拠づけられていない生成の力によってそうなるのである。《このような》歴史は、その中で遂行される啓示の力によって、自らを啓示する神について語る。しかしながらこの歴史について、それは三一の神の痕跡である、つまり三一論の痕跡であるということも語られなければならない。

人間イエスと十字架における彼の死は、もしもこの人間の生と死において神ご自身がこの世へと来たのでなければ、結局、神への信仰と全く関係がないであろう。しかし反対に、人間イエスと彼の歴史がなければ、そもそもキリスト教信仰は存在しないであろう。キリスト教信仰は、神がこの人間の生と死においてこの世に来たことを見ることにより、歴史的にも、また体系的にも、立ちも倒れもする。それゆえまさに、神が人間イエスの存在においてこの世に来たことが、キリスト教信仰の公理である。この主張はもちろん復活の信仰告白である。それは、この人間の生の《終り》と彼の臨在の新たな様式を前提としている。イエスの直接的存在の終り、彼の死と、彼が取り去られること、これらにより初

めて彼の存在を神の到来として理解することが可能になる。この取り去りがなければ、啓示は存在しない——前述のとおり、もしも啓示とは、不在の方が不在の方として居合わせるようになることであるとすれば¹⁵。不在者としての神がますます現臨するようになること、これがこの世における啓示の根本構造である。それゆえ信仰は、たしかに人間学的に啓示の出来事に相応している。信仰においてのみ、不在のイエス・キリストが不在の方として居合わせるがゆえに、神は人間イエスの存在においてこの世に来たということだけが、事実、信じられる。もちろんそのとき信仰は、イエスの人間存在における神の到来の痕跡をも知覚する¹⁶。信仰は人間イエスを三位一体の痕跡として理解する¹⁷。

この意味で、しかしながら専ら、そして《人間イエスだけ》が三位一体の痕跡として主張されうる。この人間の人間存在がなければ、彼の生の歴史と受難の歴史がなければ、三一の神についての発言は、せいぜい神秘的論理、無用な、そして自らのうちに根拠をもたない思弁にすぎないであろう。ところが同時に重要なのは、これと反対のことである。すなわち、そもそも神の啓示について語ることができるとすれば、たしかに人間イエスは《三位一体の痕跡》として主張されなければならない。神の子《として》のイエスに対する信仰も、愛で《ある》神に対する信仰も、これとちがった仕方では根拠づけることはできない。高擧のキリストと

地上のイエスの同一性を宣言し、そして物語る新約聖書のケリユ
グマは、もしもそれがその歴史的起源の場を越えて、神話論的な
神々の物語と混同されることから守られるべきであるとすれば、
三一の神の概念を要請する。もしも、父なる神、子なる神、聖霊
という聖書の発言が恣意的なもののようにみえるべきではないと
すれば、そして神についてのこのような発言を必然的に含む義認
の教理も全く根拠のないもののように見えるべきではないとすれ
ば、地上のイエスの生の歴史と受難の歴史を問う問いは、十字架
にかかり復活したキリストをこの世の主として告白する告知から
遡って問われるときのみ、神学的に意味のあるものとなり、し
たがって人間イエスは三位一体の痕跡として洞察されなければな
らない。キリストとしてのイエスに関する新約聖書の伝承の首尾
一貫した解釈は、必然的に三一の神の認識に行き着く。この認識
は次のケースのうちいずれに含まれている。つまりそれは、一方
において、「父としての神の叙述の中で」主張されている地上の
イエスの「救いの約束の絶対性」¹⁸と、他方において、十字架につ
けられたイエスと神の同一化が一緒に考えられ、しかも両者があ
の終末論的出来事として理解される場合である——聖書の諸々
の約束はこの終末論的出来事の中で成就されるのであり、旧約聖
書の《自ら語る》神はその中で《ご自身を規定した》のである。
ひとは、《聖書の約束の歴史の事実》をまさに証言（あるいは全

く単なる文書）としてだけでなく、《神概念に属する現象として》
理解しなければならぬだろう¹⁹——もしもひとが、神ご自身は
イエスにおいてどのような仕方でもこの世にいられたのかを理解し
ようと望み、しかしまさにそれゆえに《父なる神》と《子なる神》
は区別されなければならないことを理解しようと望むのであれ
ば。この区別が成功するのは、約束の歴史の事実を、《自分自身
から》だけでなく、同時に《終末論的な目的をもって語られた》
神の表現として理解するときだけである。神と神の矛盾のない区
別は、聖霊としての神の出来事を含んでいる。

父なる神、子なる神、そして聖霊なる神に関する聖書の言明を
単純に蒐集し、この資料から三一論の必然性を演繹するだけでは
十分ではない。「聖書の資料」はそれ自体三一論の可能性を提示
しているにすぎなく、決してその必然性を提示していない。最近
よく引用されるベルンハルト・シュテフェンの命題はこう語って
いる。「新約聖書のわずかな三一論的定式ではなく、十字架の……
一貫した証言が、三一の神へのキリスト教信仰のための聖書の根
拠であり、また三一性のための最も簡潔な表現は神の十字架の行
為である」²¹。

五

われわれの諸研究がこれまで何度も指摘したのは、神の存在は

三一の神の存在として理解されることを要求するということがあった。一方において、神と神の区別の必然性と、他方で、神によって、そのようにして区別された神の存在様式の関係性を主張する必然性が、非常に多種多様な視点から、理解できるようにになった。しかしながら主要な動機は、常に、人間イエスと神との同一化に対する信仰であった。神の思考可能性と神の語りうる可能性に関する形式的諸考察も、すでにこの内容的洞察に導かれていた。まずさらに説明されるべき内容の恒常的解釈学的先取りは、神の死についての曖昧な発言のキリスト論的起源の先行的説明によって、外見上、識別できるようになった。今やわれわれは、これまでの諸研究が何によって内容的にすでに完全に規定されていたのかを明確に説明しなければならない。もしも最後に行われた熟考の中で、十字架につけられた人間ナザレのイエスは三一性の痕跡として理解されるという《こと》が表現されたとすれば、今や、彼の歴史は《どのような点で》、イエスの人間存在はどのような点で、三一の神への信仰の基礎づけへと導く痕跡であるのかが説明されなければならない。²²⁾

イエスの生涯と受難物語はどの点で、三一の神への信仰の基礎づけに通ずる痕跡なのか。この問いに対しわれわれは、積義的要旨を再述することにより一番よく答えることができる。われわれは、より最近の積義的認識に基づき、イエスの人間存在について、

教義学的に語られうることを思い起こす。そのさい教義学的言明は、次のような仕方でのみ初めて歴史学的言明から区別される。つまりその教義学的言明が、イエスの自己理解に特徴的な比類のない《神との関係》を、地上のイエスの自己評価に関する歴史学的研究報告の範疇としてだけでなく、《神とイエスの関係》の客観的表現として真剣に受けとめるときである。歴史学的分析それ自体は、ひとりの神の実存についての問いを提起することも、また決定することもできない。それは、《神との》比類のない《関係》が属している、明らかに可能であった人間の自己理解に関する報告へと導くだけである。他方、教義学的言明においては、この関係は、イエスと神の同一性に対する信仰に基づき、遡って《イエスに対する神の関係》へと関連づけられる。したがって《神》が歴史学的研究報告の言葉であるだけでなく、全く規定された出来事を通して独特な現実を指示する言葉であるかぎり、復活のケリユグマは依然として、その中でイエスの人間存在が問われる神学的地平である。積義的問題設定の際に、信仰のこの神学的省察的前提は、たしかに歴史学的分析に何の影響も及ぼさないが、歴史学的分析にとつて必然的に何もない空間を表示する《神》という言葉を、神の実存を通して正当化された言葉として受け入れる——その際、この神の実存は、神の本質の啓示を通してのみ、したがって神の本質との直接的同一性においてのみ経験される。

今やわれわれはまず、ケリユグマ的キリスト論的に刻印された新約聖書の伝承においてもなお認識されるイエスの人間存在の根本的特徴を表現したいと思う。²³ その目的は、姿を現したこの認識を、神の存在に関する言明としてのあのケリユグマ的キリスト論的伝承の復活に関わる根本的認識の地平において、方法論的に要請される即時性 (Unverzüglichkeit) と同一化することにある。

神の支配のこの上なく独自の彼の告知は、イエスの人間存在の根本的特徴として挙げられなければならないであろう。なぜなら到来しつつある神の支配は、その終末論的将来が、イエスご自身的人格における現在と結びついているように思われたという仕方
で、イエスによって告知されたからである。神の支配は今や到来しつつあるものとして彼によって告知され、そして彼の現在の時は、この予告を通して、神ご自身によって開始を告げられた決断の時として要求された。マルコ一・一五は、イエスが語らねばならなかったことを内容的に適切に要約している。すなわち、神の支配がいま到来しているかぎりにおいて、決定的な時がそこにきている。神の支配のこの告知は、彼の言葉を影響力に満ちた行為—言葉のように思わせる (マルコ一・二二と平行箇所、一・二七 a と平行箇所、二・一〇と平行箇所) 彼の言葉の権威だけでなく、彼の行動の全権 (マルコ一・二七 b、三四と平行箇所、二・一六以下と平行箇所、ルカ九・四一—四三、一一・二〇—二二と平行箇所、

その他) を規定していた。そして彼の言葉を通して、また彼の行動を通して、彼自らが、それが彼の運命となったような仕方での物語に参与した。なぜならイエスは、彼の要求に基づいて彼の暴力的死を考慮しなければならなかったし、また考慮したと推測されるからである。²⁴ したがってひとはこう言うことができるであろう。つまり、イエスの人間存在全体は、神の支配の彼告知によつて無制約的に刻印されていた、そしてその結果、彼の人間存在はまさにそれによつて規定されていた、と。彼の人間としての生は、その時がすでに到来していると彼が宣言した神の支配の言葉の行為にのうちに存在であった。²⁵ 彼は、神の支配の到来を通して徹頭徹尾要求され、まさにそれゆえに比較しがたい要求を掲げた告知者であった。

イエスの人間存在のこの根本的特徴は、今やもちろん直ちにより具体的に説明されなければならない。たった今説明されたことから、例えばイエスの告知がどの点で喜びの使信として作用するのかが、そしてそれゆえに特に彼自身に敵対関係と危害をもたらすことができたのかということとは、たしかにまだ決して明らかになっていない。もしも、「貧しい人びとは幸いである。神の支配はあなたがたのものである」と言われているように、神の支配の告知がイエスによつて、救いと幸せを告げる慰めの言葉として実践されたことを理解したいと思うならば、この神の支配の告知は、神

との質的に新しい交わりの開始として理解されなければならない。神とのこの救いの交わりの中で、それが約束されたひとつは、彼らの幸せに到達するとされている。つまり「今飢えている人びとは、幸いである。あなたがたは満たされる。今泣いている人びとは、幸いである。あなたがたは笑うようになる」(ルカ六・二一)。

この重要な事態はわれわれに、イエスが、神の支配の時がすでに来ていると宣言したとき、彼が告知したことより正確な理解を開示する。神の支配とは、神ご自身のための表現である。もつと正確に言うると、この世の地平において活動し、しかもこの世を根底から変革する神の存在のための表現である。神の支配は、それによって神がこの世に対してご自身を貫徹する神の尊厳の行為である。その際、すべては今やもちろん、これが起こることにかかっている。それゆえ、イエスの告知の独自性が、彼は神の支配を《今》到来しつつあるものとして告知したという具合にのみ規定されるならば、それは不十分である。これは《どのよう》におこなうのか、また、決断の時にふさわしいとされたイエスの現臨は、それによってどのような種類の時として開示されるのか、これを明らかにすることが少なからず重要である。悲しむ時があり、喜ぶ時があり、断食する時があり、祝う時があり、……。イエスの聴衆は、彼に向かって神の支配の時がすでに来たものとして告知

されるとき、何に向かって決断することができなのか、また何に向かってそうすべきなのか。われわれはこのような諸々の問いに答えるために、イエスの告知と、それを注釈している彼の行動に遡って考えたいと思う。

そしてここで今内容的に実証されているのは、われわれがすでにイエスの譬え話の形式的解釈的特質として認識したこと、つまり、イエスの告知とイエスの行動は際立った社会的構造をもつことである。彼は個人を取るに足らぬものと考えたり、ある集団のために端的に無視したりすることがなかった！ 反対に、神の支配の彼の告知は、さらに「著しく個人化する傾向」⁽²⁷⁾が証明されるような仕方、各個人を直接神に直面させた⁽²⁸⁾。神の支配が、それによって神がこの世に対してご自身を次のような具合に貫徹する神の尊厳の行為であるとすれば、どのようにしてこれと違うことがありえようか。つまりそこでは、いかなるこの世の制度も、いかなるこの世の絆ないし交わりも、そして父も母も(マルコ一〇・二九以下)、神と個人としての私(Ich)の間に決して入り込むことができず、各人は直接彼自身として語りかけられる！ イエスによって語りかけられた各人に、神の支配の告知者をまさに全くの個人として出現させる、彼自身を際立たせるあの個人としての現存在からの反射光——それとも、影というべきだろうか？——がふりかかる。しかしながら彼は、アプリアに確定

した「人間の魂の無限の価値」に基づいて今やまさにそうなのでなく、あるいは、「地上の子らの最高の幸せは……人格性である」⁽²⁹⁾という真理に基づいてそうなのでもない。むしろイエスは、まさにご自身がその中にいる神との《関係》に基づいて、彼自身としてそのようなことを要求された。イエスを比類のない方法で個人となし、その個人としての現存在において代替不可能な特別な人格となし、特定の点ですべての人間の中で最も孤独な存在となしたのは、神との《交わり》である。そして彼の告知にある「著しく個人化する傾向」を与えるのも、彼を通して開示された神との新しい《交わり》⁽³⁰⁾である。聴衆は神との新しい交わりへと語りかけられ、彼自身の新しい理解、新しい自己理解を獲得する。しかし今や、この新しい自己理解に属するのは、神との交わりだけでなく、わたしを必要とする隣人に、またわたしが必要とする隣人に解消しがたく差し向けられていることである。わたしのためにそこにいる他者は、そしてわたしが彼のためにそこにいることを期待することができる他者は、わたしが新しい神の交わりを発見すると同時に、わたしの隣人として、つまり同じ神の交わりに属する隣人として発見される。イエスの告知が開示したこの新しい自己理解の中で、彼によって語りかけられた者はすでに隣人との関係を見いだしている。このように、神との交わりと、他者との交わりへと規定された存在として、彼はまず第一に個人

的自己となる。

この《社会的構造》を越えて、神の支配のイエスの告知は、もっと正確に言うと、それが《完全に規定された》交わりを開示することによって特徴づけられている。われわれはまず、イエスによって開示された交わりの特異性をパラドックス（逆説）として特徴づけるべきである。われわれはそれを徹頭徹尾自明ではない自明性として特徴づける。逆説的なものは、そのようなものがあるということについて思い違いすることを許さない。真の挨拶はすべてこのパラドックスの諸条件を満たす。どのような点でそれはイエスの告知の特徴であるのか、それは簡単に明らかになる。盗賊たちに身ぐるみはがれた人を助けることが、本当に全く自明でないことは、傍らを通りすぎた祭司とレビ人の行動だけでなく、助けることをしなかったという事実に関する今日の法律に規定されている処罰によっても明らかにされる。例話（ルカ一〇・二三〇以下）の感動を呼び起こす要点は、それにもかかわらずそれはこの世で最も自明なことであることを示している。したがってここでは、自明なことが、それがまずその自明な証明を獲得するという仕方
で伝えられる。そしてこれがイエスの告知一般にとつて、そして少なからず彼の行動にとつても特徴的なことである。天においては、悔い改めを必要としない九十九人の正しい人よりも、悔い改めるひとりの罪人の上により多くの喜びがある（ルカ一五・七、九）

ということとは、本当に決して自明なことではない。ところが、失われ、そして再び見いだされた羊に対する喜びの譬え話（ルカ一五・一一―一六）において、あるいは、失われ、そして再び見いだされた銀貨（ルカ一五・八以下）の譬え話において、それはただちに明らかに《なる》。これらの譬え話が、ファリサイ派の人びとと律法学者たちの妨害が引き起こしたイエスの行動の弁明のための論証として伝承されていることは、偶然でない——ファリサイ派の人びとや律法学者たちは、「この人は罪人たちを迎えて、食事まで一緒にしている」（ルカ一五・二）と不平を言った。したがってイエスの行動もまずその自明性において明らかにならなければならなかった。すなわちそれは、支配的な自明性に《対する》《新しい》自明性として貫徹されなければならなかった。このことが起こるとき、その中で全く決して自明でないことが、すべての最も自明なものと逆説的にひとつになるあの態度が生ずる、つまり喜びが生ずる。なぜなら喜びにおいて、あの出来事は、その中で《自明なことが驚きとして》起こるその人間的表現を見いだすからである。その際、喜びが共同体的現象であることに留意しなければならぬ。神の喜びについて語るイエスがまさにその告知により喜びを引き起こしたことは、偶然ではない。彼の言葉と行動によって語りかけられる者は、イエスがこの世の失われた者と共に席に着いたのと全く同様に、神がこの世に対し自らを貫

くことを経験するにちがいない⁽³¹⁾。その中で神がこの世に対して自らを貫く神の尊嚴の行為は、喜びを与える出来事として明らかになり、まさにそれゆえに、諸々の支配的な自明性の主張者たちに対しては憤激を引き起こす。この世に対して自らを貫徹する神の告知と非常によく結びついている恐怖は、神の支配が当然もたらす喜びを拒絶する人びとの恐怖として現れる。それは、次のような喜びを拒絶する《律法の》恐怖である——それは、イエスが、「その律法に基づきこの世から排除された人びと」と共存し、まさにそれによって神の人間的な譬えであることを要求することを嬉しく思う喜びである。イエスは、律法の支配的な自明性に対し神との新しい交わりを対置した。この対比は、あの新しい交わりの開示に、何よりもまず明らかになり、したがって喜びを呼び起こす新しい自明性の性格を与えた。われわれは、それを《和解の自明性》と名づけることにより、それにふさわしい概念をもつことになる。

和解は、それが起こらないかぎり、決して自明でなく、またそれが現実に起こるとき、直ちに新しい、そして常に新しい、もはや古くなることのない自明性の性格を獲得する。いくつかの顕現伝承では、復活者が、和解の交わりに招かれた者に終末論的平和の挨拶をしており（ルカ二四・三六、ヨハネ二〇・一九、二一）、和解の自明性は、この終末論的平和の挨拶の中に、そのおそらく最

も印象的な印を見いだした。この平和の挨拶はイエスの地上での態度を反映している。しかしながら次の場合にも、このように言うことができる。つまりひとが、批判的視点から、真正なイエス―伝承の歴史的最小限のものに自らを限定し、「主の祈りの中で要約されたように、イエスが神を父と呼んだことからだけ出発するとき、またひとが、失われた息子（ルカ一五・一一以下）、ブドウ園の労働者たち（マタイ二〇・一以下）、善いサマリア人（ルカ一〇・三〇以下）、ファリサイ人と徴税人（ルカ一八・一〇以下）、あるいは仲間を赦さない家来（マタイ一八・二三以下）という際立った彼の譬えにおいて、この神の告知が新しい独自の表現を獲得しているのを見ると、さらにこの新しい告知には、次のような途方もない大胆な行為が伴ったことを見るときである——それは、自らの全権をもって罪の許しを与え（マルコ二・五、ルカ一八・一〇以下）、終末時の食卓の交わりを先取りして、罪人たちと一緒に食事するという象徴的行動においてこのような許し……を具体化し、病人の癒しを、したがって祭儀的に有効とみなされないことを安息日の戒めよりも重視し、そしてそもそも失われ、不法とみなされた者たちとの直接的出会いのために祭儀的律法を破り（マルコ二・二一以下、三・二以下、七・一四以下）、さらに律法のファリサイ的解釈と共に律法の本文を問い直し、敵への愛を神の根源的意志として宣言する（マタイ五・四三以下）ということ

の上なく大胆な行為である。ここから生ずるのは、『あらゆる図式を粉碎する』（E・シュヴァイツァー）神の支配の告知者という像である。したがって彼は、諸々の支配的な自明性に『反対し』、徹底的に「彼自身を通して神によって人間に開示されたメシア的和解の顕現」として特徴づけられる愛の新しい自明性を与えている。³³

イエスを通して開示された神との新しい交わりを完全に理解するために、今やさらに、すでに言及された次の事実、つまり彼自身の人格において、世界時間の現在と到来しつつある神の支配の将来が結びついていたという事実が特に評価されなければならぬ。したがってわれわれはさらに決定的な一步を踏み出し、そして次のことを熟慮しなければならない。つまり、イエス自身は到来しつつある神の支配を告知しただけでなく、その告知者として、それによって神がこの世に対しご自身を貫徹する尊厳の行為を彼の人格において遂行した。そしてそのかぎり、イエスは、神との新しい交わりの一員であるだけでなく、この交わりを遂行する人格である。彼の人格において、またそれを通して、神との新しい交わりが遂行され、和解の新しい自明性が出来事となる。しかしこれは、彼の人格において、諸々の支配的自明性との対立にも決着がつくことを意味する。われわれが神の支配についての言葉の行為のうちにある存在として指摘したイエスの人間存在の根本

的特徴は、この対立が彼の構成的契機として主張されるときに初めて正しく理解される。したがってわれわれは《イエスという人間の存在において》和解の新しい自明性と、それと共に与えられた、諸々の支配的自明性に対する対立を知覚しなければならぬであろう。

われわれはこの目的のために、イエス自身の理解によるとそこにおいて彼と神との比類のない関係が現れている、イエスの比類のない神関係から出発するのが一番良いであろう。ひとはまさに、イエスの自己理解としたがって彼の人格存在は、根本的に、彼と神の先行する関係に基づく、神との関係《として》遂行される、とすることができよう。ひとは以前にこれを、メシアの自己意識という不幸なカテゴリーで表現しようとした。しかしながらこのカテゴリーは不適切である。なぜならそれは、人間学的に余りに多くのことを語り過ぎ、また神学的にはんのわずかしか語らないからである。イエスが比類のない仕方³⁴で神に属し、それゆえ「王的人間」として理解されようということは、人間学的漸層法のカテゴリーでは、適切に把握されない。イエスはまさに珍しい人間であったのであり、人間存在を凌駕する、「神的なもの」にできるだけ近づく人間でも、あるいは決して「神的人間」でもない。彼によって告知された神の支配は「見える形で来ることはなく」、したがって「ここに、そこにある」(ルカ一七・二〇

以下)という具合に指差することができないように、彼の比類のない神関係は、ほかならぬ際立った人間的人間存在において表明される。「狐には穴があり、空の鳥には巢がある」(ルカ九・五八、平行箇所)のとは異なり、彼には「枕する所もない」。そして神との新しい交わりを始めるようにとの要求は、彼は大食漢で大酒飲みだ(マタイ一・一九)という非難が浴びせられた行為とどのように調和するのだろうか。それは、彼の神学的に非常に要求の多い告知と、彼の徹底的にこの世的な実存様式の中のグロテスクに感じさせる対比であった——これにより、彼の家族の判断では、気が狂ったように思われ(マルコ三・二二)、彼を快く思わない律法学者の判断では、悪霊と結託しているように思われた(マルコ三・二二)。たしかに彼の故郷では、彼は彼の親戚と彼の家族に全く軽んじられた(マルコ六・四)。ひとは、マルコ福音書のこのような記事において、イエスの地上の現存在を特徴づけている緊張関係の歴史的記憶と深く関わっていると考えられる。自分に腹を立てない者に救いを語る(マタイ一・一六)この人物の特異性は、したがって一方で、神を念頭においた最高の要求と、他方で、自分自身に対する明白な謙遜(Anspruchlosigkeit)が同時にみられることである。両者のうちのいずれもそれ自体として取り上げられるならば、——あるいは補足的に見えるものによって補われるならば、すなわち、雲に乗ってくる人の子の出現による要

求、あるいはつましく生きる大工の息子としての、彼の諸関係に一致する生における謙遜さによって補われるならば——それは適切であつただろう。しかし彼は、神の指により悪魔を追い払いつつ、彼自身がその到来を引き起こしたかのように見えた神の支配について（ルカー一・二〇）、「からし種」の譬えを話すことができただけである——それは、後に、「空の鳥が来て枝に巣を作るほど大きな木になる」にもかかわらず、どんな種よりも小さい種の譬である（マタイ一三・三一以下）。提示された要求を正当化する諸々の行為を見たいと願う者は、その代わりに、自ら成長する種の譬え、つまりその成長のために人はまさに自ら全く何も為しえない種の譬を聞く（マルコ四・二六—二九）。

しかしながらまさにこの平静さ（Gelassenheit）はイエスの高次の要求に一番ふさわしいものである。それは、イエスが、神の接近によって規定されていることをどれほど強く知っていたのかを表現している。この人間の自己関係の本質は基本的に、神を、彼の生涯のすべての行為において、ご自身を貫徹する神とすることにあつた。イエスは、彼が自分自身に近くあるよりも、神がさらに自分の近くに來られることを《受け入れた》。その中で彼は人格であつた、彼は自分自身であつた。したがつて「わたしが自分にとって親しいよりも」神は「もっとわたしにとって親しい」ということだけが彼の自己存在に属してはいたのではない。このこ

とにより彼はまだ他の人々から区別されないのであろう。しかしイエスの自己関係の特徴づけたのは、自らの人間存在の遂行において、「神は、わたしが自分にとって親しいよりも、もっとわたしにとって親しい」ということに対応するこの神的態度に対し、比類のない仕方でも《開かれていること》である。彼は、無条件に神に信頼していたので、彼に向けられた神の現存在なしに本来の間であることができなかつた。まさに神への彼の無条件の信頼のゆえに、彼は、根本的な意味で自分自身に対しては控えめで、他者に対しては全体的であることができた。たしかに神についての全く新しい、しかしまさしく大きな自明性をもって、イエスを他者のためにそこに存在させたのは、神の無比の近さに対する開放性であつた。彼の人間存在の本質は、《自分自身のために》は無であらうと欲する自由にあつた。これは王的自由である！したがつて、道徳的努力の正反対である！神と隣人を愛することは、この人間にとって極めて自明なことであり、したがつて彼は、《自分自身のように》隣人を愛する代わりに、まさに、彼が神と隣人を愛するかぎりにおいてのみ、自分自身を愛した。ここでは無私性と自己関係性の平衡は問題になりえない。むしろこの人間の《存在》は、あらゆる自己関係性を凌駕する無私性の《出来事》であつた。そのかぎりでは、それは、自己保持を目的とした人間存在ではなく、各生活行為において自らの生を《投入する》人間存在であつ

た。そのようなものとしてそれは、神に対応する人間の存在であり、愛である神の人間の比喩であった。

これにより、人間イエス自身は、神との新しい交わりの人間的遂行として認識される。イエスが、彼によって語りかけられた人間に開示したものは、彼自身において遂行された。そしてまさにこれにより、彼は、その代表が律法である諸々の支配的自明性と最も鋭く対立する立場に身を置いた。ユダヤ教の信仰によると、律法のみが神との交わりを与えた。ところが、律法の必然性の本質はまさに、律法によって命じられたことが、律法は自明であるべきであるにもかかわらず、まさにわざわざ命じられなければならないことにある。⁽⁴⁵⁾したがって律法は、人間の努力と人間の行為が対応する強制の自明性の代表である。律法も愛することを命ずる。しかも神と隣人を愛することは、律法の要求の頂点である(マルコ一・二・二九以下)。しかしまさにこの要求は《諸々の努力》によつてのみ正しく評価される。それゆえパウロは律法を業の律法と呼んでいる(ローマ三・二七)——この点に関するパウロの詳論は、復活以前の状況にとつても重要である。諸業績は律法に対応し、その結果、《律法の業(エルガ・ノム)》は範疇的地位をもつ固定した術語的名称となつている(ローマ三・二〇——二八、九・三二、ガラ二・二六、その他)。業の努力を通してひとは、神と世界の前で正しくあろうと努める。彼は、為されるべきこと

を為すことにより、為されることよりも自分自身に関心をもつ。パウロはこれをこう呼んでいる。つまり自分自身の義を確立しようとしている(ローマ一〇・三、フィリピ三・九)と。律法はこのことを強制する。そして律法はこれを強制することにより、人間に律法の《もとで》(ローマ六・一四)行為者となることを強制する。律法の《もとに》ある人間は、自分自身からではなく、たしかに自分自身に対する関心を全くもたずにはなく、為すべきことを為す人間である。彼は、自分自身に縛りつけられた人間、そしてそのような者として不自由な人間である。自分自身に対する彼の——究極的には無限の——関心の中で、彼は、パウロも述べているように、罪のもとにいる(ローマ三・九)。なぜなら罪は、人間が自らその身をその中に置く、自分自身に対する強制に他ならないからである。

しかしイエスにとつて今やまさに特徴的なのは、彼が神の全権をもつて罪を《赦し》、そのようにして自分自身に対する人間的強制を打ち破っていることである。彼は、罪人を憐れむことにより、罪と闘う。彼は、罪人——彼らは、自分自身を自分自身に縛りつける人間であるがゆえに、自分自身に縛られている——の悲惨を《嘆き悲しむ》ことにより、罪の力を《打ち破る》。しかし彼は、憐れむ者として、自ら強制なしに行為する者であり、彼は、自分から、そして自分自身に対する関心をもたず、為す

べきことを為す。それゆえイエスは、事実、彼自身の振る舞いを、全く明らかに、努力として理解してはなく、業としても理解してはなかった。その特徴を表しているのが、憐れみ深いサマリア人の譬え（ルカ一〇・二五—三七）である。この譬えが、律法の典型としての愛の二重の戒めと関連づけられていることは、偶然ではない。同じ状況に直面しながら、サマリア人を祭司とレビ人から区別するものは、助ける努力をいとう祭司とレビ人からではなく、専らサマリア人の振る舞いから理解することができる。サマリア人は、助けを必要とする人を見たとき、追いはぎに身ぐるみはがれた人を《憐れに思った（エスブラグニスセー）》。彼の隣人を愛し、そして業を通して律法を成就する気にさせたのは、律法ではなかった。そうではなく、苦境に陥った者への愛が、今やたしかにそれ自体律法の成就であった愛のための自明な行為へと彼を促した。ひとはここからイエス自身の実存を推論することができる。福音書記者の総括——それよると、教え、告知し、救うイエスは同時に、困窮する民を見て《嘆き悲しむ（エスブラグニスセー）》人間であった——は、彼の人間存在の根本的特徴を的確に捉えている。イエスは、愛の自明性に基づいて律法に先んじ、たとえ新しいとしても、より大きな自明性をもって律法を満たした。そして彼は、ひとは律法に《先んずる》ことよってのみ、律法一般を満たすことができることを示唆した。この中で

初めて人間は全く《自由な》人間であることが判明するのである。

イエスはこの全く自由な人間であった。彼は他者のために自由にそこにいることができたのであり、そして自分自身のためには全く無であることができた。なぜなら彼自身、完全に神の父としての尊厳の行為から実存した (*de-sistere*) からであり、その結果、神はこの人間において、律法の《もとにある》この世に反対してご自身を貫徹することができた。イエスが完全に神の支配から実存することにより、したがって彼自身の存在を完全に神の父としての尊厳の行為から受け取るにより、彼の生としたがって彼の死も、神の到来に対する比類のない強い固着となった。《全く神から実存する人間として、イエスは神の父としての近さ、つまり父としての神の近さに対する信仰を可能にした》。

しかし律法の業がそれ自身に反対せずいらなくなることは、神からのこの実存に、そしてそれに対応する神の到来への固着に属する。それは、自明的に行うがゆえに律法を満たす人間と、律法を満たすためにこのことを行い、あのことをそのままにしておかなければならない人間の世界の間の耐えがたい対立である。安息日についての論争（マルコ三・一—六、マタイ一二・一—一五、平行箇所）は、律法が必然的にひきずり込まれるにちがいないこの耐え難い対立の前兆である。イエスは、律法に先行する愛を通して律法を満たすことにより、堅い表現にならざるをえな

いが、《律法を律法と衝突させた》。ところがこの世は反対に律法を強調しなければならなかった。律法の強制のもとにあるこの世は、愛を通して律法に先行する自由に対し、ただ律法の破壊として、またこの世の独自の正義を確立するための、この世の権利を疑問視するものとしてのみ、反駁することができる。この世はこれを行った。そしてルカ福音書の証言（ルカ二二・四四）——後期正統主義はこの記事に明らかに立った——によると、イエスは死の不安を抱いたにもかかわらず、われわれはこう言わなければならぬであろう。つまり、イエスは、その中で彼が律法を「自身と衝突させたその衝突を、彼自身の人格において広く耐え忍んだ」と。イエスの死刑執行は、たとえそれが、イエスを政治的扇動者とみなすローマ当局の誤解であったとしても、いづれにせよ、自分自身のためには無であることができるという彼の自由の《外的》確証である。暴力的死は、ある仕方では彼の根源的秘密の帰結であり、この秘密はあらゆる点で暗示的キリスト論の秘密と呼ぶことができる。なぜならその他のいかなる人間も、自分自身のために無であることはできないからである。イエスは最初からそうであった。そのかぎりでは彼に強制された死は彼の実存の総括であった。この死は、《祭りの後で》³⁶不可避免的に、この生にふさわしい死と理解された。

特にイエスの神関係を視野に入れるとき、彼の死において、律

法と、律法の彼によって引き起こされた衝突に決着がついたかぎり、彼の死は彼の実存の総括であった。律法の理解によると、犯罪者の十字架刑による死は、完全に神に見捨てられた出来事であることを考えるとき、これが意味することを推測することができる。しかしイエスは、神の凌駕しがたい接近に対する彼の開放性に基づき、愛において律法に先んずることにより、たしかに律法を律法と衝突させた。彼は徹底的に神に信頼していたがゆえに、律法と自分自身との対立の開始を告げただけでなく、今や神に見捨てられることに終るこの衝突に身をさらした。徹底的に神に信頼することにより、彼の生は完全に神に見捨てられる出来事に終わった。十字架上においてイエスが神に見捨てられたことの特別な厳しさは、それが全く神から受け取った実存の地平における神に見捨てられる経験であることにある。マルコの場合、詩篇二二・二二によって解釈されている、死に行く者の叫びは、神関係がその条件であるがゆえにのみ、事実、そこで明確に口にされた、神による見捨てを表現することができる。しかしながら致命的に神に見捨てられるイエスの経験は、それが比類のない神確信の地平でなされた経験であることにより、減ぜられるどころか、この上なく高められる。イエスがその到来を告知した神が、イエスを十字架上で見捨てたのである。マルコによるとイエスは、自分を見捨てた神に、「わが神、わが神、なにゆえわたしを見捨てたのか」

(マルコ一五・三四)と叫んでいることは、無実の、律法によって引き起こされた神からの疎隔 (Gottesferne) の経験である。それは、この叫びのうちに神の到来に対する、イエスによって生きられたこだわりが凝集されていることを通して、神なき地獄に勝る経験である。パウロは、「キリストは……呪いとなつて」(ガラ三・一三)と厳しく、しかし正確に解釈している。

六

しかしパウロはもちろんそれを越えて、「キリストは《われわれのために》(für uns)《呪いとなつて》と述べている。この二つの語は決定的である。なぜならそれらはイエスの死に、それに基づいて彼の人間存在一般がすでに、神と彼の死の同一化の地平の中で解釈される意味を与えているからである。この人間が《われわれのために》死んだこと、彼が《われわれのために》呪いとなつて悲惨な最期を遂げたこと、これは、この死の、神による見捨てを《積極的に》解釈する出来事に基づいてのみ、主張されうることである。もしもイエスが神の比喩であるとすれば、今や神は彼の比喩から理解されるのではなく、この神の比喩は神から理解されると言わなければならないであろう。なぜなら、イエスが《われわれのために》呪いとなつたことを、ひとはイエスの十字架において認めていないからである。「われわれのために」という語は、

《信仰告白》である。「呪い」にこの「われわれのために」を付け加えることができるためには、イエスの十字架がすでにキリストの十字架として、神の子の十字架として解釈されていなければならない。なぜならこの《われわれのために》を通して、イエス・キリストの存在は今やそれ自体、イエスが語りかけ、そして開示した《神との新しい交わり》として表現されるからである。³⁷ この意味で、事実、最古の原始キリスト教の信仰告白はイエスの死を、人間の間での出来事であるだけでなく、このひとりの人間と神の間の出来事として記述している。その結果、神によってイエスが見捨てられたことが、神の最も固かな業と思われた。マルコの場合にも、十字架につけられた方の死の叫びの後に、イエスの死を解釈する《信仰告白》が続いている。イエスに向かい合つて立っていた異邦人の百人隊長は、イエスが息を引き取つた(フートー・ス・エクセプニューセン)のを見て「本当に、この人は神の子だつた」(マルコ一五・三九)と言つた。その信仰告白は、この異邦人によって、明らかに、死に行く者に神ご自身によって与えられた叫びとして理解《された》、イエスの死の叫びに応答している。マルコによると、いずれにせよその叫びはこのように理解されるべきである。なぜならイエスは叫びつつ死んだ、彼は「大声で」叫んだからである。しかし《大声で(フォネー・メガレー)》(マルコ一五・三四、三七)は《神の声(フォネー・セウー)》とみな

されている³⁸。しかしもしそうだとすれば、イエスが死ぬときに叫んだ声は、神ご自身の声であったことになる。そしてイエスの最後の言葉と彼の人間としての死の叫びは《神の言葉》であったことになる。受難物語を物語る復活信仰も、事実、それをこのように解釈している。しかしながらこの信仰は、まさにそれが物語るこの物語の結果に基づいている。この信仰は、復活信仰として、神の子《として》十字架につけられた方への信仰に他ならず、あるいはもっと正確に言うと、十字架につけられたナザレのイエス《として》の神の子への信仰に他ならない。イエスを神の子《として》告白することを可能にする神とイエスの同一化は、同時にキリスト教信仰の発生である。信仰は、キリスト論的《として》のうちに自己自身の起源を認識している。それゆえわれわれは、イエスの死はどのように理解されたという単なる確認を越えて、このような理解の内的可能性について問わなければならない。

神の子としてのイエス——これは、十字架上で神に見捨てられたイエスとどのように調和するのだろうか。どのような点で十字架につけられた方は呪いとなっただけでなく、《われわれのため》の呪いとなっただろうか。神に見捨てられて死に行く者への答えが、死者の神の子性に対する信仰告白であるとき、十字架上で神とイエスの間に何が起こったのだろうか。

この問いに対する答えは、同時に 本質についての、今日特に

緊急に問われるべき問い、あるいは——今日、よく言われるように——キリスト教の同一性についての問いに対する答えとなる。なぜならそれは、キリスト教信仰が《なにを》信じているのかを語るだけでなく、信じられている《こと》の根拠も指示しているからである。十字架につけられた方の神学は、キリスト教信仰の内容と起源についての問いに答えを与える。それは《形式的には》自分自身についての自分自身と信仰の自己了解である。もちろん、信仰があらゆる点で自分自身を越えて指差すということ、信仰のこの合意の《内容的》結論に属している。

ここでは必然的に、復活した者についてのケリュグマが最初の言葉である。それはまず、イエスの死において何かが起こったことを語っている。しかし死は出来事の正反対である。死がすでに始まったときにのみ、ひとはそれを確認することができる。死が起こると、われわれが人間的生と呼ぶ出来事は終りを迎える。死は真の出来事ではない。死はいわば非出来事である。

これに対しイエスの復活のケリュグマは、イエスの死において何かが起こったことを語っている。もしも死の存在が出来事の正反対であるとすれば、これによりすでに、この死において神ご自身が出来事になったことが語られている。ヘーゲルが強調したように、これは難解な思想である。これは、キリスト教神学も繰り返し回避してきた思想である。しかし必然的思想である。死者か

らのイエスの復活は、神がこの死んだ人間と自分を同一化したことを語っている。そしてそれは直ちに、神がご自身を、神によるイエスの見捨てと同一化したことを意味する。そしてそれはさらに、神がご自身をこの死者の生きてきた生と同一化したことを意味する³⁹。これは何を語っているのだろうか。

他の異質な存在と同一化することは、自己区別の能力を示唆している。このことはたしかに、人間と人間の同一化の非常に制約された可能性にも当てはまる。わたしが自分を他の人間と同一化すると主張したとすれば、それは本来誇張的表現である。しかし誇張的特徴づけられる過程は、そもそも、限定された自己区別の前提のもとでのみ可能である。このような自己区別は人間実存に属している。したがってそれは、自己破壊になりうるにもかかわらず、自己破壊ではない。しかしひとは、他の人間と全く一つになろうとして、自分自身と不和になつてはならない。自己区別は、たしかに他者との同一化の含意として、他者がわたし自身の存在を外側から、しかも心の底から規定することを表している。その他者は、いわばわたしとわたしの間に入ってくる。死んだイエスと神の同一化は、この意味で神の自己区別を含蓄している。この死者の存在は神ご自身の存在を次のように規定する。つまりひとは、神と神の間の区別について語らなければならぬ。もちろんひとは直ちにこう付け加えなければならないであ

らう。死んだイエスと神の同一性と、その条件としての神と神の区別を引き起こすのは、神ご自身の行為である、と。これは、死を神に見捨てられることとして解する理解に直面するとき、本当に重要な、直ちにさらに説明されるべき観点である。したがって神と神の区別は、神の存在に強制された対立として理解されてはならない。ここではゲーテの曖昧な格言が当てはまる。「それが神ご自身でなければ、誰も神に敵対することはできない⁴⁰」。神的動機だけが、神と神を区別することができる。そしてこれゆえに、神は、ご自身を死んだイエスと同一化することにより、《ご自身を規定する》、とひとは言わなければならないであろう。しかし神はこれにより同時に、新約聖書の古い定式が語っているように、人間イエスを神の子として（ローマ一・四）規定する。復活者のケリユグマは十字架につけられた方を神の自己規定として告知する。

この主張の真理性が肯定されるときにのみ、復活者について語ることが、したがって死者について、彼は生きている、と言うことがそもそも意味をもつ。死者からのイエスの復活は、この世の中に新しい事実を残すが、神の存在それ自体には関わらない、世界の関連における神の「操作」ではない。イエスの復活において問題になっているのは神の行為だけでなく、神の存在である。それゆえこの出来事はそれ独自のものであり、他のものの間におけ

るこの世の出来事ではなく、「世界の方向転換」⁽⁴¹⁾である。なぜなら「彼は生きている」という、死者について正しく言われている言葉は、死と生の関係をひっくり返すからである。復活は死の克服を意味する。しかし死がもはや、それを排除する生を破壊せず、生が死を自らのうちに受け入れたときのみ、死はもはや存在しなくなるであろう。イエスの死の中で起こった神と死んだイエスの同一化に基づき、信仰が希望する死に対する勝利は、永遠の生を意味する生へのその受容を通して起こる死の変容である。それゆえキリストの十字架上で方向を変えられた死は、「神の現象」と呼ばれた。⁽⁴²⁾

短絡的批判だけがこの中に死の究極的勝利を見ようとするであろう。むしろ問題になっているのは、《愛》の本質である生へと死が変革されることである。問題になっているのは、Iヨハネの手紙三・一四の「愛さない者は死のうちに留まっている」という深遠な句の真理である。愛なしに、死は変革されない。なぜなら愛だけが、死の全き冷酷さに関わることができるからである。イエスの死において、愛それ自体が働き、神を愛である方として啓示した。なぜなら「イエスは、わたしたちのために、命を捨ててくださった。そのことによって、わたしたちは愛を知った」(Iヨハネの手紙三・一六)からである。「神は、独り子を世に遣わされた。その方によって、わたしたちが生きるようになるためである。ここに、神の愛がわたしたちのうちに示された」(I

ヨハネの手紙 四・九)。

「この世に遣わされた」とは、「死に引き渡された」とほとんど同じ意味である。⁽⁴³⁾すでに説明したとおり、このことが当てはまる「唯一の方」は、「愛された方」⁽⁴⁴⁾を指す表現である。神の愛は、したがって愛される方の犠牲にするのだろうか。明らかに表現されているのは、神はご自身を愛するということである。しかし「唯一の方」という用語法で表現されている、神のご自身に対する愛は、無私性として理解されなければならない。神は、彼の被造物、つまり神にとつて全くの他者を愛することなしに、ご自身を愛せうとはしないことにおいて、神は愛であろう。これが神の自己区別の永遠の、神的動機であり、この自己区別がなければ、人間イエスと神の同一性は考えられないであろう。

七

しかしわれわれは、神の自己区別と、神とイエスの自己同一化との関係についてさらに論究する前に、これなしには神と神の区別が不十分にしか理解されない、イエスの死における神に見捨てられる経験の観点に戻らなければならない。これによりわれわれはもう一度律法の問題性を取り上げることになる。なぜなら律法は、木に掛けられたすべての者を呪うからである(申命記

二一・二三、ガラ三・一二三)。律法がそうするのは、律法の力によって木に掛けられた者は、神によって呪われているからである。なぜなら律法によるいづれの死刑執行も、当時の理解によると、創造の破られた秩序を罰するからである。イエスが律法の呪いを受けたことは、われわれの認識によると、彼が律法の《先行する》成就によって、したがって彼の《自由》によって、律法を律法と衝突させたという事実の結果であった。われわれは今やこの衝突を、神がご自身をこの死と同一化したのがゆえに、またそのかぎり、イエスは《われわれのために》死んだという洞察の地平において解釈する。

イエスが、律法の要求にさらされた人間を《行為者》の役割から、《あらかじめ受け入れる者》の役割へと移しかえたかぎりにおいて、律法はイエスの告知とイエスの行動を通して問題化された。律法が人間から要求する愛を、イエスは自らあらかじめ与えた。彼が神の到来を告知しただけでなく、彼自身の行動と告知においてそれを実現したことにより、イエスに従う者たちに神の善が分かち与えられ、神への愛と隣人への愛が、最も近い目標として彼らに開示された。律法の諸要求の有名な先鋭化は、人間の可能性としてすでにイエスによって開示されたものを、後から強調したものである。しかしこうして、救いの道としての律法は根本的に問い直されることになった。なぜなら、もしも律法が要求し

なければならぬことがすでに《与えられて》いたとすれば、もはや律法からいかなる新しい恵みも期待されないからである。「あなたが命ずるものを与えよ、そしてあなたが望むものを命ぜよ」が原理となつているところでは、「あなたが与えるためにわたしは与える」ことはもはや効力を失う。したがってたとえひとが律法を満たしたとしても、律法はもはやいかなる救いも与えることができない。なぜならひとが活動的になる前に、神との交わりという救いをすでに受け取っていたからである。こうして律法は、純粹な要求となつた。それはいわば「非救済化」された。換言するならば、律法とのイエスの自由な関わりは、徹底的に神の近さを通しての要求に規定されていた。そして、この神の近さはいかなる競争も認めていない。

しかしまさに、神の近さを通して徹頭徹尾求められているというこの神の要求を非難したのは、律法を証拠として引き合いにだす敬虔であった。この敬虔は、律法との《律法主義的》関わり方を持ち出すことにより、律法とのイエスの《自由な》関わり方抗した。その敬虔は、律法が決して与えることのできないもの、つまり神との交わりという救いを、律法から要求するために、必要とされた。なぜなら律法は何も与えることができないからである。律法は要求し、そして確認する。ところが律法との律法主義的関わり方は、その成就として神との交わりの救いを約束するこ

とにより、律法の助けを得て、神を本来求められるべきものにしてしまう。なぜなら神だけが神との交わりを与えることができるからである。したがって律法が人間によって成就される場合には、神は、律法を満たすことを要求される。しかしながらこうして神は、人間の自己確認の原理に引き下げられてしまう。したがって

律法との律法主義的関わり方は、最終的に、神の神性に異論を唱えることになる。この神性は、神がヨブ記四一・三において「あえてわたしの前に立つ者があれば、その者には褒美を与えよう」と問いかけたとき、いわば神ご自身によって擁護されたものである。結局、律法を通して仲介される救いの授与は、自分の業の返還要求という形式における神への挑戦である。したがってひとは神から新しいことを何も期待しない。なぜなら律法から救いを要求するために、律法の要求に進んで従おうとする者は、もはや神から新しいものを何も期待することが《でき》ないからである。「律法、それは拘束する厳格な足かせ／律法が退けるのは、奴隷の感覚だけ／人間の抵抗は消え失せる／そして神の尊厳も」⁽⁴⁷⁾。神が《要求する方》としてだけ理解されるところでは、神はもはや、根源的に《与える方》として期待されることはない。しかしながら神がもはや根源的に与える方として期待されずに、返済する方としてのみなお問いに付されるところでは、神の神性も問いに付されてしまう。しかしその場合、神は人間にまさに自分自身を贈るこ

とができない、つまり《古い》人間から《新しい》人間が生ずるという贈り物を贈ることができない。律法は神を、根源的に与える方としてではなく、返済する方としてのみ知るがゆえに、古い人間は律法を通して自分自身に固定される。「法と古い人間は共属しあっている」⁽⁴⁸⁾。

したがって深い逆説が支配している。つまり、まさにひとが律法から、それが何かを与えることを期待するところで、それは何も与えず、返済するだけであることが確認される（ローマ二・九—一一）。それゆえ律法の業に基づいて要求される救いは、まさに「自分の義」（「わたしは義を行うことにより、義となる」）である⁽⁴⁹⁾。これに対しイエスは、ルターがパウロと共にアリストテレスに反対して定式化したこと、つまり「義となりつつ、義でありつつ、われわれは義の業を行う」⁽⁵⁰⁾という定式で表したことをもちだした。これにより律法は「その限界のうちへ」⁽⁵¹⁾と突き返された。まさに、さらに要求するにすぎない神は、律法との律法主義的な関わり方が、世界を絶対化する冒瀆であることを明らかにする。神の接近の要求を伴う神の支配の告知は、律法を、そこにおいて律法との律法主義的な関わり方が《罪》として認識される純粋な要求とする。この罪は、神を、与える方、到来する方、そしてすべてを新しくする方として認めようと《しない》、要するに、神を神としようと《しない》。イエスは、このたしかに福音主義

的な認識のために死なねばならなかった。律法との律法主義的な関わり方は、律法との自由な関わりに反対するために、律法を動員した。そのかぎり、自分自身を義とする世界の無神性がイエスを十字架へと追いやった。なぜなら自分の現実から結果として生ずるものだけを、可能なものとみなす世界は、客観的にみて無神論的だからである。

しかしイエスの死は、この無神性の《帰結》であるだけでなく、同時に《甘受》である。イエスがこの世の無神性を引き受けることにより、彼によって引き起こされた律法と律法の衝突は、彼自身において決着がついている。なぜなら神を神としようとしないう無神性は、律法によると死に至るからである。この呪いの死は神なき世界の運命である。イエスが、この無神性をそのようなものとして同一化した《ゆえに》、律法が神なき者に規定する死を耐え忍んだこと、それは、彼の人格において決着のつけられた、律法と律法の衝突に他ならない。そしてこのことのうちに、十字架上で神に見捨てられることの本質がある。神学的伝統はこのために代理の範疇を用いたが、それは正しい⁵⁴。それはもちろん、すでにイエスと神の同一性を前提とする範疇である⁵⁵。この同一性に基づいてのみ、次のような意味で、ひとはイエス・キリストをわれわれの代理者と呼ぶことができる。つまり彼は「すでにご自身において《われわれのため》に存在する——すなわちわれわれ

が彼と共にいること《なしに》、彼の存在の、後からの、またそれと共に、いかなる遂行もなしに——、反対に（ローマ五・六以下）、そしてわれわれがまだ弱く、神を見失い、敵であったところできえ⁵⁶」という意味で。

われわれの身代わりに自らを罪としたイエスについても、神がご自身をイエスと同一化したということが当てはまる。死んだイエスと神の生のこの同一化を、われわれは神の愛の出来事として認識する。したがってそれはそれ自体、この世の方向転換である。なぜなら神は、致命的な仕方で神に見捨てられる中で、新しい神関係を創造するためにご自身を賭けられたからである。この新しい神関係は人間の存在によって始まるのではなく、この世の作ることのできない將來が、そこからこの世に近づいてくる、無化する死から生じてくる。イエス・キリストの死において、神は、存在していないものと呼ば出して存在させる方（ローマ四・一七）であることが判明する。すなわち、和解者であるが《ゆえに》創造者である方が証明される。

こうしてわれわれは、「神は愛である」という句の三一の意味に戻ることになる。なぜなら死んだイエスとご自身を同一化する神は、イエスの死において、神が、神によって見捨てられるイエスの経験を分かち合うという仕方、ご自身に立ち向かうからである。しかし、まさにそれゆえに神と神が本当に区別されるとき

にのみ、これは意味のある主張となる。神が自らをご自身と区別し、そして《そのようにして》、十字架につけられたイエスとの統一性において、子が神として、父なる神によって見捨てられたことに耐えるとき、神は和解者である。神が、《父なる神》として、また《子なる神》として、ご自身とひとつになることなく、イエスの死において自分に立ち向かうことにより、神はこの世をご自身と和解させる。反対に、まず神と神の、父と子の対向の中で、神は現におられる神であることが判明する。霊である神は、父と子である神を、イエスの死において真に区別しつつ、したがって対向においてひとつとする方である。「愛の鎖」は、イエスの死において愛としての神の永遠の存在を主張する。このように神はまさにその統一性において三重に区別されている。すなわち父と子の対向の中で、霊として互いに関係づけられている。神は、致命的対向においても依然として《ひとりの》神である。なぜなら神は、父として、また子として、霊において依然としてひとりの「神の出来事」だからである。

全く父から実存する (ek-sistere) イエスが、父としての神に對する信仰を可能にするとすれば、死においてご自身をイエスと同一化する神は、子なる神への信仰を基礎づける。イエスと《共に》(父なる) 神《を》信ずるということは、それゆえ(復活の) 必然性と共に、イエス《を》(子なる) 神《として》信ずること

を意味する。しかしこの信仰は人間から出てくるものではない。それは、人間のもとに到来する霊の力においてのみ可能になる。イエスと共に神《を》信じ、神としてのイエス《を》信ずるということは、それゆえ聖霊《において》信ずることを意味する。聖霊のみが、父なる神への信仰《と》子なる神への信仰を《ひとつの》信仰として可能にする。それゆえ霊《における》信仰は、必然的に父、子、霊としての神への信仰である。すなわち、三一の神への信仰である。しかし三一の神への信仰は、神と愛を同一化することができる、しかも神の実存について心配せずにそうすることができる。信仰は、神について不安をもつことを禁じられているのである。⁽⁵⁷⁾

第三節 父と子の区別における神の存在

十字架につけられた方の神学は、人間イエスの死において起こった愛としての神について語る。愛は本質的に存在の増大・向上 (Steigerung) である。それはまた、たしかにまさにその独自の無私性のうちにある。それゆえイエスの言葉(マタイ一〇・三九)によると、自分の命を失う者は、それをえるであろう。これは神にも当てはまる。十字架につけられた方の神学はしたがって、神を、イエスの死においてすべての人間のために完全に

犠牲にする方として考えるとき、増加について、つまり神の存在の溢れ (Überströmen) について語る。神がこの犠牲で《ある》かぎり、したがって犠牲にする方、そして犠牲にされる方、であるだけでなく、犠牲の出来事それ自体であるかぎり、「神は愛である」という新約聖書の句は真実である。

この句も、もちろん直ちに区別を必要とする。なぜなら愛は、愛する者なしに起こらないからである。「神は愛である」という句は、他の句を、つまり神は愛するという句を含意している。しかし、あらかじめ愛によって与えられるということがなければ、愛する者は存在しえない。ひとは、ひそかにすでに——直接あるいは間接に——、そっと愛が手渡されていなければ、愛することができない。ひとは、自分から話すことが少なければ、同じく自分から愛することも少ない。ところが神について、「神は愛である」という句が妥当すべきであるとすれば、神は自分から愛する方である、と言わなければならない。しかしひとがこのように言うことができるのは、同時に、神は《ご自身》を愛すると言ったときだけである。しかしこれにより、次のように言われていることになる。つまり愛としての神は、同じ程度に、また同じ起源から互いに区別され、そしてまさにそのようにして互いに関係づけられ、したがって同じ存在の三つの様式のうちに実存する、つまり聖書の呼称にならって昔から定式化されているように、父、

子、霊という様式のうちに実存する。愛する方（そしてそれゆえに再び愛される方）、愛される方（そしてそれゆえに再び愛する方）、（愛の出来事としての）愛の絆の区別の中で、神はご自身を愛する。

神学的伝統は事実そのように、またそれと似た仕方でも繰り返して語ってきた。こうしてそれは神を絶対的自己関係的存在として理解してきた。したがっていわゆる「内在的」三一論も、神の自己関係の言明として理解された。しかしながらこの言明は十字架の言葉と衝突する。後者は、神はわれわれすべてのために彼の愛する子を犠牲にした（ローマ八・三三。三・一六を参照）と語っている。あるいは、神の子はわたしのためにご自身を犠牲にした（ガラ二・二〇）と語っている。そのさい犠牲は、そのつど明確に愛の行為として表現されている。したがって十字架につけられた方の神学からみると、愛である神は、絶対的無私の本質としてよりよく理解されるように思われる。

しかしながら、神の自己関係性と無私性を相互に対立させようとするならば、愛の本質を捉えそこなうであろう。それは、——たしかによく行われているような——「内在的」三一論と「経綸的」三一論の対置と同じく、うまく行かないであろう。もしも神の自己関係性と無私性を、神の内部の愛と、人間に対する神の愛を、したがって「内在的」三一性と「経綸的」三一性を、《逆説》と

して一緒に考えようとするならば、同じく神の愛の本質を無視することになるであろう。愛においては、無私性と自己関係性は矛盾しない。愛する者は誰でもこのことを知っている。自己関係性と無私性はむしろ愛において次のように《対応している》。前述のとおり、ひとはここでも、神についての福音的発言の根本構造を、必要な変更を加えて、適用しなければならず、またさらにより大きな——当然、さらにより大きな——自己関係性の中で、

ますます大きくなる無私性について語らなければならない。しかし「さらにより大きな——当然、さらにより大きな——自己関係性のただ中で、なおますます大きくなる無私性」は、自由において自分自身を凌駕し、流入し、そして贈与する自己関係、つまり溢れ出る——他者のために、そしてそのかぎりで彼自身のために溢れ出る——存在の純粹な溢れ (Über-Taus) に他ならない。これが愛である。したがってこれが、愛である神である。すなわち、さらにより大きな自己関係性の中で、ますます無私的になる方、そして《そのようにして》溢れ出る方、そして自分自身の存在を高める方である。この洞察に基づくと、カール・ラーナーの《経綸的三一性》は「内在的三一性」であり、その逆もまた真である⁽²⁾という命題に、無条件で同意することができる。この命題は正しい。なぜならイエスが神に見捨てられ、そして死んだこと (マルコ一五・三四—三七) の中で、神ご自身が出来事になっ

ているからである。三一論は、受難物語が物語ることを、概念を用いて表現しているのである (第二二節を参照)。

「経綸的」三一性は「内在的」三一性であり、逆も真である、との命題は、次のような意味で三一論の新しい基礎づけの可能性を切り開く。つまりそれが、十字架につけられた方の神学を通して三一的神概念を明確に構成することを可能にし、またそれにより、三一論の古典的形態において可能であったよりも積義的問題領域をより適切に取り扱うようになるかぎりにおいて——たしかにその古典的形態も暗黙のうちに、キリストの十字架を十分に表現しようとして生じたのであるが。しかし明白な理論的基礎づけは、その発生の事実的な根拠が示唆するのとは異なる仕方で行された。そしてその結果、「内在的」三一性と「経綸的」三一性の分離が、しかも「外に向かう神の業の絶対的統一性」⁽³⁾が過度に強調されるという仕方、生じた。しかしゼーベルクが適切に観察したように、それは次のような「思想」であった。つまり「ひとは、具体的現実の中に神の全く統一的な業を知覚することができるだけである。つまり、本来三一的なものは神性の内在的生のうちにおいてのみ起こり、それは明らかに、実際のユニテリアン主義と、多かれ少なかれすたれた学派的形式としての三一思想の特徴づけに貢献した」。それゆえゼーベルクは、三一論は「古代

の基礎づけとは異なる理論的基礎づけを必要とする³』という結論を出しているが、これは正しい。ここで試みられた新しい基礎づけは、もちろん、ゼーベルク自身が提示したものは著しく異なっている。たしかに偉大なシュライアマハは次のような考えもち、それを明確に「重要なもの」として説明した。つまりそれは、「神はキリストとキリスト教会のうちに存在するという教会の教理のあの主要な要点が、三一論から独立していることが確認」されなければならないという考えである⁵。しかし「正統的三一論は、われわれのキリスト教的自己意識に関する諸言明の直接的でないし全く必然的結合とみなされる⁶」ということをも、あえて主張する者は誰もいないであろう。そのかぎり、神学全体における伝統的三一論の事実的役割に関するシュライアマハの観察は的を射ている。まさに「われわれのキリスト教的自己意識」一般が「教会の教理」の基準であってはならないということに、わたしは異論を唱えるつもりはない。まったく反対である！しかし判断基準と原理は区別されなければならない。シュライアマハが三一論から始めることが——相対的に——ほとんどできなかったことは、特に、十字架の神学の可能性に対するよそよそしさと関連している。ウェルナー・シュルツ⁷は、シュライアマハにおけるキリストの苦しみの解釈図式としての痛みの古代的解釈に言及しつつ、このことを指摘した。ここでは、——しかしまさに改革派の

神学者であった——ヘルンフト派の人間によって高次の秩序として固執されていたアパシー公理が、いわば復讐している。「訳注・シュライアマハの父は改革派の牧師であったが、敬虔派に転じ、シュライアマハは、この父の勧めでニースキーにあるヘルンフト派の大学予備校で学んだ」。しかしシュライアマハを批判する代わりに、ここでは、シュライアマハによってたしかに的確に知覚され、カトリックのキリスト教に関しカール・ラーナーによっても新しく確認され、そして批判された事情に注目すべきである。つまり、「三一論」はたしかに教会の典礼に尊敬された独自の生を導入したが、われわれのキリスト教的自己意識をほとんど、あるいは全く規定しなかった。おそらく有神論の終焉によって初めて、たしかに初めて新しく基礎づけられるべき、そして説明されるべき三一論の実存論的妥当性を認識させることが徐々に始まらなければならなかった。いずれにせよシュライアマハは次のことに同意するであろう。つまり、「福音主義教会が確立される際に、この教理に新しく手が加えられることはなかった。われわれも、この教理を完結したものとみなすことはできない。……差し迫っているのは、その最初に戻って、改革すること⁸」に違いない。シュライアマハの偉大な対蹠者であり尊敬者であるカール・バルトが、特に彼の『教会教義学』の最終巻で展開した以上に、このために尽力したとはいえない。

今や、三二論がどのように神の受難物語を概念化しているのかを少なくとも手始めに定式化する前に、伝統的神論のアポリアが何であるのか、そしてそれはいかにして克服されるのかを明らかにするために、このアポリアに遡って考えることが必要である。

デカルトの場合、このアポリアは、デカルトの意図に反する、神の本質と神の実存の不可避的分割として現れた。これに対して愛として理解された神は、単なる「理性的区別」としての神の本質と神の実存の区別というものを決して認めない。愛は、存在するもの (Seienden) の《本質》としてその《実存》から決して区別されない。愛である神は、まさにその実存においてこの彼の本質と徹頭徹尾一致する。神の実存は神の本質である。三二論はこのことを正確に定式化している。三二論は、愛である神の本質を、諸関係を通して構成される本質として、また神の本質を構成する諸関係を、神の実存として考えることにより、このことを行っている。⁽⁹⁾

したがって、われわれは区別しなければならぬ。つまり、神は、その存在をご自身から関係づけるような仕方、自らをご自身に関係づけることにより、自から愛する方である。神学的伝統は神の存在のこの様式を、聖書との関連で《父なる神》と呼ぶ。しかし自分から愛することは、この愛をいつもたしかに受け入れる愛される方との関係なしには不可能であり、自分から愛する方

は、いつもすでに、愛される方、すなわち《神の子》と関係づけられていなければならない。

しかし今や新約聖書は、常に人間とその世界との厳しい関係における神の愛について語っている。愛である、神の内部における自己関係性は、したがって、神に対抗する全くの他者との、——したがって創造されるべき⁽¹⁰⁾——人間存在との、神のラディカルな関係性として出来事になる。人間との神のこのラディカルな関係性は、彼の最も固有なもの (das Eigenste) の犠牲⁽¹¹⁾の中で、つまり子を死へと派遣することの中で啓示される。神の存在のこの無私性の中で、神の存在の自己関係性が終るのではなく、最高のものに関係づけられ、実証されるということは、新約聖書の理解によると、父が子を犠牲にするだけでなく、子をご自身を犠牲にすることの中でまず第一に明らかになる。⁽¹²⁾子は犠牲の対象であるだけでなく、その主体でもある。⁽¹³⁾子は、父を通して犠牲を彼の自己犠牲として遂行することにより、「十字架の死に至るまで従順であり」(フィリ二八)、父と最も深く関係づけられる。

まさに神が人間になるという《無私性》の中で、したがって凌駕しがたい仕方、神の神性の自己関係性が出来事となっている。これが、神の人間性についての発言の意味である。それは永遠なる神と並ぶ第二のものではなく、神の神性の出来事である。それゆえ「経綸的」三一性は「内在的」三一性であり、その逆も正し

い。そしてそのかぎり、十字架につけられた方はキリスト教の神概念に属する。なぜなら神の永遠なる子の犠牲は、この十字架につけられた人間イエスの時間的実存の中で起こっているからである。彼の中に神の愛が現れた（Iヨハネの手紙 四・九）。なぜなら神の愛は彼の中で出来事となっているからである。十字架につけられたイエスは、彼が神と神を区別することを強く求めるかぎりにおいて、キリスト教の神概念に属する。したがって神が人間になることは、子がわれわれのために罪と呪いとされるという神による過酷な見捨てにまで至ることとして、真剣に受けとめられるべきである。¹⁴ここでは、神と神との区別を、罪人に対する神の《怒り》として主張する律法のこの上ない過酷さなしに、福音は存在しない。律法のこの厳しさはもちろん福音の喜びのためにのみ存在する。神の怒りは神の愛のためにのみ存在する——この神の愛は、神と神の区別の中にも存在する、しかもそれが隠されるときにも、また「十字架上で、一步も退くことなく、全く歪んだ形の無私性に身を委ねる」¹⁵ときにも、神と神の区別の中に存在する。

われわれは今や、十字架につけられた方に基づく神と神の区別によって、古典的神論をたしかに大幅に修正した。なぜならイエス・キリストの十字架のうちに基礎づけられた神と神の区別により、絶対性の公理¹⁶、それと共にアパシーの公理¹⁷、そして不変性の

公理¹⁸は、キリスト教の神概念にとって不適切な公理として破壊されたからである。律法と福音の区別はこれを必要とする。²⁰愛である神は苦しむことができなかったはず、また有限な人間のためにその最も固有なものを犠牲にする中で、無限に苦しむことは、ルターのキリスト論とヘーゲルの哲学を通して訓練された新しい神学の放棄しえない認識である。十字架につけられた方と同一である神のみがわれわれに神の愛と、したがって神ご自身を確信させるのである。²¹

第二四節 霊の出来事としての神

われわれが十字架につけられたイエスに直面し、愛である神を《確信するようになる》ことは、しかし今や再び、キリスト教の神概念それ自体に関わる問題を含意している。そしてそれは二重の仕方で含意している。すなわちもしも愛が、なおますます大きくなる自己関係性におけるますます大きくなる無私性であるとするれば、十字架につけられた方の人格におけるその最も固有なものを犠牲にする神を念頭に置くと、次のような差し迫った問いが生じてくる。つまり、神はそれにより彼の最も固有なものを奪われたのかどうか、したがって神であることをやめたのかどうかという問いである。この意味で神は死んだのだろうか。

この問いに対応しているのは、どのようにしてわれわれは、自分自身を放棄する神を確信することができるのかという別の問いである。もしも神の無私性が同時に神ご自身を問いに付す恐れがあるとするれば、われわれのための神の犠牲は同時に人間の神関係を疑問に付す恐れがある。イエス・キリストの十字架に基づき、われわれは、愛で《ある》神について語る代わりに、愛で《あった》神について語ってはならないのだろうか。ここでもう一度、ジャン・パウルの「世界に関する死んだキリストの言葉、つまり神はいない」という言葉が引用され、そして「宇宙の広い墓の中で、だれもがなんと孤独であることか」という言葉が聞かれるべきではないだろうか。

《もしも》そうだとしたら、これまでのわれわれの諸々の熟考は、事実、無用な、そして不必要で骨の折れる営み、つまり自分自身をばかばかしさへと導くためにだけ行われているように見える営みであろう。そして、たとえより高次の秩序においてであれ、フォイアバッハは正しく戦ったことになるであろう。しかしわれわれは、それでもそも神について語ったのだろうか。そして愛について本当に語ったのだろうか。

ただ苦しみの歴史であり、またそうであろうとする愛の歴史は、ニーチェが快樂について主張したこと、つまりそれは永遠を欲するということが、むしろ良く当てはまる愛の本質に矛盾するであ

らう。いずれにせよ愛に対する喜びは愛に属する¹。そして愛の力に対する信仰は愛の無力の経験に属する。

新約聖書は、事実、イエス・キリストの受難物語、神の犠牲の物語を嘆きとして物語ってはいない。イエス・キリストの十字架に対応するのは、讚美と感謝の歌であつて嘆きの歌ではない、希望であつてあきらめではない。希望、讚美、感謝は、神に向けられている。神と神を区別するように強制したイエス・キリストの死は、イエス・キリストの復活に基づき次のことが経験されたときに初めて理解される。つまり、この死の中で、それ以上考えられないほど大きな区別をもつて、別々に現れる、父と子の存在様式が、そのように区別されたものとしてもう一度相互に新しく関係づけられる、すなわち《聖霊において》関係づけられることである。聖霊は、父と子と並ぶ第三の神的関係である。つまり父と子の諸関係の間の関係、したがって諸関係の関係である、そしてそのかぎり神と神の永遠に新しい関係である。神と神のこの《永遠に新しい》関係は、キリスト論的には死者からの復活を意味し、また存在論的には愛それ自体の存在である。神は、犠牲にする父と犠牲にされる子の《統一性》において初めて、愛する者と愛される者の関係における愛それ自体で《ある》犠牲の出来事である。父と子から発出する《霊》は、それが区別を保持することにより、神の存在の統一性を愛それ自体である出来事として構成する。

われわれはここで神と人間の最も根本的な区別に関わっている。なぜならたしかに人間の間には愛が存在するからである。すでに述べたとおり、人間自身は決して愛それ自体ではない。愛である人間というものは不可能である。諸関係の關係としての神の靈のみが愛の存在を出来事として構成する。

この出来事となる愛が初めて神性の本質を構成する。その結果、ひとは三つの神的諸関係の中で、つまり自分から愛する父、すでにいつも愛され、そして愛する子、靈である、父と子の間の愛のいつも新しい出来事の中で初めて、神的本質と神的存在の完全な同一性を考えた。したがって愛である三一的な神の概念は、それによれば永遠なる神がご自身の将来である永遠の新しさを含意している。² 神と愛は決して古くならない。その存在は現臨し、しかも到来の中に留まっている。

しかしながらこれにより、神の、なおますます大きくなる無私性におけるますます大きくなる自己関係性は語られていないのではないのか。神は最も洗練されたエゴイストなのだろうか。次のような場合には、この嫌疑は正しいものになるだろう。つまり、神をまず、愛で《ある》方として規定する「愛の絆」が存在しないとしたら、したがって神の聖霊が同時に、その中で、またそのようなものとして、神がご自身を人間に関係づける——その結果、人間は神の愛の出来事の中に効果的に取り込まれる——《賜

物》でないとしたら。神と異なる他者のための父と子の無私的區別に《基づいて》のみ、神と神の《永遠に新しい》關係としての神について語ることができる。永遠なる神はしたがってそれ自体人間に関わっている。聖霊において無私なる神と、自分自身に夢中になっている人間が次のような仕方であう。つまり神と神の間の愛の永遠に新しい關係が、人間を効果的に取り込むような仕方である。ここでも「内在的」三一性は「経綸的」三一性であるというところが、妥当である。愛である、父と子の間の永遠に新しい關係は、したがって神の無私性を修正せずに、《われわれのために》その効力を生じさせる。³ 《それゆえに》靈の永遠に新しい關係を通して、父と子の対向に引き込まれた人間に、人間自身が新しくなる、つまり誰もがキリストにおいて新しい被造物である(Ⅱコリ五・一七)ということが当てはまる。このようにしてのみ、神の愛に取り込まれることを通してのみ、ひとは神を《確信》することができるようになる。神の確実性は、人間の意識の状態ではなく、それにより神がわれわれを把握しようとし、そしてその中で各人が神によって完全に把握される、愛の炎による、すべての人間の關係の更新の出来事、つまりもちろんその人間の意識をも含む出来事である。このために必要なのももちろん人間の《言葉》、つまりイエス・キリストの物語を、すべての人間と共なる神の物語として物語ることに、三一の神を言葉で表す人間の《言葉》

である。

第二五節 世界の秘密としての三一の神

一 いまだかつて神を見た者はいない。このことを知っているのは聖書だけではない（ヨハネ一・二八、六・四六、一テモ六・一六、一ヨハネの手紙 四・一二）。これは、誰でも自分自身で知ることができることである。つまり、神は見るができない。

ひとが神の不可視性の《経験》をすることがどうかということ、神のようなものを見ることができない——ひとはおそらくこのように表現せざるをえない——という《経験抜き》の《確認》、ひとが満足するのかどうかということは、もちろん別のことである。第二の場合、神の不可視性は、神の経験不可能性の抽象的主張となり、他方、第一の場合、神の不可視性は、神との経験の根本構造に属している。いまだかつて神を見た者はいないということとは、陳腐な仕方でも神論への導入として提示される正当性として確認されることがある。しかしこの議論の余地のない真理は、神への信仰の本来的試金石にもなりうる。この句はたしかに正しい。しかし諸々の霊はその正当性の点で分かれる。この句は、神の絶対的不可視性（Unbekanntheit）の確認として、神に反対する

議論のために用いられることがある——そこには、もちろん少なくとも、ある神が存在するという可能性を通して相変わらず不安が現れてくる。たとえそのひとがその可能性を通して神のようなものによって真剣に、しかもはなはだしく不安にさせられていないとしても、彼はすでに心の中で「神はいない！（詩一四・一、五三・二を参照）」と語っているのではないか。しかしあの疑いもなく正しい句は、それなしには神の存在を考へることも、経験することもできない、真理の最も鋭い表現でもありうる。いまだかつて神を見た者はいないということは、したがって神の不可視性の確認ではなく、世界の諸制約のもとにおける神の周知の存在（Bekanntheit）の根本的特徴である。したがってわれわれは、神の啓示と熟知性（Bekanntheit）の問題化にかかわっているのではなく、この啓示の具体的形態に関わっている。したがって、いまだかつて神を見た者はいないということは、秘密という概念によって最も適切に言い換えられる積極的啓示のための否定的表現である、ということになるであろう。われわれの諸研究は、神の不可視性のこの理解から出発した。この理解を解明し、その十分な根拠づけを説明することが、これらの諸研究によって意図された目標であった。それらは神を世界の秘密として考えさせようとしたのであった。

神の不可視性のこのような理解は、もちろんこの不可視性を神

の原理的不明性の意味で解釈することはできない。非キリスト者における、キリスト者の場合の熟知性と対立する神の不明性という意味で、この不明性を説明することは決して許されないであろう。その理由はたしかに次のことにある。つまりその際とは、世界における神の不明性に非常に簡単に魅了され、それに固着し、そしてこのような状況の中で神についてのキリスト教的発言に課される諸課題を、最終的にその不明性から規定するからである。⁽¹⁾ 神の不可視性は、むしろ神の「よく知っていること」(Bekannschaft [面識])の経験から解釈されるべきである。この経験の地平において、いまだかつて神を見た者はいないという真理は、初めてその究極的鋭さを獲得する。

事実、特徴的なのは、神の不明性と、隠されていることについての新約聖書の諸言明が、一貫して、神の熟知性をより正確に、そして鋭く規定する機能をもっていることである。マタイ一・二七のヨハネ的な感じを抱かせる言葉は、子だけが父を知り、したがってひとは子を通してだけ父を知るといふ真理のより正確な規定を主張する以外に、誰も父なる神を知らないという疑う余地のない正しさを提示している。それゆえマタイ一・二八にも直ちに、疲れ、そして重荷を負うすべての人びとに対する子の——元来はおそらく独立した——偉大な招きが続いている。なぜなら子を通して父を知るとは、救いにみちた緊張緩和を見い

出すことを意味するからである。ヨハネ一・一八と六・四六以下は、神なる父の一般的不明性と、子における、また子を通してのわれわれにおける、彼のさらに大きな具体的に正確な熟知性との間の同じ弁証法を主張している。Iテモテ六・一三—一六は、最終的にたしかに神について、神は、「近寄りがたい光の中に住まわれる方」と語っている。しかしこの言明は、信仰者とイエス・キリストの指示の結びつきをますます強化するために、イエス・キリストの歴史的(一三節)、そしてとくに終末論的(一四節)出現を神ご自身の業として評価する機能をもっている。同じことは、いまだかつて神を見た者はいないという句と内容的に近い他の諸言明にも当てはまる。

神の不可視性の否定的経験は、したがって神の自己伝達の積極的経験の増大として理解される。それはもちろん、あの否定的経験がこの積極的経験の問題化としても実際に起こることを決して排除しない。われわれはそれぞれの神経験に基づき、可能な非存在の経験に関わっている。⁽²⁾ この経験は、決定的に克服された非存在の経験として出来事において具体的であるにもかかわらず、《克服された》非存在の経験としていつも抽象的にそこにあるわけではない。このような積極的根柢経験の明白性と不可逆性もそれぞれの時間をもち、そしてそれらはその中で可能な非存在の経験がわれわれを《脅かす》別の時間によって交代されることもありうる、

しかもその際、それにより真の存在という点においてほとんど侵害されずに、交代されることがありうる。われわれの諸々の根本経験の実存的アンビヴァレンツは、われわれが経験するものの真理性を決定しない。そしてまた——そしてまさに！——経験に關し《絶対的》重要性を要求する経験はそれぞれの時間をもっている³。したがって人間を《試みる》神の不可視性の経験も、その中で神の不可視性がその自己伝達の経験の増加として現れ、その結果、神の不可視性の経験がそのようものとして捉えられなければならぬ神への確信を破棄することはない。この意味で神の不可視性は、積極的事態の否定的側面であり、われわれは、神を世界の秘密と呼んだとき、この事態を言い直したのである。

しかし神は、世界へ《到来する》かぎりで、世界の秘密として理解される。なぜなら神が世界へ到来するとは、世界にとつて、世界が決して自ら自分を《もち》えないことを意味するからである。そのかぎりで、例えば、人間にはなお何かつけ加えられるべきであるとすれば、たとえ人間が全く完全ですべてをもっているとしても、この人間は自分自身を所有していない。彼は自分をもっていない。世界もまた自分をもたず、自分自身を所有していない。それは決して欠乏である必要はない。たしかに、自己所有の不可能性が欠乏として解釈されるならば、それはすでに誤解されているであろう。もしも「ある我 (ein Ich)」が、次のような

理由で、つまり「他の我 (ein anderes Ich)」が、いつも「ある我」にただ《つけ加わる》ことができるという仕方で、この「ある我」に《属している》という理由で、自分自身を所有していないとすれば、そのすべては欠乏以外のものである。むしろここで反対に、「他の我」がもはやつけ加わって属することができないという仕方で、自分自身をもつ可能性は、欠乏として非難されるにちがいない。したがって世界を視野に入れる場合にも、神が、その人間性において世界へ到来する方である《がゆえに》、世界が自分自身をもたないとき、世界が自分自身を所有できないとき、それは世界の欠乏とはみなされない。神が世界へ到来し、そのようにして世界の秘密であるとき、語られているのは欠乏ではなく、世界とそこにいる人間の榮譽 (Auszeichnung) である。世界が自分自身をもたないことを通して、神が何か必然的なものになるのと同様に、世界は、神が世界へ到来することを通して、その諸々の能力と可能性の点で侵害されることは少ない。双方の方向性のうちには依然として、神は必然性以上のものであるという認識がみられる。

しかし神が世界へ到来するということは、世界の諸条件のもとでは捉えられない。もしもこのことを見るようにしようとするのであれば、ひとは一方でこの世の終りを要請するであろう。なぜなら神の神的顕現様式はこの世界の諸々の可能性を凌駕するか

らである——この世界は、それ自体として時間と空間へと、それゆえ時間の中でも再び種々の時制へと分かれて行き、⁽⁴⁾それゆえ永遠の神を、永遠の、すなわち神の方法で出現させることはできない。もしも《このような》出現が考えられるとしたら、それは、その出現を通して起こる世界の止揚としてのみであろう。⁽⁵⁾しかしとは他方で、もしも世界が神の目に見える到来によって終らなるとすれば、「神の世界への到来」を不気味な出現へと変造するであろう。幽霊がつけ加わるが、その場面には属さない。それは、属さないものとしてそこにいる——これは関連のない付加であり、どんな点からみても正常ではない。これに反して神は、次のような仕方でも世界へ到来する。神は世界に付加的に属する——つまり神は、世界を、神に属するものとして、「彼の所有物」(ヨハネ一・一一)として要求することにより、世界に付加的に属する。闇の中に輝く光が、まさに闇を明るくすることによりこの闇を「彼の所有物」として要求するように、世界が根本から新しく規定されるときにのみ、この世界は、神に属するものとして体験可能になる。たしかに闇が闇として、その中に輝く光を自分自身から捉えることはほとんど不可能である。それは、世界が神を見えるようにすることができないのと同じである。闇を明るくする光は、闇の終りである——神として顕現する神は、世界の終りであるように。したがって神が神的な方法で顕現しないと

すれば、「神の世界への到来」が《目に見えない》とすれば、それは積極的なこと、つまりその到来が、世界の終りの代わりに世界の方向転換をもたらすことを意味する。

したがってわれわれは、神の不可視性についての発言の本来の内容領域は次のようなものであることを理解しなければならぬ。つまり、世界は終りにあるのではなく、むしろ神によって神の被造物として新しく要求され、そして正される。その要点は、世界へ到来しつつある神の不可視性である。その際われわれは「世界へ到来しつつある」という表現を、その日常語の意味で正確に受けとめなければならぬ。すなわち神は《人間として》世界へ到来された。神は、この人間として目に見えるものになった。神は、この人間として世界に属した、そしてそれゆえ世界は神に属する。イエス・キリストは、世界が自分自身を所有せず、そしてわれわれがわれわれ自身をもたないことを表すための、世界を特徴づける根拠である。自分自身をもたずに、したがって自分自身を所有せずに、存在すること、しかし存在しないことではなく、そこに存在すること——これが、被造的実存の秘密の質料的内容である。イエス・キリストとの同一性において、神は世界の本来的秘密である。

したがって神の不可視性の経験は、それが神の自己伝達の経験の増大として理解されるならば、三一の神の秘密へと至る。しか

しながら神と十字架につけられた方の同一化は神の三一的自己區別を含蓄しており、その結果、神と十字架につけられた人間イエスとの統一性の教理は、三一論の根拠づけとしてわれわれに示された。しかし神の三一性は、世界の地平では、天における《目に見えない》父の、地上における人間として《目に見える》子との自己區別、また天における目に見えない父と地上で目に見えるようになった子の間の統一性および愛の絆として支配し、そしてわれわれの間で《目に見えない》仕方でも《目に見える》諸々の影響を引き起こす霊との自己區別を意味する。したがって神の聖霊は、父と子の間の、神の愛を構成する関係であり、また父に対する子の関係のうちへとこのような仕方を取り込まれる人間に向かって行くその強力な思いやりである。神は、聖霊として世界の秘密である。神は、この霊が、目には見えないが強力な関係であるかぎりにおいて、世界の秘密である。この関係において、一方で、人間として目に見える神の子は自らを天にいます目に見えない父に關係づけ、他方で、人間として目に見えるようになったその神の子は自らを、すべてのものを自分に引き寄せるために（ヨハネ一・二・三三）われわれに關係づける。したがってこの点でも、神の不可視性は神の不明性として理解されず、それはむしろ神の「よく知っていること」の目に見えない仲介として理解されなければならぬ。

神を世界の秘密として保持する、神の不可視性のこの理解を展開することが、具体的な教義学の課題である。この教義学は、概念の厳密さをおろそかにせず、神を世界の秘密として物語らなければならぬであろう。ここで提示され、専ら具体的教義学の基礎づけに仕える諸々の試みの最後に、今や一方で三一的に捉えられる神の存在から、他方で神の存在に關係づけられる特別な人間的行為と存在様式に基づいて、どの点で神は、世界へ到来しつつある方として世界の秘密であるのかを説明する試みが、さらになされるはずである。論証の最後の方向転換において、神学的にも人間学的にも、どのような点で神は必然以上の方であるのかを説明することが重要である——その結果、人間の存在とその世界の存在は、自分自身を所有する能力と異なっており、人間はこのことを、やがて神を通して再び調整される欠乏としてではなく、その自立性と自由を基礎づける榮譽として理解することができるようになる。したがって、われわれが自分をもたず、自分をもつことができないう否認的に定式化された事実を、その積極的現象性の中であらわにすることが、今なおわれわれの前にある課題である。そのさい出発点は、神が世界へ到来した、そして神がそのような方として到来する方であるという洞察である。

二

神が世界へ到来した、しかしそのようなものとして到来する方であるという洞察は、神と世界の根本的相違を含蓄している。この相違は、世界の存在のうちに基礎づけられた世界の欠陥としてではなく、神のうちに基礎づけられた世界の荣誉として理解されるときに初めて、神学的なものとして捉えられる。したがってわれわれは神の存在に基づく神と世界の相違をもっている。これは、われわれが神の存在を、この相違が積極的關係として理解されうるといふ具合に理解しなければならないことを意味する。神が世界へ到来した、そしてそのようなものとして到来する方であるという洞察は、われわれが神をすでにご自身において——そしてまず世界の現存在に基づいてではなく——到来する方として理解するときのみ、神ご自身のうちに基礎づけられた洞察として把握される。われわれは、神の存在は到来のうちにであると述べたとき、すでに展開した諸研究の中でこのことを行っていた。われわれはその三一的構造と意味を問うことにより、今や再びこの句をとりあげる。その際、今や問題になるのは、二つの先行する段落の中で三一論的—救済論的に説明された神の自己区別の、三一論的—存在論的諸含意を問うことである。

《神の存在は到来のうちにある》という句はまず第一に、神の存在は、神の「ご自身への到来 (Zu-sich-selbst-Kommen)」の出

来事であることを意味する。神の存在は神の「ご自身への到来」の出来事であるというときのこの出来事は、伝統が永遠について語るときに、考えられていたことである。しかし永遠は、神から区別されるものではない。神ご自身が永遠である。神は永遠にご自身へと到来する。

神がご自身から到来すること、神がご自身からご自身へ到来することを表現しているとすれば、この句は類語反復以上のものである。神は常に神から到来する。神はご自身の絶対的起源である。しかし今や神は現実には、ご自身からご自身へ到来する。神は神へ到来する。神はご自身の目標である。しかし神は目標として、起源から逃げ去るために努力するのではない。神は起源として自らを置き去りにしない。神は常に神として神から神へ到来する。神はご自身の仲介である。われわれはこのことを、イエスの人間存在のうちに啓示された神の到来の痕跡に基づいて語った。神は、人間イエスとの自己同一化の出来事の中で父なる神から到来した。そして神は、神の愛される子であるイエスのもとに到来した。したがって異郷へと向かう道にそってご自身へと、子なる神へと到来した。しかし神は全く到来のうちに留まった、すなわち聖霊なる神として。それは、神がすでにご自身においてそうであるような秘密である、三位一体の秘密、神の三一性の秘密である。すなわち神は、ご自身へ到来する——神から神として神へ——

ことにより、神である。

(a) 《神は神から到来する》

神の起源としては、神自身を除いて何ものも問題にならない。存在も問題にならない。無も問題にならない。神はご自身の起源である。神は生きており、しかも神は全くご自身から生きている。

神の起源として、存在も問題にならないという句は、一見、論理的に疑わしく思われる。神の起源として、無も問題にならないという句の場合には、なおさらのことである。この困難の中にあつて、伝統は次のような仕方で助けとなつた。つまり伝統は、神と存在、あるいは神と無を同一化することによつて、もしくは神の存在の彼岸性（エペケイナ・テース・ウーシアス）という命題に避難することによつて。この命題はたしかに、神のために神と存在を区別することを優先した。しかしこの命題には、次の点で欠陥のあることが判明した。つまりそれは、神について《積極的に》語ることを禁じ、その代わりに神を、本来語りえず、また本来考えられない方として表現した。これと対照的に重要なものは、神をご自身から到来する方として、またご自身から語る方として考えることである。われわれはこの《ご自身から》を次のような仕方

で考える、つまり存在概念をも神概念に従属させ、その結果、《神は存在する》という句において、述語が主語から理解されるよう

な仕方で考える。それは、神が神から到来するかぎりにおいてのみ、存在も存在になることを意味する。神は、ご自身の起源であるかぎりにおいてのみ、そもそも存在である。しかししもも存在のような何ものかが神の絶対的起源性の結果であるとすれば、無のような何ものかも、まず第一に、神がご自身から到来することの結果である。もしも神の絶対的起源性が存在を構成しているとすれば、それと同時に無をも構成している。したがつて、神が神ご自身から到来するがゆえに、またそのかぎりでも、そもそも存在と無もまた存在する。

われわれは、父なる神について語るとき、伝統と共に、神の絶対的起源性に言及している。神が神から到来するかぎりにおいて、神は《父》と呼ばれる。父なる神として、神は神ご自身の起源である。しかし神ご自身の起源として、神は同時にすべて生けるものとすべての父たちの父である（エフェ三・一五）。もちろん神が神ご自身の起源として存在と非存在よりも前に存在するかぎり、神は永遠なる父として、存在と非存在の相違という前提のもとにあるすべてのものから永遠に区別される。神はしたがつて存在するもの（Seienden）の父ではない——神ご自身がそうならうと望むのでなければ。そして神がそれを望むとき、彼は初めて、ご自身において永遠なる父である神として信じられる。

永遠なる父を信ずるということは、したがつてまず神を存在の

統治者として認めることを意味する。永遠なる父を信ずるとは、神を、存在だけでなく無のようなすべての存在するものから区別される主として受け入れることを意味する。永遠なる父は、存在の統治者として、むしろ、彼の肯定が肯定されるものから区別されるように、存在するすべてのものから区別される。このたしかに質的に無限であるが、ご自身における積極的な区別は、永遠の父なる神に対する信仰において尊重され、承認される。永遠の父なる神は、存在へと呼び出す方として、存在するものから区別される。ご自身において絶対的に起源的な神の卓越した凌駕性との出会いは、神への信仰の経験である。それは、パウロが次のように問いかけたとき、明らかに前提としていた同意を可能にする。つまり「人よ、神に口答えするとは、あなたは何か。造られたものが作った者に、『どうしてわたしをこのように造ったのか』と言えるでしょうか。焼き物師は同じ粘土から、一つを尊いことに用いる器に、一つを尊くないことに用いる器に造る権限があるのではないか」(ローマ九二〇以下)。要するに、永遠なる父を信ずることは、まず創造者なる神を信ずることを意味する。

しかし父の概念は、今や、孤立する方という概念で考えることはできない。「父は」、常に、「父と……」と言われる。それゆえ永遠なる父を信ずるとは、さらに、そしてより正確に、神を、社会的存在として、つまり《承諾し、授ける》存在の交わりとして、

存在に《参与する》存在の統治者として承認することを意味する。こうして神は、存在するすべてのものに、永遠的かつ好意的に関わり、その卓越した凌駕性の中で、存在するすべてのものに無制的に関わり、それを無制的に保持する方として主張される。永遠なる父として、神は存在と時間の《恵み深い》統治者である。それゆえ永遠なる神を信ずるとは、神を主として《喜んで受け入れる》ことである。存在に参与する神の出会いは、次のような神の経験として遂行される。つまり神はたしかに殺すが、それは生かすためであり、たしかに打ち砕くが、それは救うためであり、たしかに誰もその手から救い出すことができないが、それはまさに神のみが救う方だからである(申命記三二・三九。ヨブ五一八と六・二を参照)。もしも神が、存在するすべてのものから、存在の統治者として永遠に区別されるとすれば、存在に参与する永遠なる父は、悪い者の上にも善い者の上にも太陽を昇らせ、正しい者の上にも正しくない者の上にも——慈悲深く——雨を降らせる(マタイ五・四五)。もしも《永遠なる》創造者が、神の肯定が神に肯定されるものと区別されるように、神の被造物と区別されるとすれば、その方は永遠なる父として、栄光のために準備した憐れみの器にその栄光の豊かさを伝えるために(一)破滅のために作られた怒りの器にも耐える。その方は永遠なる《父》として、彼のユダヤ人からだけでなく異邦人からも信仰者を呼び集め、彼

の民でない民を「わが民」と呼び、愛されない者を「愛される者」と呼ぶ。彼の民と呼ばれる必要のない者でさえ生ける神の子たちと呼ばれることは、父としての彼の存在に対応している（ローマ九・二二―二六。ホセア二・一を参照）。

神のこの恵み深い父性は、永遠なる神の子の死の中で起こった、神に見捨てられた者の義認においてこの上なく明らかに実証される。彼において神は、いかなる罪も知らなかった方をわれわれのために罪とした。そしてこれによりわれわれは彼において神の義なる者となる（Ⅱコリ五・二一。ローマ八・二以下を参照）。したがって永遠なる神は、《子の》派遣において《父》であることが判明する（ガラ四・四、ローマ八・三）。永遠なる父として、神はこの子と共に永遠のうちに実存する。神は、たしかに永遠なる父として自らの起源である。そして神はご自身の起源であり続ける。しかし神は自ら起源であるだけではない。神はこの起源に基づき、神はご自身がパートナーであるという具合にご自身に対向する。神は自らの目標でもある。神はたしかに神から到来する。しかしまさに神がご自身にも到来するように、神は神へ到来する。父は、子供なしには父ではない。神は《子の》父として父なる神である。永遠なる父としての神を信ずるということは、したがって同時に、永遠なる子としての神を信ずることである。

(b) 《神は神へ到来する》

われわれは、イエス・キリストの人間存在に基づいてキリストの神性について語らなければならなかったとき、この句をすでに根拠づけた。《神は神へ到来する》という句は、神が人間のもとへ到来したという認識の結果であった。したがってわれわれは単純に、《神は神から到来する》という句と並行して、神は、ご自身が専らご自身の起源であるように、今やご自身の目標でもあると単純に主張することはできない。神はたしかに神から、そしてただ神から到来する。しかし神はただ神へだけ到来するのではない。神は《人間》へも到来する。神はイエス・キリストの人格において人間へ到来《した》。すべてのキリスト教的神認識はここから出発しなければならぬ。神がイエス・キリストの人格において到来したというこの認識の結果、たしかにまず第一に、キリスト教の神認識が成立した、したがってそれは、神は神から到来するという真理の認識ともなった。しかし神は、人間のもとへ到来するとき、何か他のものとして到来するのではなく、他ならぬ神として、つまりいつもすでにある者として、しかもご自身にとつてそうである者として到来する。神は、イエスの死へ赴くとき、異郷へと向かって行く。しかし神は死においても——たしかに無を引き受けるが——無に没しない。神は死の異郷においてもご自身へ到来する。そのかぎり神は、死に対する勝利者であ

る！ 神はイエス・キリストの死においてもご自身へ、父は子へ、到来する。そしてこのようにして神は、人間の終末論的目標として人間のもとへ到来する。イエスの死において神は、ひとつの同じ出来事において、神として神のもとへ、また神として（決定的に！）人間のもとへ、父として子のもとへ、また子としてイエスのもとへ到来する。この死は、その中で神が神と人間の双方へ到来するあの出来事の封印、したがってその中で神が人間としてご自身の目標であるあの出来事の封印である。

それゆえ神はまさに死において、生ける方、永遠に満ちた方、永遠なる神であることが判明する。したがってまた、神は永遠にご自身の目標であり、神はどこへ到来しようとも、常に神へ到来することは確かである。⁶ 神は、ご自身から到来するかぎりにおいて、たしかにただご自身へ到来する。神はご自身の目標である。なぜなら神はご自身の起源だからである。しかし目標として神は、起源としてのご自身から区別される。神は現実にご自身へ《到来する》。神は起源であるだけではない。神は生みだすだけではない。神はまた永遠に生みだされた子、そしてまさにそのようにして父なる神と全く同じ方である。すなわちもう一度、同じで、しかしご自身の目標としてご自身の起源から区別される方である——「永遠における永遠の繰り返し」。

このことは、イエスの死（時間の絶滅！）において啓示された

「時間における永遠の繰り返し」に基づいて語られなければならない。イエスと共に神を信ずるとは、したがってイエス・キリストの死の相のもとにおいて神としてのイエスを信ずることである。イエスと共に神を信ずる者は、イエスと共に永遠の父なる神を信ずる。神としてのイエスを信ずる者は、永遠の子なる神を信ずる。

《永遠なる》子を信ずることは、まず第一に、神を原像として、また存在の終わりとして認識することを意味する。永遠なる子に對する信仰において、神は、その方を通してすべてのものが存在し、またその方を目指してすべてのものが存在する方として主張される。ニケア・コンスタンチノープル信条は、新約聖書の本文にしたがって、イエス・キリストについて、彼に對し、生みだされた神の子と告白することにより、明白に「彼を通して万物が造られた」と告白している。永遠なる子が永遠に父から存在する間に、神は彼においてすでに、その中で神が神から到来するだけでなく、それを越えて人間がその世界と共に神によって造られ、動かされ、創造される生成をも目指している。しかしまさに、神はご自身においてこの他者を《目指している》。神は、その永遠の神的生成の中で、人間が人間となること、世界の生成を目指している。神はその永遠の産出の中で創造を目指している。まさにひとは「神は即自かつ向自存在である」という致命的命題を避けよ

うとするのであれば、神はその独自の生成において、被造物の生成を目指していること、イエス・キリストは創造者なる神の（単に）《被造的》道具ではないこと、そうではなくイエス・キリストは永遠なる神として自ら《原像》であり、しかも彼と永遠に区別される被造物の神的原像であることを、（アリウス派に反対して）告白しなければならぬ。彼は、父なる神が彼において創造を目指すかぎりにおいて、創造の原像である。

しかし世界を目指す神のこの目標は、神の恵みの、神の存在において啓示される表現としてのみ理解できるものになる。神はご自身の目標である。そして神がご自身の目標であるかぎりにおいてのみ、神は、創造されるべき存在、つまり被造物をも目指す。神は、人間を目指すかぎりにおいて、初めてご自身の目標になるのではない。神はご自身に満足している。しかし神はまさにご自身に満足するがゆえに、横溢する存在であり、彼の溢れ出る存在は彼の恵みの表現、パートナーとの彼の契約の原像である。この相手は、神ではなく、たしかにまず第一に決して神ではなく、初めて神の相手として創造されなければならない存在、つまり人間である。まさに自ら創造されず、父なる神から永遠に到来する永遠の神の子において、まさにこの《永遠に》神から到来しつつある神の子において、神は《時間的に》神から到来しつつある人間を目指している。

両者——神は永遠に神から由来することと、人間は時間的に神から由来すること——は、厳密に区別されなければならない。それは、両者の間に存在する事実的關係を認識し、神の永遠の生成と信仰におけるわれわれの時間的生成の間の事実的恵みの關係を認識するためである。永遠なる神の子は、神が、創造された存在へ向かうことの原像であるがゆえに、神の永遠の存在においてすでに神の恵みが表現されており、その結果、事実上、神が「即自」であると考えられることは決して許されないがゆえに、永遠なる子を念頭に置き、「生まれたのであって、造られたのではない」という具合に区別され、そして告白されなければならない。それゆえイエス・キリスト自身の存在も創造的存在である。すなわち「すべてのものは彼を通して作られた」（ヨハネ一・三、一・一〇、Iコリ八・六、コロ一・二五以下、ヘブ一・二を参照）。《神は神へ到来する》という句は、《神は神から到来する》という句なしに、真実であると主張することはできない。神が神へ到来することに、神は、神から到来することを止めるわけではない。神——神がご自身の起源であるかぎり——と、神——神がご自身の目標であるかぎり——は、たしかに厳密に区別されるべきである。それは、神の二つの異なる存在様式（トゥロポイ・ヒュパルクセオース）である。目標は起源と同じではない。しかし神において、目標は起源と同じく根源的である。子なる神は自ら起

源でも、自ら神性の源泉でもなく、父なる神の本質と同じく根源的である。神ご自身がそれである目標は、起源と同じではない。しかしそれは起源と同等である。子は《父と同質（ホモウーシオス・パトリ）》である。そしてそのかぎりにおいて、子はまさに自ら創造的存在である。

父なる神の目標としての、子なる神のこの創造的存在において、神は人間を目指している。父なる神が子を愛することにより、この神の自己愛の出来事において、神はすでに無私的に神の被造物を目指している。永遠なる子を信ずるとは、それゆえわれわれが神を主として受け入れること、つまりわれわれがわれわれ自身に喜びを見いだすこと、われわれが（「生まれた者としてではなく、造られた者として」）神と異なるわれわれ自身を甘受することを意味する。神の善き被造物としての自分自身に全く喜びを見いださない者は、神の永遠なる子を信じていない。この子において、神は、まさに愛に満ちた仕方であれわれわれを目指すことを、ご自身の目標としている。自分自身を甘受しない者、そつと、あるいは暴力的に自死を選ぶ者は、神に対し自分の手を挙げる者であり、しかも神の神の自己愛の出来事の中で、自由に、また自らを忘れてやさしくわれわれに向かってくる神に対し手を挙げる者である。なぜならわれわれはたしかに神の自己愛を、永遠なる神の子の死の無私性の中で自らを完成する出来事として理解したからで

ある。イエス・キリストの死において父が子へ、死んだ人間イエスと同一である神の子へ到来するように、神の永遠の自己愛は、われわれを救いだす神の無私性の起源である。

しかしイエス・キリストの死において、神は、同時にわれわれの時間的存在の《終り》である。存在の原像は存在と時間の終りを含んでいる。アルファとして永遠なる神の子はオメガでもある。時間は死の中で終る。存在は死の中で突然中断する。死せる人間イエスとの彼の同一性の中で、永遠なる神の子はあらゆる時間の終りであり、彼は存在の中断である。この死のうちにすべての死が呼び集められているがゆえに、すべての消失が統合されている。彼において古いものはすべて過ぎ去る（Ⅱコリ五・一七）。そして彼と共に、はかないものはすべて消え失せた。彼はひとりの方として、すべての者のために死んだ、その結果、彼においてすべての者はすでに死んでいる（Ⅱコリ五・一四b）。したがって復活の賛歌は、「彼が復活しなかったなら、世界は消え失せたであろう」と非現実話法で語るだけではない。彼において世界は過ぎ去った。「おお、偉大な苦境、神自身が死んで横たわっておられる！」これは本当に確かなことである。世界は、そこで本当に自分の「命が十字架の上で漂い」、《世界の》「救いが死の中へと沈んで行く」のを見る。

しかしながらこれらすべては、世界のために役立つ言明である。

使徒と共に（Ⅱコリ五・一四）われわれをこのような判断へと駆り立てるのはキリストの愛である。このように語ることができるのは、愛である神がイエス・キリストの死においても神へ到来するからである、神が自らこの死においても自らの目標だからである、まさに神の子と人間イエスの同一化の無私性の中で、神の愛が実証されるからである。それゆえわれわれは、父と子の永遠の関連の中で神的自己愛が、人間のために神の無私性のこの行為を目指していると言うことができるし、また言わねばならない。しかし神は人間のためのこの無私性においてご自身を与える、つまり神はイエス・キリストの死においても彼自身の目標であることを放棄せず、十字架につけられた方を神の愛された子として肯定することにより、十字架につけられた神の子がその神性を死の介入にさらすところでも、依然としてご自身の起源であり続ける永遠なる父であることが、ますます実証される。古い教義学の言葉を用いて表現すると、彼は「永遠の発生」を死においても終らせず、死の殺害においてそれを完成する。神は永遠の起源性において、人間イエスの存在を肯定することにより、十字架につけられたキリストにおいて、彼自身の神性を肯定する。こうして神は、死人たちから甦らせる父である。それゆえ神の自己肯定は、永久に、十字架につけられたキリストにおいて裁かれた、そしてそれ自身の終りに直面するこの世に対する彼の肯定と同一である。イ

エス・キリストは、死の無化する力に対向し自らを絶対的起源として確認する父なる神の愛によって肯定されており、古いもの終りとして、同時に新しい存在の初めと根拠である。「だからキリストと結ばれる人はだれでも、新しく創造された者なのです。古いものは過ぎ去り、新しいものが生じた」（Ⅱコリ五・一七）。

しかし今や、神が永遠の子なる神と十字架につけられた人間イエスとの同一性を肯定し、確認することにより、子なる神への行動を通して、永遠なる子の永遠なる父は、同時に、人間という被造物の天の父でもあることが実証される。神は、彼の永遠なる子と時間的人間イエスとの同一性を肯定し、確認することにより、この同一性を肯定する人間を彼の地上の子供たちとする。それゆえ永遠の子なる神を信ずるとは、父なる神の愛を信じ、それによりわれわれを彼の愛される子供たちとして肯定することを意味する。われわれがイエス・キリストを真の神の子、そして真の人間として告白するとき、われわれは、時間と永遠、神と人間の区別を保持する信仰の類比の中で、われわれを神の時間的息子たちおよび娘たちとして理解することができる。なぜなら「時が満ちると、神は、その御子を（父なる神から永遠にというだけでなく、今や時間的にも）女から、しかも律法の下に生まれた者としてお遣わしになりました。それは、律法の支配下にある者を贖いだして、わたしたちを神の子となさるためでした」（ガラ四・四以下）。

ここで起こっているのは、事実、神と人間の真の対応である。ここにはひとつの類比が生じている。つまりこの類比の中で、永遠の父なる神と子なる神の関係は、天の父なる神と、彼の地上の子供たちであるわれわれ人間との関係の中に対応関係を見いだす。注意せよ、この関係の類比が《生じている》ことに。人間はそれ自体で神に基づく類比的なものをもたない。神は、存在する者それ自体のうちに類比的なものをもたない。しかし神の子の死を通して、また神の子の身に起こった死者からの甦りを通して、類比が生じ、われわれは彼に、神の子に類比的になる。なぜなら神の子において神は、神が神のもとへ到来するように、人間のもとへ到来するからである。われわれは、十字架につけられ、そして甦らされた神の子の存在を通して、われわれの存在において新しくされることにより、われわれは、それ自体として三一の神に対応する人間となるために、神に対応する神の子たちの地位を獲得する。

したがって神に対応する人間は、自分自身をもつ我 (Ich)、自分自身を所有する我と全く異なる。前者は、少なくとも二人の「われわれ」と言う人間の交わりにおいてのみ三一の神に対応するがゆえに、たしかに後者と異なる。彼の特徴の本質は、彼が、自分自身をもつ代わりに、彼を内側から父なる神に関連づける神の霊をもつことにある。「あなた方が子であることは、神が、『アッバ、

父よ』と叫ぶ御子の霊を、わたしたちの心に送ってくださいました事実から分かります」(ガラ四・六。ローマ八・一五以下を参照)。

ここでもう一度、神は神から区別されなければならない。すべての存在するものと類比性をもたない神は、たしかに彼の子において、われわれが神として呼びかけることができる相手となった。彼、子は、はたしかに神の像であり(Ⅱコリ四・四)、しかも目に見えない神の像であり(コロ一・二五)、神の栄光の反映と神の存在の刻印である(ヘブ一・三)。このようなものとして彼は神の自己伝達である。すなわち子であり、彼を通して神は究極的に語った(ヘブ一・二)。子なる神において神は初めて、彼がわれわれにとつて語りうるようになる仕方、自らを語った。それゆえ彼は、永遠なる子として同時に神の永遠の言葉でもある(ヨハネ一・一)。この言葉において神は神として認識され、語られ、見られるようになる。なぜなら言葉を聞く者は、父の言葉を聞くのであり、神の永遠の言葉である方を見る者は、父を見るからである(ヨハネ一四・九、一二・四五を参照)。

しかしひとが神の永遠の言葉を聞いて、見ることができるのは、ただ次のような理由からである。つまり、その言葉は、人間イエスと人格的一体性のうちにあった、そしてこの彼の既存在(Dagewesen)において《神の似像》であると共に《世界の原像》であるからである。神の子と人間イエスとの同一性を念頭

に置きつつ、「御子は、^(c)自身のうちに神的尊厳のみならずすべての被造物の像をもっている」との命題をあえて主張するために、ひとは、伝統の対応する諸言明を決定的に神の子の人間存在と関連づけなければならない。

神を言葉にもたらず人間イエスとの同一性は、もちろんその歴史的一回性の点で、すべての人間とすべての歴史的現実⁽⁷⁾に直接現臨するわけではない。しかし、その重要性に従ってわれわれに最も強く関わるものが、特にわれわれの歴史的現実⁽⁸⁾に到達しなければならぬ。その出来事の重要性は、それ自体出来事とならなければならぬ。なぜなら、神は神の子において神として語られ、呼びかけられ、見られ、そして認識されるようになったにもかかわらず、われわれはそれゆえ彼を神として認識し、熟視し、話しかけ、呼びかけることがまだできないからである。神が聖霊として、われわれのもとで自らを貫徹するために、もう一度われわれと関係をもつことなしに、われわれはそうに行うことができぬ。われわれは神へと突進するのではなく、聖霊がわれわれのもとへ突進してくる。そしてこのことが起るとき、われわれの言語は、今やわれわれを本格的に表現し、そのようにしてわれわれを神の前に連れて行くことを可能にする力を獲得する。聖霊においてわれわれは、神がキリストにおいて自らを語ったように、神の前でわれわれについて語るができる。霊の力において人

間は、自分自身を所有する代わりに、むしろ自ら他者に心を開き交わる。そしてひとが自ら自分について語るところで初めて、したがって彼の存在全体が、事実上、神の呼びかけの次元に到達するころで初めて、彼の言葉はもはや神について単に語るだけでなく、本当に神について語る。イエス・キリストにおいて神はたしかに神《として》《呼びかけることができ》、そしてわれわれはたしかに彼の地上の子供たち《として》《呼びかけることができる》ようになつた。しかし聖霊において神は神として《語ることができる》ようになつた。神が神として語るとは、常に、人間が完全に自分から出て行くという具合に、自分の人間存在を差し出すことを意味する。このことは霊の力の中で起る。イエス・キリストを通してわれわれは、たしかに異論の余地がなく、そして取り消しがたい《権利》、つまり神をもわれわれの父と呼ぶ権利を得た。しかし聖霊において初めてわれわれは、神にわれわれの父と呼びかけ、そしてわれわれの命を神の呼びかけの行為として生きる《必要》と《力》をもつようになる⁽⁹⁾。それゆえ永遠の子なる神への信仰は、同時に聖霊なる神への信仰である。

(c) 《神は神として到来する》

神がイエスの死へ赴くとき、神は異郷へ向かう、とわれわれは言った。なぜならイエスの死において永遠なる神は、事実、消え

行くからである。しかし神は異郷において自分にとって見知らぬものとなるわけではない。神は消失の中においてさえ自分を疎外しない。むしろ反対に神は死と消失を疎遠にする。まさに神が消失を恐れないことにより、神の存在は消失のただ中で、到来のうちに留まる。神の存在が到来のうちに《留まること》、神自身が破壊しがたい自らの起源であり、取り消しがたい自らの目標であること、したがって神は、起源と目標として、父と子として、ご自身に関係づけられたままであり、それゆえ神から神へ到来することを止められないこと、要するに神ご自身が仲介であること——これが神の第三の存在様式、つまり聖霊なる神である。

聖霊としての神について語ることは、まず第一に、神が、神自身である起源のもとにいるときには、他の仕方で再び自分自身である目標にはたしかにいないことを意味する。目標がそれによりもちろん終わりとならずに、起源から目標へと至る現実的運動が存在する。神の存在はそれ自体到来のうちにある。目標と起源の関連性の中で、また目標から起源へと向かう再帰的関連性の中で、神が到来するということが起こる。しかしこの出来事も神に対抗する異質な運命ではなく、再び神ご自身である。神は、ご自身からご自身へ《到来する》ことにより、ご自身の将来である、とわれわれは言うこともできる。これが、神は神として到来するという句が意味していることである。

その中に神の存在がある到来は、したがって神自身である。しかしこの到来は、由来、到着 (Ankunft)、そして将来として理解されるべき、初めて完全に考え抜かれる。神は、ご自身の起源であるかぎりにおいて、ご自身の由来である。神の由来は彼の消失しない過去である。神は、ご自身の目標であるかぎりにおいて、ご自身の到着である。神の到着は神の消失しない現在である。神は、ご自身の仲介であるかぎりにおいて、ご自身の将来である。神の将来は、彼の過去と現在の非消失であり、またそれにもかかわらず、神の前進である。つまり、彼自身の起源として、また彼自身の目標として、神はさらに進み、神は先立つ。そしてそのようなにして神は、起源と目標の一致の中で神として到来する方である。しかし神が、起源と目標から自分へ到来するかぎりでは、神として到来する方であるとすれば、神はこの存在様式において、父《と》子から (フィリオクエ!) 発出する霊である。霊において父と子は相互に肯定する。霊は、起源と目標の一致として神を前進させる《愛の》霊である。愛として神の存在は到来のうちにある。愛の霊として神は、その中で神が永遠に自分の起源であり、自分の目標である永遠の将来を自分自身に与える。それゆえ神のこの第三の存在様式は昔から「愛の絆」として理解されてきた。この「愛の絆」は拘束せず、結びつけられたものを永遠に「新しいものに向けて」動かす。したがって聖霊は「愛の絆」として同

時に「永遠の乗り物」である。愛の霊として、神は永遠《から》永遠《へ》と向かっている。霊として神は永遠に、「そこにいる方」また「そこにいた方」であるだけでなく、同時に「そこに《到来する》方」である。

われわれはまたすべてのことを、イエスの人間存在において起こっている神の啓示に基づいて語る。イエスと共に神を信ずる者は、永遠の父なる神を信ずることを、われわれは知る。永遠の父なる神を信ずる者は、しかし同時に必然的に永遠なる子を信ずるのであり、イエスの死における父の判決によるとこの子は人間イエスと同一である。父によるこの同一性の判決は人間によって追体験されることができただけであり、「イエス主はである」という句は「聖霊において」のみ信じられる(Ⅰコリ一二・三)。Ⅰヨハネの手紙 四・二によると、神の霊は次のことに基づいて認識される。つまり神の霊は、神の子とイエス・キリストの肉の同一性を告白し、他方反対に、神の子を人間イエスとして告白しない霊はすべて、神から出ていないだけでなく、反キリストの霊であることに基づいて、認識される。すなわち、神の霊なしには、神とイエスの同一性は、人間の現在を手に入れることがない過去のままである。神の霊なしにわれわれは、われわれの主としてのイエスを、またしたがって永遠の子を《信ずる》ことができない。なぜなら「わたしは自分の理性や力に基づいて、わたしの主であ

るイエス・キリストを信じたり、あるいは彼のところに来たりすることはできないからである」¹⁰。聖霊なしにこう語ることはできない。つまり、神はご自身の目標である、しかしわれわれをも目標としてもたずに、自分自身の目標であろうとはしない、と。霊においてわれわれに《到達する》のは、神と人間を一つにする父なる神の判断である。霊において神は、ご自分をわれわれと、そしてわれわれを神と結びつける。それゆえ「だれでも水《と霊》によって生まれなければ、神の国に入ることはできない」(ヨハネ三・五)。なぜなら「キリストの霊をもたない者は、キリストに属さない」(ローマ八・九)からである。神の愛は彼のうちに啓示されている(ローマ八・三九)。したがってわれわれは、霊によって初めて愛に対し生き生きしたものとされる(Ⅱコリ三・六、ヨハネ六・六三)。つまり霊は、愛である神の生へとわれわれを関係づける。

われわれはこうして霊を神ご自身の生への参与として理解してきた。しかし神ご自身の生へのこの参与は、それ自体、例えば神関係の構造にすぎないようなものではなく、ひとつの人格的力である。この力は、将来を開示する力としてわれわれのもとへ到来することにより、取り違えようのない仕方であれわれに襲いかかってくる。聖霊によって開示される将来は、すなわち空虚なものではなく、その輪郭がイエス・キリストの人格によって具体的

かつ鮮明に描かれる。パウロによると霊は、「到来したものの将来」¹¹のための《アラボン》つまり手付金、担保である。霊は、われわれをこの人格的将来と関連づけることにより、われわれのもとにおいて、神は、われわれも神にとって目標であることなしに、ご自身の目標であろうとしないことを主張する。告知と告白の中に力強く臨在する神の霊は、一方で、神がイエス・キリストにおいてこの彼の目標に《到達》した事実を実行する。神の霊は、しかし他方で彼の言い表しがたい溜息を通して、われわれはこの目標にまだ到達していないこと、したがって神はその目標と共にこれから到来することを示唆する。それゆえまさに霊はその賜物をもって、その中でわれわれが、そこから神が到来する将来に向かう、信仰の、動かされた、そして動きつつある待機状態の中へ飛び込んでくる。神ご自身の生への霊的参与は、したがって将来への参与を意味する。神はわれわれと共にこの将来を共有しようとし、そしてわれわれは、今やすでにこの将来によって規定されているがゆえに、それに向かつて行く。

したがって聖霊なる神を信ずるとは、イエス・キリストをわれわれの将来として承認し、そしてそれを喜ぶことを意味する。神と人間は、愛をその共通の将来としてもつであらう。聖霊に対する信仰は、今やすでに愛の道に沿ってわれわれを導くことにより、われわれをこの将来へと連れて行く。しかし愛の道を行く者は、

ひたすら待ちつつ歩く旅人の逆説の中に実存している。彼らはこの世の中で霊なる神と共に先頭に立ち、そしてこの世から神の永遠なる愛へと救い出される希望をもちつつ待つ。なぜならこれが、聖霊に対する信仰が究極的結論として意味することだからである。つまり、神は、われわれのために彼自身の存在の中に生活空間を用意することにより、イエス・キリストの死の中で甘受された否定を、われわれの死すべき肉体において、われわれの地上の生において、愛の勝利に満ちた力として完成させる。霊は、神のうちに生かされ、救われているとの確信を与える。その結果、われわれの生も、神の存在と共に到来のうちにある。

この意味で、三一の神への信仰は、三一の神とのひとつの共通の生に至る。

三

神の不可視性の、神を世界の秘密として保持する理解にとつて、《神の存在は到来のうちにある》という句の三一的な説明は、初めて根本概念を提供したにすぎない。この根本概念は神の存在の諸々の自己運動をあらわにし、そしてそれらの助けによって実質的教義学は神の存在を歴史として、またこの歴史をまさに世界の秘密として物語らなければならぬ。神的存在のこの根本概念を展開することが物語の神学の課題である。われわれはこれらの諸

研究の中でその基礎づけに従事してきた。今やわれわれは、神の諸々の自己運動に対応する人間の諸行為と諸存在様式を問うことにより、神の存在を世界の秘密として物語る神学の基礎づけを終えたいと思う。われわれは、神は世界の秘密として神の人間学的諸対応をもっていることを示唆することができるだけである。こ

れらの諸対応を展開することも、同様に、世界の神的秘密を物語る神学の課題に属するであろう。ここでは、その中で人間が世界の秘密としての神に関わるそのような人間の諸行為と諸存在様式があるということを、示唆することができるだけである。それらの人間的諸行為と諸存在様式は、それらを特徴づける特殊な性質において、それらが、見知らぬ、目に見えぬものとは全く異なるものと関わりをもつことをはっきりと表現している。それらの中で人間は、神が世界へ到来し、そしてまさにそれゆえに人間が自分自身を所有するようには規定されていないということに巻き込まれている。われわれは、信仰と愛と希望について語っている。

信仰、愛、そして希望は、そこで信じられ、愛され、そして希望されるごとに、人間の諸行為および諸存在様式として、われわれはわれわれをもっていないことを言い表している。これらの三つの行為すべてにおいて人間は、神の不可視性が、その熟知性の増加として具体的になるという仕方、世界へ到来しつつある神に関係づけられている。なぜなら信仰、愛、そして希望において、

人間は《語りかけられ》、自分から語る神が人間に非常に近づき、その結果、人間は、聖霊なる神によって「現実の諸々の現象様式『の中で、と共に、のもとで』」¹²したがって徹頭徹尾見えない仕方、しかも徹頭徹尾具体的に規定されるからである。

(a) このことはまず《信仰》に当てはまる。自分自身を所有する者は信じない。彼は自分自身を受け入れるだけであり、そのかぎりでもまじにもつことができないことを、たしかに全く信じない。そして彼はいつも、自分自身を受け取ること (Sich-selber-Empfangen) は、その中で同時に自己没収——それは、ひとつもつもの、所有物 (Habe) に対してだけでなく、「もつこと (Haben)」それ自体の行為と状態に対して全く新しい関係を作り出す——に見舞われる出来事であると信じている。ところが信仰は、信じられているもののいわゆる内容によってたしかに全く規定される信仰の形式的構造においてすでに、人間は自分自身をもたないということを表す実存論的表現である。そして信仰は同時に、これは欠乏ではないことを意味する表現である。希望の行為においてもわれわれは、たしかに、いつの日か最終的に自分を所有するであろうと希望してはいない。そして愛の出来事においてもわれわれは、自分自身を所有する者として自分をたしかに実際に経験するのではない。したがって希望と愛は、人間に自分自

身を所有することを許さない信仰の、欠乏と称されるものを補うわけではない。むしろ信仰は、自分自身をもたない経験を人間学的恩恵として知ることにより、次のことを言い表している。つまり「もつこと」の自己関係は、もつことができる諸々の事物との交わりへと方向づけられている人間学的に誤った心構え(Behelinstellung)に起因している。自己所有、「自己をもつこと」(Selbst-habe)はひとつの範疇である。この範疇は、存在論的に事物—形而上学へと方向づけられており、そしてそのかぎりで誤って方向づけられた範疇である。この範疇は、人間存在に対する、人間のたしかに理論的であるだけでなくきわめて実践的な誤った心構えに起因する。しかし神が、世界へ到来しつつあり、そしてそのようにして人間(個人として、また類として!の人間)に近く、また——人間が自分自身に近くあることができるよりも——一層近く到来する方として経験されるどころでは、自分自身をもたない経験は、人間学的増大・上昇(Steigerung)の経験となる。常に自分自身にも関係づけられている人間の存在が、自分自身からの自由へと高められる。そしてこの自由の中で人間は、自分自身を所有せずに、本当に自分自身に到達する、つまりたったひとりではなく、神と共に自分自身に到達する。(繰り返し、そして常に自分自身のみ遡る代わりに)神と共に進み、そしてすべての人間の世界を前進させるために、神によって語りかけられ、自分

自身が破られたままにしておくこと——それは、人間が信ずるときに、人間を襲う増大・上昇である。そして《この》意味で、信ずる人間は、自分自への固着から解放された者であり、信仰者たちは「創造の最初に解放された捕虜たち」¹³⁾である。自分自身を解放することができること——これが、人間を秘密に満ちた者とする世界の秘密としての神の《解放する》経験である。自分自身から解放された人間は、彼が自分の自由の力でまず自ら切り開かなければならない道の途上に《いる》。これも欠乏ではなく、過剰(plus)である。(ルターに従った)神学的伝統と哲学的伝統(エルンスト・ブロッホまで)と比べて、人間の存在は生成であるとの認識は、その榮譽として理解されるべきである。信仰者が人間を神に対応する秘密として守り続けるかぎりにおいて、この榮譽は信仰において肯定される。世界の中で自分自身に至る人間の新しい道が可能になるという仕方、世界へ到来しつつある神に導かれることにより、信仰者はこれを行う。それは、歩み始める前にはそこに存在しない道である。それゆえひとは、ただ制約された仕方での道をあらかじめ見通し、預言することができるだけであろう。それらが人間的な道になるかどうか、これを見極めるために、自分自身を解放する信仰的人間は二つの判断基準をもっているだけである。つまり愛と希望だけである。信仰も、愛と希望なしに自分自身であろうとはしない。

(b) 《愛》についても、すでにその形式的構造において、その愛が人間を、自分自身を所有せず、そしてまさにその点で現実に人間的である存在として立証していることが当てはまる。自分自身を所有する者は、愛さない。彼は、まさにそのようにして愛された人 (Person) を獲得するために、献身しようとは思わない。

愛の中で、自分自身に対する人間の基本的な心構えである「もつこと」の変革が起こる。しかし特徴的なことに、その変革は、まさに自分自身の存在に對する人間の誤った心構えである「もつこと」の単なる告発を通してではなく、愛する我が、愛される汝を、もたずに自分自身をもとうとしないことを通して起こる。ひとは、たしかにこれを人間の現存在の所有構造の強化として解釈することもできる。愛のある種の墮落はまさしくこれを示唆している。しかし「もつこと」それ自体は、たしかに愛の出来事の中で変革される。それは、その中で人間が諸々の事物をもつ所有関係 (Besitzrelation) とのその類比性を喪失する。愛の中で、《「もつこと」から《存在》が生ずる。なぜなら「もつこと」も根源的には同じく《「もたれること」》(Gehabtwerden)》だからである。われわれはすでにこれについて比較的詳細に論及したので、それを参照してもらいたい。⁽¹⁴⁾ 単純に、愛の出来事は、自己被剥奪性 (Selbstentzogenheit) と、新しく創造的な自己関係性 (Selbstbezogenheit) の集約的出来事であることを思い起こすならば、それ

で十分であろう。愛はその中で、ある我がもはやそれだけで我であることができなくなり、その結果、ある汝との関連の中で、われわれとして実存するようになり、しかしますます、そして凌駕し難い意味で我であるような出来事であることを指摘するだけで十分であろう。それゆえたしかに愛の関係は自分を越えて光を放ち、社会に介入する——それは、(例えば家族のような) 自分自身の諸制度と諸秩序を創造するためだけでなく、同時に、人間存在のあらゆる領域と諸々の客体化 (Objektivierung [諸制度]) における愛の勝利のために、既存のすべての秩序と制度を批判的に問うためでもある。愛の出来事において人間は、世界へ到来した神に、同時に、つまり最も集約的かつ外延的にふさわしい存在になる。なぜならこの神は愛だからである。愛の出来事において、人間は最も秘密に満ちている。それは、人間が一番不可解な仕方でも自分を愛し、また愛される (ある意味でこれはたしかにいつでも起こることである) からではなく、人間が、愛し愛されつつ、神に、つまり自らを愛として啓示し、しかし愛として目に見えない仕方でも働く神に、対応するものになるからである。愛の出来事において、神と人は同じ秘密を分かち合うのである。

それゆえ信仰者は、愛の出来事のうちに、自由へと解放された人間が彼の信仰を通して見いだし、またそこへ行く気にさせられる、自分自身に至る人間性の道が、はたして人間的な道なのかど

うかを判断するための決定的基準をもっている。愛に仕えるもの(Miss)は人間的である。愛に仕えるものはすべて人間をより人間的にし、人間を、神にふさわしい人間性となる道へとさらに導く。反対に愛を阻止するものは非人間的である。それは最も確実な諸伝統であり、最も聖なる諸秩序かもしれない——もしもそれらが愛の勝利に反対するなら、それらはそれ自体絶望的にすたれたものであり、すべてのものを無関係にする死の諸制度であることが明らかになる。しかしさらにもっと偉大な諸々の前進も、

諸々の革命も起こるかもしれない——もしもそれらが愛の勝利に逆らうならば、それらは、たしかに世界の現実を動かすが、あらゆる運動にもかかわらずただ袋小路の中でうまく立ち回る事件にすぎない。それらは、たしかに徹底的に反動的である。なぜならそれらは、全体としてみれば、死を促進するにすぎないからである。最後には、生それ自体がなおさらに非常に讚美され、そして死は、自由に入手できるあらゆる手段を用いて反駁されるであろう——もしも生を支持し、死に抵抗する闘いが愛に仕えないならば、結局それは、愛のない生の抽象的栄光化、つまり死の不自由な栄光化に行きつくだけである。世界を人間の道にそって導くために、人類が神の道と一致した仕方での道を切り開くのかどうかを決定するのは、愛である。なぜなら自らを死にさらす愛のみが死と同じように強く、またそれゆえ死よりもたしかに強い

からである。人間が希望の存在であるかどうかを決定するのは、愛である。

(c) 形式的構造に関するかぎり、今や、《希望》においても重要なのは、希望が人間を、自分自身を所有することから守るということである。自分自身を所有する者は、自分自身をもつ者は、希望しない。希望の行為においても、この人間の存在様式においても、ひとは、神が世界へ到来した、そしてそのようなものとして世界へと到来する方であり続けるといふ秘密によって生きていく。結局、希望はいずれも、たとえそれが実存的に何か全く別なものに向かっているとしてみても、人間は自分をもたないこと、そして彼の世界の存在も「自己をもつこと (Selbsttabe)」ではないこと、つまり自己所有ではないことによって生きて行く。しかも、最も完全な自己所有、最も完全な「自己をもつこと」がいつか提供することができるよりも多くのものが、世界へ到来しつつある神と共に、人間と世界に提供されるからではない。

希望は、神のすでに到来した存在に基づいてその将来の到来に向かうかぎりにおいて、単なる「まだない」という欠乏状態の解消とは異なっている。もちろん希望には、それが、パンドラの箱の中に残っているエルピスと同様に、良いものなのか、あるいは悪いものなのか、たしかにわからないものもある。希望は、望ま

れるものに対する根拠を与えずに、現在の欠乏の耐えがたさを忘れさせるといふアヘンの機能をもつこともできる。場合によっては、希望はそれ自体、現実には空虚な妄想にすぎないにもかかわらず、ある価値をもつ。しかし空虚な妄想は、世界へ到来しつつある神にふさわしい希望とは言えない。希望は自分の決断に基づいて生ずるのではなく、またそのかぎり、次のような治療的機能と根本的に区別される。つまりそれは、人間から希望を奪い取るとは非人間的なことであるとひとが言うとき——これは正しい！——に、希望一般に帰される治療的機能である。たしかに、キリスト教的希望とこの世における適切なすべての希望の間には、十分に基礎づけられた類縁性と近隣性が存在する。しかしながらこの類縁性と近隣性は、キリスト教の希望と、あらゆる形態の希望の治療的機能との根本的相違に基づいてのみ、理解できるようになる。

キリスト教的希望は、自分の決断に基づいていわばでたらめに起こるのではないというその根拠は、それが《愛の結果》であるという事実にある。愛する者は、愛の将来を希望する。それゆえ、イエス・キリストのうちに啓示された愛を経験し、その結果、愛の約束を信じ、そして無条件に愛するキリスト者たちは、将来を、つまりイエス・キリストの再臨を希望する。主に、イエス・キリストのすでに到来した存在に向けられている信仰、愛のうちに現

に働く信仰は、同時に希望として将来に向かう。信仰がこのように行うのは、それが神の到来を希望し、そして神がすでにこの世界へ到来した存在であることに基づき、希望する根拠をもつからである。将来は、その場合、信仰にとって、その中で——おそらく——神がもう一度到来することができる時間の、いずれにせよ差し迫った方ではない。むしろその反対であり、望まれる神の到来は、キリスト者にまず第一に将来として何もものかを開示する。人間学的に表現すると、こうなる。つまり、まさに、いづれにせよ到来しつつある将来の中で、例外として——たとえ絶対的例外としてであれ——常に自らを貫徹する愛が助けを得て、場合によっては勝利し、そしてこのことが現実にも起こることが望まれる、ということではない。むしろ、反対に——もちろん相変わらず絶対的例外としてのみ貫徹される——現在の愛それ自体から、その普遍的勝利に対する十分に基礎づけられた信頼が出てくる。カルヴァンは、希望しない者は信じていないと言ったが、それは正しい¹⁵。もつと正しいのは、愛さない者は希望もしない、と言わなければならないことであろう。要するに、愛する者は、希望する根拠をもっている。その上おそらく愛する者だけが希望の根拠をもっている。彼は、神ご自身が愛であるがゆえに、まさにこのゆえにのみ、それをもっている。

そしてキリスト教的希望のこの根拠から、この希望は、もちろん

ん地上のすべての申し分のない希望に対し、親しく、しかし批判的に近づく。キリスト教的希望は、正しく理解されるならば、神ご自身と等しい愛から出てくるがゆえに、それは、愛のために希望するそれぞれの希望において、人間の実存が、われわれのもとへ近づいてくるものに方向づけられていること、しかもそれはむなしく終わらないことを認識する資格を与えられている。まさに、キリスト教的希望は、完全には根拠づけられていない諸々の希望の可能性を考慮し、そしてその空虚さについてそれらに語りかけるがゆえに、それ自体、愛するがゆえに当然希望をもつすべてのひとにとってひとつの希望である。この世の諸々の希望とのこの批判的連帯性の中で、神を待ち望む人間は、神が到来するがゆえにその中で彼が将来をもつ世界を通して、彼の道を切り開く。そしてこの世の諸々の希望との、到来しつつある神へ向かう希望のこの批判的連帯性のゆえに、希望は一般に、それに基づき人類が自分自身に向かって前進し、そしてその世界を前進させる道の人間性を判断する基準となる。人類は、その自分の《有限性》を知り、肯定し、そして消化吸収するときのみ、自分自身へと至る道において前進する。限界のない道は先へと導かない。

人間は希望をもちつつ、人間と、それゆえにその世界も限界をもつという人間的真理と取り組む。ひとは、この真理との取り組みを回避することもできる。ひとは、死の限界とその「こま

ま」が限度であること」に直面して特に苦しむ自分の有限性という非情な現実の前にあきらめることもできる。しかしそのときひとは、人間の人間存在に対し、あるいは自分自身の前に、断念してしまうであろう。またそのとき人間は、もちろん、信仰への彼の招きと無関係にというだけでなく、愛への彼の規定とも無関係に、理解されるであろう。自分自身の前にあきらめる人間の全く特別な人間性は、非人間性へと激変する人間性である。これと対照的に希望は真剣な認識であり、しかもまさに自分自身の有限性との人間の同じように本当に真剣な対決でもある。希望をもちつつ自分の限界を引き合いに出すことは、人間存在の有限性と世界の有限性を肯定することを意味する。人間に諸々の限界が置かれていることを、人間は、希望をもちつつ真剣に受けとめる。「こまま」が限度であること」を意味し、そしてそのかぎりで動かしがたく措置されているあの諸限界と、人間が、それ自体として絶え間なく拡大し、変革し、いざというときにはもう一度より身近に引きつけることができる何ものかに到達しようとするときに、自己身上に置かなければならない他の非常に異なる諸限界を区別することをまず学ぶことにより、人間は、希望の行為の中でこの真理と積極的に対峙する¹⁶。そこに希望があるのかどうかは、人間が自分自身で措置し、そして(他の)人間のためにその人間によって措置される諸々の限界との関わりにおいて、明らかになる。こま

で無限に実存しようとする者、あるいは永続的諸限界を自己価値とみなし、そしてそれゆえに変革不可能なものとして保持しようとする者は、希望をもたない。限界がないということは、希望がないということの意味した。いちどきにすべてを望む者、したがって制約されずに無限であろうと欲する者は、自分自身をもつ存在としての人間を、自分自身を所有する存在としての人間を、したがって徹頭徹尾希望をもたない存在としての人間を欲する。彼は革命的巨人（タイタン）の姿勢をとり、人間によって措定された諸限界を偽って永遠の諸限界と称する反動主義者と同様に、到来しつつある神の秘密を否定する。なんと絶望的な人間たちであることか！ ところが、到来しつつある神への目に見えない希望は、将来への人間の道が希望に満ち、そしてそれゆえに人間的道であるべきだとすれば、人間が絶えず新しく措定しなければならぬ諸限界の絶えず新しい加工修正の中で目に見えるようになってくる。

しかしながら人間の希望は、この世において進むことができる道に限定されるわけではない。彼の希望から、人間にとって動かしがたく措定された諸限界が取り去られることは決してない。全くその反対に、まさにそれらにとってキリスト教的希望は、人間が到来しつつある神を通してのみ最終的に限定されていることを知っているかぎりにおいて、価値がある。ここで再び特に苦しい

限界として視野に入ってくる存在の終り、世界の時間の終り、そして自分の人生の終りも、存在と時間の、到来しつつある神によって措定された終りとして、同時に最も集約的な希望の対象である。なぜなら、神が終りを作ったとすれば、彼、つまり神は、そこにいるからである。そしてこれは、次のことを意味する。つまり、終りの後に続くのは、無ではなく《変革・変容 (Verwandlung)》である、すなわち、われわれをご自身と共に限定し、そして終わらせる神を通して、このように限定され、そして終らされる地上的現存在の《変革・変容》である。⁽¹⁷⁾ 存在と時間が互いに分離するところにのみ、初めと終わりが存在する。しかし到来しつつある神によって措定された終りは、存在と時間の内部における終りであるだけでなく、この相違の終りでもあるだろう。神は、存在と時間の終りとしてそれらの絶対的同一性であり、そのかぎりで同時に、存在と時間の中で制約された地上の現存在の、永遠の生への変革・変容、神との凌駕しえない交わりのうちにある生への変革・変容である。

しかし存在と時間の終りと共に、見えるものと見えないものとの区別も不要になるであろう。いまだかつてだれも見たことのない神は、そのとき——なぜならまさに「そのとき」、もはや過去も、現在も、そして未来も存在しないであろうから——その熟知性の中でまた愛として見えるようになり、「顔と顔を合わせて」(I

コリ一三・一二) 見るであろう。

この終りを見て、ひとは「希望をもって喜ぶ」(ローマ一二・一二) ことができるし、また喜ぶことが許されるであろう。彼の決定的諸限界と、特に彼の死の前であきらめてしまう人間は、そのあきらめにより、—— いわば断念の語法で—— 相変わらず「自己をもつこと」と自己所有という、人間存在の存在論的に誤った方向性をもつ理想に固定されているが、到来しつつある神を終末として待ち望む人間は、自分自身を解放することができる。非常に正確な意味において、彼は《自分を行かせる》ことができる—— まさに、到来しつつある神に向かつて。

信仰において、ご自身から世界へ到来した神へと戻り、愛において、死の中でも自分自身へ到来しつつある人間的神によって導かれ、そして希望において、神として到来し、そして愛に勝利をえさせる神に向かつて行くとき、人間は神を世界の秘密として保持している。それゆえ、《存続する》のは、信仰、愛、そして希望である(コリ一三・一二)。それらは、—— それらの共属性において—— 人間的な仕方、神の存在は到来のうちにあることを表現している。したがってそれらは、人間の行為と存在様式として、世界の秘密である神に属する。しかし愛の出来事において神と人間はすでに同じ秘密を分かち合っているがゆえに、愛はそれらのうちでもっとも大いなるものである(コリ一三・一二)。

しかし、それを越えてさら大きいものが考えられないからではない! 愛—— それはむしろ神、人間的な仕方、信じられず、そして期待しえない方である。愛—— まさにそれゆえにそれは同時に力、人間を人間的なものにし、そしてさらに人間的なものにする力である。《この》力に対する信仰において、また《その》勝利に対する希望において、人間は、《人間》となることを決して止めない。混乱の中においてさえ、愛から全く明確に区別される仕方、神なしに生きる人間にも、愛の出来事において、その力に対する信仰において、そしてその勝利に対する希望において、より多くのものが分かち与えられる—— つまり、自分自身をもつ我(Ich)がそもそももつことができるよりも多くのもの、またわれわれがそれぞれ自分をもつことができるときに、われわれが獲得するよりも多くのものが、分かち与えられる。神なしに生きていく人間は依然として—— 多かれ少なかれ、自分自身でありすべてであれ—— 《もつ者》である。愛においてわれわれは、《なる・成長する(werden)》ことを止めることができない《存在する者》になる。「もつこと」の次元において、生成(Werden)は依然として過多と過少の間の過程である。愛に対応する存在から、より自由な生成が生じてくる。この生成は、それによって凌駕されたものを非難せず、欠乏として拒絶せず、自明な先行者として保持する。すなわちそれは、その比較が、凌駕されたものに敬意

を表する強化・増加 (Steigerung) である。たしかにわれわれはこの生成においても、それがなければわれわれは人間的でなかったし、人間的であることができなかった世界を《もっている》。過多と過少よってのみ余りにも特徴づけられた世界の中で、われわれは依然としてもつ者のままである。なぜならわれわれは、もつことなしに何ものでもありえないからである。十分にもつことは、依然として、所有物がその根本構造に属している世界において戦い取られるべき目標である。しかしながら愛は、もつ者たちから存在する者たちをつくり出す。存在する者たちは、あたたかもたないかのごとくなるすべを理解している。すなわち彼らは、愛である神とは区別される中で、しかもその豊かな関係の中で、そのことを理解している——この愛である神は、こっそり手に入れることも、強奪することもできなく、全く必要不可欠でもなく、しかしまさにこのようにして必然的なもの以上のものである。彼らは、固有な仕方で人間的であり、しかもますます人間的になる人間である。

『世界の神秘』註 (2)

第二一節

(1) H. Scholz, Eros und Caritas, Die platonische Liebe und die Liebe im

Sinne des Christentums, 1929, 54, Ann. 1.

- (2) Angelus Silesius, Cherrubischer Wandersmann (Geistreiche Sinn- und Schlussreime), hg. Von G. Ellinger, Halle 1895 (Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Nr. 135-138), 130 (V. 200). Die Verse werden hier möglichst in moderner Schreibweise wiedergegeben. [訳注・植田重雄・加藤智見訳『シレジウス瞑想詩集』(上)(下)岩波文庫(一九九二)では、各詩に「小見出し」がつけられている。本文の訳は私訳であるが、読者の便宜を考えて、以下においても、適宜この「小見出し」の部分を引用しておくことにする。「愛するものの中であっておのれも変わる。(聖アウグステイヌスより)」(下)一三七頁]
- (3) AaO, 162 (IV, 128). 「神のもとに行きたいと思うものは、神にならねばならない」(下)一三二頁]
- (4) AaO, 131 (V, 219). 「人間は人間にとどまっていたはならない」(下)一四二頁]
- (5) AaO, 15 (I, 10). 「わたしは神のようであり、神はわたしのようである」(上)一〇頁]
- (6) Ebd. (I, 18). 「わたしは神と同様に振舞う」(上)一一二頁]
- (7) AaO, 31 (I, 200). 「神は(実体的には)無である」(上)六〇頁]
- (8) AaO, 23 (I, 100). 「一方が他方を支える」(上)三六頁]
- (9) AaO, 15 (I, 8). 「わたしがいなければ、神は生きていない」(上)一〇頁]
- (10) AaO, 68 (III, 37). 「惚れっぼい神」(上)一八三頁]
- (11) AaO, 15 (I, 9). 「わたしは神から受け取り、神はわたしから受け取る」(上)一〇頁]
- (12) K. Barth (KDII/1, 316). 「これらの敬虔な冒瀆的な言葉が書かれてある『ケルビムのようなさすらい人』は(同じことで、ライナー・マリヤ・リルケも心をとがめているが)その当時、ローマ・カトリックの司教の出版許可を得て、出版されている。この司教は頭が弱かったのか、それとも現代的なならず者とひそかに結託していたのであろうか(人はさう問うことができるであろう)。確かにそのことは、神と

- 人間の関係に関する語り方として不可能な語り方である。しかしそのような語り方はあのあるところで——すなわち、人がすべての、人間の愛にとって確かに不可欠な、愛する者から区別される愛された《対象》という「必」要「な道」具(Requisit)を考慮して、また神の愛をも、本質的に、そのような《他者》の存在と結びつけ、神の愛をもこの他者との関係の中で解消してしまおうと欲するところまで——、有無を言わず可能になるし、若干の首尾一貫性をもってしてはそのことはまさに必然的になるのである」(カール・バルト『教会教義学 神論 1/2 神の現実 上』吉永正義訳、新教出版社、一九七九年、五二頁)。
- (13) Angelus Silesius, aao, 136 (V.270). 「救いはすべて神による」(下) 一五六頁]
- (14) AaO, 5.
- (15) AaO, 56 (II, 178). 「すべてのはわれとなんじ(創造主と被造物)の関係にある」(上) 一四五頁]
- (16) AaO, 58 (II, 207). 「神こそあなたの中にある生命である」(上) 一五四頁]
- (17) AaO, 138 (V.297). 「神なくして神を愛することはできぬ」(下) 一六四頁]
- (18) AaO, 46 (II, 59). 「人間よりはむしろ神と呼ばれる人は誰か」(上) 一一一頁]
- (19) AaO, 39 (I, 293). 「神格化されるとき」(上) 九一頁]
- (20) AaO, 135 (V.259). 「わたしはかつて神の前にはたのびであるから、神はわたしになつてくれる」(下) 一五三頁]
- (21) AaO, 33 (I, 224). 「神がわたしに対する関係とわたしが神に対する関係」(上) 七一頁]これは、ルター派的に理解された属性の交流の一つの帰結か。
- (22) AaO, 38 (I, 278). 「もう一方の神」(八六頁)]
- (23) KD II/1, 316.
- (24) フォイアバッハは、事実、たしかに歴史的にも「アングルス・シレージウスの格言の影響史の中に立っている。二百年後に」Gottfried Keller がその著「Grünen Heinrich」の中で「ケルビムのやすらひ人」

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2)

- の頁をめくって拾い読みする伯爵に、「満足げに」こう言わせている。「なんと極端なものが互いに触れ合い、一方が他方へと向きを変え、急変することができるとだ」。「わたしは神と同様に大きく、神はわたしと同様に小さい。神はわたしの上にいることができなく、わたしは神の下にいることができぬ」。この句を読むとき、人は、われらのルードヴィヒ・フォイアバッハの言葉を聞いていると思わないだろうか。……これらすべてことから、ほぼ完全に次のような印象が与えられる。つまり、あたかも親しいアングルスが今日も生きていなければならない、彼は若干の変更を加えられただけの外的運命のみを必要とし、そして力強い神の観察人は、われわれの時代の同様に力強く活力に満ちた哲学者になるという印象である(Der Grüne Heinrich, Zweite Fassung, IV/12, Sämtliche Werke und ausgewählte Briefe, hg. von C. Heselhaus, Bd.1, 1963?, 1064f. Vgl. auch: Erste Fassung, IV/12, aao, 727).
- (25) I. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Ausgabe in zwei Bänden, hg. von W. Schuffenhauer, Bd.2, 1956, 400f.
- (26) AaO, 376.
- (27) Ebd.
- (28) AaO, 376f.
- (29) AaO, 408.
- (30) Vgl. dazu J. Wallmann, Ludwig Feuerbach und die theologische Tradition, ZThK 67, 1970, 56ff. und O. Bayer, Gegen Gott für den Menschen. Zu Feuerbachs Lutherrezeption, ZThK 69, 1972, 34ff.
- (31) Vgl. W. Hamilton, Death-of-God-Theology in den Vereinigten Staaten Bericht über einen Trend theologischen Denkens, Past Th 56, 1967, 429 und 433.
- (32) M. Luther: In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531), WA 40/L, 212, 10-213, 3.
- (33) H. Scholz, aao, 54, Anm. 1.
- (34) AaO, 55f.
- (35) AaO, 56.
- (36) Ebd. Scholz 15' — Aristoteles, De caelo I 9, 279a 33f. を引証して

つ——次のような説得力のある証明を行っている。「もしもこのよう
な愛が存在するとすれば、より高い実存形式に対する神性の努力とし
てのみ、それは存在する。なぜならこの形式は、その中で《エロース》
がみずからを現す形式、しかも唯一の形式だからである。しかしその
さい神性は次のような存在であるにちがいない。つまりこの存在に対
し、より完全な存在が、その神性がこれを得ようと努めることができ
るような仕方では存在する。そしてこれは不合理である。なぜなら神は
自ら最も完全な存在だから……」(ebd.)。「それを動かすもの以上
に強いものはないからである(これはより神意であることを意味する
であろう)。それには欠陥がない。その結果、積極的に抵抗すること
が求められるであろう。……それは、適切な卓越さを欠いていない。
その結果、このような「欠けた卓越さ」を獲得するための運動がその
後に続く。このゆえに、そしてこのゆえに《のみ》、アリストテレス
の神性は「不変」ないし「不動」である」(aaQ, 56f, Ann. 1)。Scholz
(ebd.)は適切な註解書としてMaurus (Aristotelis opera III, 298a)を引
用している。「動くもの、あるいは変えられるものはすべて、何らか
の悪を避けるために動かされるか、何らかの善を獲得するために動か
される。しかし最初の存在は、逃げるべき悪をもたず、獲得すべき善
も必要としなく」。

(37) E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe, Bd.13,*
1970, 13.

(38) H. Scholz, aaQ, 57f.

(39) aaQ, 56f, いずれにせよ 彼は、ペンテコステの「来たりませ聖霊よ」
という呼びかけと Augustin の Confessiones (X/27「あなたを愛する」)
とが遅すぎました、それほどまでに古く、そしてそれほどまでに新し
く卓越される方を、愛することが遅すぎました。」を通して、「事実、
愛には、プラトンのものへ移行する場」(aaQ, 67)があることを認
めている。「それを感じる者にとっては驚くべきことである。エロー
スが、この最もデリケートな箇所で、《愛の》無愛想な形而上学の中
に侵入しているのだから」(aaQ, 66)。ひとは、思考に強制された幸せ
な矛盾について語るることができる。この矛盾は、首尾一貫した思想家

を尊敬することができるだけである！

(40) 神は、そこにおいて人間がもはや何も行うことができない限界と呼
ぶこともできる。人間はもはや何も《行う》ことができない。なぜな
ら彼は《もはや》行うことができないからである。彼は汲み足されて
いる。これは、次の根本命題に対応している。つまり《思考》も、神
思想において初めてその極度の限界に到達するのであり、それが神を
考えたとき、初めて自らを実現したのである (s.o. S.188-195)。神は
いつも可能性の限界である。

(41) H. Scholz, aaQ, 58; vgl. Aristoteles, Nik. Ethik H, 1154 b 25ff.

(42) ここではむしろひとつの哲学的論証に注目してみたい。それは、い
わゆる自然の領域における、愛と愛のない状態の首尾一貫した区別を実
際に貫徹できないことから出発している——この領域が歴史の領域
と区別されていることは相対的に正しいというかぎりにおいて。ひと
は、たしかにこの領域にある一定の形の(エロース的な)愛を認めな
いということはないであろう。自然は、あの「生のための、生と死の
統一性」——われわれは、愛である神をこのようなものととして理解し
なければならなかった——とのある類比を表現しているからである。
しかしながら、愛の衝動と冷酷な欲動のこのような統一性において、
まさに生の《ために》常に《殺され》、その結果、生のための、生と
死の統一性のより大きな親和性の中で、逆説的に死が勝利する。自然
の領域において愛は、常に、それにより愛についてただ一義的に語る
ことが難しくなる一種の愛のない状態を伴う。歴史的存在として《人
間》はたしかに自然の領域に属しているが、同時にその領域から区別
されている。特に人間は愛へと《一義的》に規定されているからであ
る。そのかぎりでは、人間の存在と共に、愛は、愛でないすべてのもの
と明白に対立している。しかし人間はこの対立の中に留まり、愛と愛
のない状態の——今やたしかに区別しうる——並存の中に巻き込ま
れたままである。そのかぎりでは人間は、その——専ら哲学的に理解
された——存在の中で、一義的で《また》徹頭徹尾愛である別の存
在を求めて、いわばため息をつく。このため息は、《哲学的な》意味
で信仰として、愛である神への哲学的信仰として理解することができる

る。しかしながらこの信仰は、その専ら要請する性格を通して、神学的に理解された信仰と区別される。

- (43) Karl Marx と Friedrich Engels はそれゆえ Feuerbach に対し、彼は天を批判しただけで、地を批判していない、と異議を唱えたが、それは全く正しい。「彼は哲学者としても中途半端であり、下半身は唯物論者で上半身は観念論者であった。」彼は、大げさな愛の宗教と瘦せて無力な道德以上の実証的なものは何も完成しなかった」(E. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW 21, 291; vgl. K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1, 379; ders., Thesen über Feuerbach, MEW 3, 5ff.; K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3, 17ff.)。一般に、Marx の宗教批判は、Feuerbach の宗教批判よりも神学によってはるかに容易に受け入れられる——もしも後者が前者のうちに前提されていなくいとすれば。いずれにせよひとは、神学に対する Marx の宗教批判の特殊な関心を、徹底的に批判しつつ統合することができるとであろう——そして様々な観点から統合しなければならぬ。しかしそれは目下行われていることである。その結果、この点に関して神学的に行われるべきことはあまりにもわずかである。Vidaunt consules!

- (44) この句は、EKU の神学委員会の宣言にもみられる。Zum Verständnis des Todes Jesu, hg. von F. Viernig 1968, 22. を参照。

- (45) Vgl. E. Fuchs, Jesus, Wort und Tat, 1971, 121. 「愛は愛である (die Liebe ist Liebe)。なぜなら愛は、それ自身に期待しつつ語り、したがってそれ自身において将来的になり、そのようなものとして不可逆的になる。その結果、愛は将来を開示するからである」。この意味でひとは Ernst Fuchs (Marburger Hermeneutik, 1968, 197) と共に、それゆえにたしかにカトリック的にならずに、「信仰を愛の中間規定 (Zwischenbestimmung) と呼ぶことができる」。しかしながらまさにこの中間規定はおのずから姿を現すことはない。Fuchs は「信仰が『言葉』と固く結びついて」(ローマ一〇・八以下) いることを強調している (ibid.)。したがってひとは、次のことに用心しなければならない。つまり、愛する者たちが、愛の将来に向けられている信頼と、信仰と愛のそれによ

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2)

て与えられる区別に依拠していることから、神証明のようなものを作り出そうとすることである。信頼に依拠していることと信頼の出来事は二つの異なる事柄である。ついになら、このことは愛を考慮する場合と同様に、義を考慮する場合にも当てはまる。義に飢え渴く者の祝福(マタイ五・六)は、すでに信仰を授ける、神の名において語られた言葉である。この世の受難の歴史はたしかに、事実、その中で神への信仰が可能となる時間である。しかしそれは、そのための根拠ではない。殺人者が無実の犠牲者に勝利したりすることのないようにとの、もちろん道德的になだめ難い渴望は、「他者への渴望として」明確に表現されるであろう。しかしながらその渴望は、神を前提としてのみ、神と関係している。そこからひとりの神を構成することは、その神にふさわしくない。もしもひとりの神がおられるということを信ずるとすれば、われわれは、神が義であり、義を創造する(しかしどのようにして!)ことを、ひとりの神に要求すべきである。しかし少なくとも終わりにには、不義が勝利すべきではないがゆえに、ひとりの神が存在しなければならぬということ、ひとりの神の実存にとって、おそらくこの神ご自身を幾分傷つける実存根拠である。神は、審判者であるがゆえに神ではなく、神は、神であるがゆえに審判者なのである。そして彼の裁きは、罪びとの義認を意味する。殺人者が無実の犠牲者に勝利したりすることのないようにとの道德的にもろん不可欠な渴望を表現してきたキリスト教神学は、もしもそれがキリスト教からその同一性を奪おうとするのでなければ、いずれにせよ殺人者を、義とする恵みから除外することはゆるされないであろう。

第二節

- (1) わたしは喜んで次のことを認める。つまり、イエス・キリストの物語られるべき歴史と、それを概念的に論ずる三一論の関係に関するこのテーゼは、わたしにとって重要なものであり、しばしば論じてきたものである。なおこれは、他の著者の書物にも文献として取り上げられ、肯定的に論じられた。

- (2) J.F. König, Theologia positiva sacramentalis, Rostock 1699, Pars prima, § 80;

- ziert nach C. H. Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung, Teil III, 1966, 82.
- (3) M. Luther, De sevo arbitrio, WA 18, 685, 12f. (=BoA 3, 177, 25).
- (4) Vgl. Schmalkaldische Artikel 1 Teil, BSLK, 415: 「この条項は口論や争論の対象にならなむ。なぜならわれわれは二つの部分において同じ事柄を(信じて)告白してゐるからである。それゆゑこれに同じつやうに取り上げる必要はなむ。」
- (5) AaQ, 414.
- (6) De servo arbitrio, WA 18, 685, 6 und 14 (=BoA, 3, 177, 17 und 26f.).
- (7) Die Augsburgische Konfession, Art.1, BSLK, 50.
- (8) C.H. Ratschow, aao, 88.
- (9) M. Chemnitz, Loci theologici I, 33. Zitiert nach H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1893⁷, 95, Anm. 8.
- (10) Vgl. Rathchow, aao, 89.
- (11) AaQ, 91.
- (12) Beispiele: Quelle, Fluß und Mündung (Anselm von Canterbury); Wesen, Form und Kraft (Luther); Grammatik, Dialektik und Rhetorik (Luther); memoria, intellectus und voluntas (Augustin), aber auch die drei Zeitalter (Joachim von Fiore) etc.
- (13) K. Barth, KDI/1, 354. Vgl. E. Jungel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede von Sein Gottes Bei Karl Barth. Eine Paraphrase 1976³, 16ff.
- (14) 自からなる特別な歴史は、それ自身の質の力により啓示を《規定する》歴史であろう。啓示と歴史の関係のこのような理解は、ある論理的必然性をもって、「諸々の救済の事実」から成り立つ「救済史」の構成に行き着く。ただし「この」は「これ以上議論をしないでおく。」
- (15) Rudolf Bultmann は「この」ことをヨハネ福音書の研究において徹底的に際立たせた。それによると不在の方が不在の方としてそこに居合わせる組織的・解釈学的構造は「G. Ebelingの言語理解によって決定的に重要である」。Vgl. G. Ebeling, Einführung in theologische Sprachlehre, 1971, 53ff., 246 u.ö.
- (16) 復活のキリスト論的豊かさはその自らの起源を、イエスの地上における実存のキリスト論的貧しさのうちに見いだす。いわゆるマルコの秘密の理論は、文献的福音書の形態においてこの事態を考慮するための神学的手段である。Vgl. dazu H. Conzelmann, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, in: Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament, 1974, 42ff.
- (17) この事態の方法論的帰結は次のとおりである。つまり、人間イエスの「実際にいた存在 (Dagewesenheit)」の少なくとも《事実的》結果としてのイエス・キリストに対する信仰に注意を払うときのみ、歴史的イエスに対する問いは核心に触れた仕方で問われることになる。イエス・キリストに対する信仰は、人間イエスの「実際にいた存在」の《内容的》結果でもあり、したがって決して誤解ではないという「こと」も、たしかにすでに自分自身を越えた信仰の言明である。両者の間にはいかなる歴史的調整も存在しない。「遠くから来た(Entzug)」なしに啓示が存在しないとすれば、「次」のことは内容に即している。「つまり」「この」出来事は、「その本質からして、歴史的に見ることである」ものではない。それは、「信仰にのみ近づく」ことが「できる」ものである」(F. Gogarten, Jesus Christus. Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie, 1966, 55)。
- (18) Vgl. H. Conzelmann, Artikel „Jesus Christus“, RGRpIII, 633.
- (19) E. Lohse 「この」事態を「Grundriss der neutestamentlichen Theologie“, 1974, 14f.の中で、次のような仕方でも考慮した。つまり、彼は「いわばキリスト教的原現象として、自明性——イエス・キリストの物語の交換不可能な《特別な》意味が「聖書の助けによつてのみ」理解できるように思われるときの自明性——を主張した。その際、聖書の伝承史とイエス・キリストの存在の関係は、諸々の約束が、いわばイエス・キリストの受難と死を理解するための解釈の手助けを提供するという具合に、外的なものとして理解されてはいない。むしろ今や成就された諸々の約束の必然性は、まずイエス・キリストの存在から証明されている。それは、仮説的かつ誇張的に(したがってもちろん再び誤解を引き起こしつつ)定式化されている。つまり、もしも旧約聖

書の諸々の約束がなかったなら、イエス・キリストの存在に基づいて、
まさにそれらは発明されたに違いない。

- (20) Vgl. H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukunfts-
gen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Ausein-
andersetzung mit der altkirchlichen Christologie, 1969, 33; J. Molmann,
Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher
Theologie, 1973², 228.
- (21) B. Steffen, Das Dogma von Kreuz. Beitrag zu einer staurozentrischen
Theologie, 1920, 152. Steffen は「神の十字架の行為」を「その中で『父
が聖霊を通して子を犠牲にする』行為として解釈してゐる。H. Mühl-
len (aO, 33) は「このような仕方では十字架の出来事を神の愛の出来事
として、またこの神の愛を三一の神の存在として叙述するために、
ブル九・一四との関連でこの解釈を引き合いに出している。これは、
以下において提示される思想と近い関係にある——たとえ、これと
一致する聖書の例証にもかかわらず、この表現と結びついた全く根絶
しがたい誤解のゆえに、犠牲は問題とされなかつたとしても」。
- (22) 次のことは、その教義学的構造と個々の組織的論証においても
Bath の『教会教義学』を規定している偉大な三一論的建築物の弱点
に属する。つまりそれは「プロレゴメナにおける三一論の『基礎づけ』
が、誤解——あたかも神の三一性の認識が、啓示の出来事の主語、
目的語、述語という形式的区別の助けを得て、「神は自らを主として
啓示する」という公理的に前提とされた命題から、いわば演繹される
かのような誤解——を引き起こしていることである。このような誤解
が避けられるのは、イエスの人間存在が、三一の神への信仰の地平に
おいて教義学的に解釈されるだけでなく (vgl. 特に KDIV/2) 、「三一の
神への信仰がまずイエスの人間存在の関連の中で教義学的に基礎づけ
られたものとして、説明されるときだけである」。
- (23) F. Hahn は最近、この通つて問う問いの解釈学的妥当性を詳細に検
討した³³ : Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in :
Rückfrage nach Jesus, hg. von K. Kertelge, 1974, 11ff.
- (24) Vgl. E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus, in : Zur Frage

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2)

nach dem historischen Jesus, Ges. Aufs. II, 1960, 157-161; M. Hengel,
Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie“ in neutesta-
mentlicher Zeit, GWh 118, 1971, 43f.; E. Lohse, aO, 49; F. Hahn, aO,
41ff.

- (25) Vgl. meinen Aufsatz : Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein her-
meneutischer Beitrag zum christologischen Problem, in : Unterwegs zur
Sache. Theologische Bemerkungen, 1972, 129.
- (26) Vgl. H. Conzelmann, Art. „Reich Gottes. I. Im Judentum und NT“, RGG³
V, 915.
- (27) E. Grässer, Jesus und das Heil Gottes. Bemerkungen zur sogenannten,
Individualisierung des Heils, in : Jesus Christus in Historie und Theolo-
gie. Neutestamentliche Festschrift für H. Conzelmann, zum 60. Geburtstag,
1975, 172.
- (28) われわれは、福音書において問題となっているのは、神と人間の
魂の不死的価値とともなう A. von Harnack の尊敬されるべき理解を
照らさう (Das Wesen des Christentums, Neuaufgabe 1964, 52)。
- (29) われわれは Goethe (West-östlicher Divan Buch Suleika, Weinarter Aus-
gabe, Bd.6, 1888, 162) の少なからず尊敬されるべき見解を照らさう
(E. Grässer は、あの個人化に「救済の普遍性」が対応してゐる)とも
強調してゐる (aO, 183)。その結果、——とりわけ R. Bultmann の
神学に反対して——、「救済の個人化か、それとも集団化か?」とさ
う「問題」は「見掛け上の問題」であることが判明した (aO, 184)。
- (30) Vgl. G. Bornkamm, Jesu von Nazareth, 1974², 67ff.
- (31) F. Gogarten, aO, 100.
- (32) P. Stuhlmacher, Jesus als Versöhner. Überlegungen zum Problem der Dar-
stellung Jesu im Rahmen einer Biblischen Theologie des Neuen Testaments,
in : Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Fest-
schrift für H. Conzelmann, aO, 97.
- (33) K. Barth は、これを同じ表題でイエスの人間存在を叙述してゐるの
で、KD IV/2, 173-293, を参照。
- (35) わたしの同僚 H.P. Rüger は、次のことを指摘してくれた。つまり古

八一

代ユダヤ教では、そもそも律法それ自体が与えられる《前に》、ひとがそれに対応することを行わなければならない、律法は最も適切に成就されるとの見解が主張されていた。その例として、Seder Elahu Zuta 4 Gen 35, 24「われわれの父ヤコブは、律法が与えられる前に、律法全体を成就した」が、引用されている。また Num R 14, 2には、「ほめたたえられよ、聖なる方は言った。ヨセフよ、汝は、律法が与えられる前に、安息日を守った」と記されている。たしかに興味深いのは、「いったい誰が、わたしが彼に報復するようなことあらかじめ行つたのか」(ヨブ四一・二三)という神の非現実的な問いに対する答えとして、ヨセフはいわば次のように指示されていることである。「それはヨセフについて語っている。彼は彼のために何かをあらかじめ行い、そして安息日を守った。しかもそれが命じられる(もしくは律法が与えられる)前に」。ここでは、律法の先取りされた成就が、賞賛に値する行為をさらに強めている。双方の本文において要点は、行為に報いる報酬にある。

(36) 方法論的にひとは自らをこの確認に限定しなければならぬであろう。したがってひとは、イエスは彼の業に基づいて、彼に強制された死を死ななければならなかった、と言わない方がよいであろう。しかしながらたしかに、イエスの死刑が執行された《後に》、この死を彼の生の帰結と思わずにおかない客観的な関連が与えられている。比較的最近の積義的研究も同様に判断している。Bultmann 学派の中で E. Fuchs は、イエスの暴力的死は彼の業の帰結であり、イエス自身によって、彼の業に対応する死として徹底的に肯定されたという見解を発表したが、それはまず Bultmann によって再び退けられた(Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, SHAW, PH 1960, 3. Abh., 11f.)。しかしより最近の批判的研究は、イエスの業と彼の暴力的な死の間の内容的関連を再び肯定した。例えば、E. Lohse (aaO, 49) はこう判断している。「それらを通して律法のあらゆる拘束性が問いに付されたイエスの説教と彼の行為により、彼は、当時のユダヤ教の指導者たちと鋭く対立した。……彼の要求した全権は、承認されるか、あるいは決定的な敵意を呼び起こした。その結

果、イエスの十字架は彼の使信と切り離せないものになっている」。また P. Stuhlmacher (aaO, 98f.) は「M. Hengel (War Jesus Revolutionär? CwH 110, 1970, 14: Gewalt und Gewaltlosigkeit, aaO, 43f.) および F. Hahn (Methodologische Überlegungen, aaO, 41f.) の類似の判断に続いて」さらにこう説明している。当時のユダヤ教の諸集団のいずれも、結局、イエスを許容できず、その結果、彼の暴力的死は「不可避免的」になった、と。「フアリサイ派の人びとにとって、律法とのイエスの自由な関わり方と、レビ人的な潔めの理想に対する彼の無頓着さは耐え難いものにちがいがなかった。熱心党の人びとにとって、宗教上の敵を含む愛敵の戒め、ローマの軍人に対してさえ偏見のないイエスの態度(ルカ七・一以下、平行箇所)、皇帝の人頭税に対する彼の意見の表明(マルコ二・二三以下)は、挑発以上のものであった。サドカイ派と貴族である大祭司は、イエスの自由な、祭儀的贖罪に依存しない罪の赦し、神殿の崩壊に関する彼の(曖昧な)言葉(マルコ一四・五八、平行箇所、ヨハネ二・一八以下)によって、またもちろん神殿の純化の際の——たしかに多くの人によって歴史的ではないとみなされている——犠牲を扱う取引と両替に対する態度によって、この上なく激しく挑戦されていると感じたにちがいがなかった。一時、イエスのもとに民が殺到したことは、結局、国の政治的諸権力、つまりヘロデに從う者たち、最高法院、もちろんローマ人にも、強い疑いを抱かせた。イエスがエルサレムに上ることを決心したとき、このような状況下で問題なつたのはカタストロフィーであった。……これは、歴史的に避けがたく、同時によく分かることであった。したがってイエスの死は彼の派遣と彼のメシア的業の帰結であった。イエスは、死をはっきりと見る目を持ち、逃亡したり、自己防衛したりしなかった。——今やわれわれは、歴史的論理を考慮している根本命題、つまり《ある可能性が、これらの帰結を要求しない》を心に留めるならば、われわれの《歴史的判断》の面で少しか進むことができる。しかしわれわれは、イエスの十字架上の暴力的死において、イエスの生きたことが、すなわち律法と衝突させ、そしてご自身においてこの衝突に決着をつけた、先行する愛の生活が、極端な仕方で作成されるのを見る。

そしてこのかぎり、われわれは同時に一歩前進している。

- (37) Vgl. P. Stuhmacher, aao, 92. 「第一コリント一五・三・b—五の信条において、イエスの全存在は彼の贖罪死と彼の復活に凝集されている。他方、使徒言行録一〇・三四以下の、ほとんどマルコ福音書の梗概のように思われる伝承は、イエスの業全体を、神によって約束された終末の平和の開始を告げる救いの業として叙述している。この救いの業は十字架刑で終るが、復活の力により神によって信仰の可能根拠へと高められる。この信仰は、罪の許しを経験し、これにより神との交わりとしての終末論的救いに与かることができる。」
- (38) Vgl. zum Beispiel Ignatius, Phil 7, 1. 「わたしがあなたといいたとき……わたしは叫んだ、わたしの声、それは神の声だった。」
- (39) わたしの見るかぎり、 Ernst Fuchs を除いて、 Wolfhart Pannenberg だけが、適及力をもつ、存在的に条件づける出来事存在論的可能性について真剣に論じた。わたしは彼のこれに対応する詳論にはつきりと同意する (Grundzüge der Christologie, 1972, 332 vgl. 317)。「時間的に、究極的なものの重要性と共に起る」ことから、初め、神の永遠性において真実であることが、適及的妥当性をもって決定される。したがってイエスと神の統一性——それゆえ受肉の真理——も一方において、イエスの人間的現存在の全体にとって、他方で、神の永遠性にとっても、イエスの復活から適及的にはじめて決定される。この問題については、拙論 „Thesen zur Grundlegung der Christologie“, in: Unterwegs zur Sache, aao, 274ff. を参照。
- (40) J.W.v. Goethe, Dichtung und Wahrheit, 4. Teil, 20. Buch, Weimarer Ausgabe, Bd.29, 1891, 177; zum Verständnis vgl. Carl Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erlebung jeder Politischen Theologie, 1970, 122f. Dagegen: H. Blumenberg, Arbeit an Mythos, 1990, 567-604.
- (41) Gogarten の「イエス・キリスト——世界の方向転換」という表現は、わたしの考えでは、「世界の救い主」という古い概念を解釈するのに特に適している。救い主は、この世を方向転換する方である。
- (42) 信ずるということに関わる人びとに対する「この《一度かぎり》(Einfachheit)」といって起った方向転換から引き出される結

論 (ヨハネ五・二四、Iヨハネの手紙 三・一四)を参照。

- (43) Vgl. E. Jünger, vom Tod des lebendigen Gottes, in: Unterwegs zur Sache, aao, 123f.
- (44) Bultmann は、ヨハネ三・一六では《アペスタルケン》が《エドレーケン》と同じことを意味することを指摘している (Die drei Johannesbriefe, 1967, 72)。
- (45) Bultmann, ebd.
- (46) 律法との「自由な」関わりは、当然のことながら、律法との「任意の」あるいは「鷹揚な」関わりとは異なる。ひとはこれを、律法との律法主義的関わりと異なり、律法との福音的関わりと呼ぶことができる。
- (47) F. Schiller, Das Ideal und das Leben, Sämtliche Werke, hg. von G. Fricke, u.a., Bd.1, 1965, 204.
- (48) M. Luther, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531), WA 40/I, 44, 10-45, 1.
- (49) Aristoteles, Nik. Ethik B, 1103a 34f.
- (50) M. Luther, Brief an Spalatin vom 19. 10. 1516, WA Br. 1, 70, 29f. (= BoA 6, 2, 29-31).
- (51) M. Luther, WA 40/I, 44, 7.
- (52) この前提から Immanuel Kant の宗教理解と対決することは有益であろう。この宗教理解は、宗教改革者の神理解の遺産と、それに対する根源的異論の独特な組み合わせとなっている。
- (53) 義認論の存在論的問題性については、拙論を参照。Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, in: Unterwegs zur Sache, aao, 206ff.
- (54) しかも代理の範疇は、キリスト論的に三重の仕方でも援用されなければならなかった。つまりひとつは、神の立場で行為する人間イエスを指す名称として、もうひとつは、われわれの立場で苦しむ神の子を指す名称として。もしもイエスが、生きていたとき、あえて神の立場で語り、そして行為したとすれば (vgl. Ernst Fuchs, Die biblische Auffassung vom Menschen, in: Zum hermeneutischen Problem in der Theolo-

ge. Die existentielle Interpretation, Ges. Aufs. I, 1965², 270)、「キリストはわれわれの立場で苦しみ、沈黙し、死ななければならなかった。もしも彼が地上における神の代理人として能動的に生きたとすれば、彼は人類の代理人として受動的に死んだ。人間イエスが《神の立場で働く方であるだけでなく、同時にその人格においてわれわれの立場で苦しむ方》であり、しかも神に見捨てられる死を耐え忍ぶ方であること、イエス・キリストは人間として同時に、その中で神ご自身が人類の「神に見捨てられこと」を耐える人格であること、このことによりイエス・キリストの十字架上の死は絶対的な意味で救いの出来事とされた。古代教会はこの救いの出来事を——その時代の哲学の言語を用いて——そのように生き、そして死んだ人格は、徹頭徹尾人間であり、また徹頭徹尾神であると解釈したが、これは正しい。キリスト論的両性論を特徴づけていた実体・形而上学に対抗し、ひとはもちろん、まさにイエス・キリストの二重に代理された現存在から、その人間存在と神存在を、ひとりの人格の二つの側面としてではなく、ひとりの神人的 (gottmenschlich) 人格を規定する究極的相違と緊張関係の二つの極として理解しなければならなかった。神と人間の《対向》は、人間となつた神の人格の統一性を構成している。そしてこの人格の存在のキリスト論的なより詳細な規定もすべてこの対向から理解され、概念的に展開されるべきである。

- (55) イエスと神の同一性がなければ、ひとはせいぜい次のような人間の悲劇について語るができるだけであろう。それは、その者の不自由が自由に対して抵抗し、それゆえに自由のための自由の戦士を苦しめる者たちの自由のために、人びとが苦しむとき、常に存在する人間の悲劇である。それはこのような「代理」におけるすばらしさではないが、決して救いではない。
- (56) K. Barth, KD IV/1, 252.
- (57) Ernst Steinbach, mündlich.

第三節

『世界の神秘』註 (その三)

- (1) Vgl. G. Ebeling, Gott und Wort, in: Wort und Glaube II. Beiträge zur Fundamentalthologie und zur Lehre von Gott, 1969, 418.
- (2) K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hg. von J. Feiner und M. Löhrer, Bd. 2, 1967, 328. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Das Verhältnis von „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Ursprung der Heilsgeschichte, ZThK 72, 1975, 353ff.
- (3) R. Seeberg, Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre, 1908, 5.
- (4) Ebd.
- (5) F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von M. Redeker, 1960, Bd. 2, 461 (§ 170, 3).
- (6) Ebd.
- (7) W. Schulz, Die Transformierung der theologia cruce bei Hegel und Schleiermacher, NZS/Th 6, 1964, 314f.
- (8) F. Schleiermacher, aao, 469 (§ 172).
- (9) わたしは以下において、わたしが Barth の三一論の釈義において関係性の問題について詳細に論じたこと (Gottes Sein ist im Werden, 1976³) を前提としている。神の本質を構成する諸関係という概念は、三一論的「位格」の概念と一致する。後者はそれ自体としてその絶対的区別において、その相互関係の凌駕しがたい強度を構成し、その絶対的相互関係性において再び、その相互区別の凌駕しがたい徹底性を構成している。また、Herbert Mühlen (Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Auf dem Wege zu einer

Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie, 1969, 25) と共に「こう言うことができる。「神的諸位格の区別は、それらが位格である《かぎり》、……それ以上考えられないほど大きく、その統一性は、……それ以上考えられないほど集中している」。

- (10) 神の創造意志に先立つ、人間に対する神の愛の関係性の客観的前秩序を、Karl Barth は次のような仕方で表現した。つまり、彼は契約を創造の内的根拠として、それに対し創造を契約の外的根拠として解釈した。この理解については、拙論を参照。Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths, Evt 22, 1962, 535ff

- (11) Herbert Mühlen はそれゆえに主張している。《神の存在 (エーナイ)》、神の本質の本質は、最も固有なもの譲渡である》(aaO, 31)。もしもこの定式が、《なおますます大きくなる自己関係性における》ますます大きくなる無私性の意味で解釈することができるとすれば、それに同意することが出来る。「二二的な我々一行為の歴史的自己貫徹」として解釈される十字架の出来事の解釈は、これを支持している。ただしここでは「まさに父と子の間の最もラディカルな対立の中で、その最もラディカルな近さと統一性が出現する」(aaO, 33)。

- (12) 古代の神学は、神の子の能動的かつ受動的派遣について語った。われわれは、派遣者としての父は、彼が子と共に彼の最も固有なものを犠牲にするかぎりで、派遣の受動性に間接的に参与していることを強調しなければならぬ。そしてまた、反対に、子は、彼が《自由な》服従の中で、自身を犠牲にするかぎりで、派遣の能動性に参与していることを強調しなければならぬ。ヨハネ福音書における、派遣の概念と犠牲の概念の平行性については、W. Pokes, Christus Traktat. Eine Untersuchung zum Begriff der Hingabe im Neuen Testament, 1967 (Zürcher Dissertation) を参照。

- (13) 釈義的に注目をひくのは、神による子の犠牲と子の自己犠牲が一緒に結び付けられていないことである (vgl. Pokes, aaO, 193)。明らかに両方の定式は、内容的には同じことを表現している。こうして前述の組織的解釈は、ますます納得の行くものになる。

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2)

- (14) Adolf Schlatter (Jesu Gottheit und das Kreuz, BfChTh, 5Jg, 5Hft, 1919; 78. Ann.) はこう注釈している。「呪いは、行為となる怒り、交わりを破棄し、して神によってはねつけられる言葉である。「罪」とは、神の喜びの全面的消失、完全に神に見捨てられることを意味する」。

- (15) Martin Kästler, Das Kreuz. Grund und Maß für die Christologie, BfChTh, 15. Jg, 1911, 1. Hft, 70.

- (16) それについては特に、E. Biser, Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik, 1972, を参照。

- (17) それについては、W. Eiert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Paranon und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte, hg. von W. Mauer und E. Bergsträsser, 1957, を参照。

- (18) それについては特に、H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie, 1969, を参照。

- (19) 神学は、この決定的突破を遂行する上で、Hegel の哲学的研究の助けをえなければならず、この点で感謝を表明することを躊躇してはならない。ここでは、Hegel に関する次の二冊の書物を挙げておく。H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, 1970; M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, 1970.

- (20) しかしそれは、ここでは三論的に方向づけられているがゆえに、Gerhard Ebering (Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes, in: Wort und Glaube, aaO, 257ff.) の場合と異なる仕方理解された。

- (21) 神のアパシーの命題において定式化されているのは、根底において、その神に確信をもてない神理解である。アパシー公理は、結局、神の神性に対する不信の表明である。それは無神論を正しいと認めてしまふ。なぜなら《アパシー的》神が《苦しまねばならない》としたら、

八五

その神は、死ぬ前に神として死んでいるからである。神は、本来、苦しみと死において《神》ではありえなく、したがって勝利することができない。そうではなく、神は、せいぜい、その苦しみにもかわからず、その不死性のゆえに神であり続けることができるだけである——神々の父ゼウスによって十字架につけられた「非常に古き神」プロメテウスは、苦しんでいる間、彼は不死であり、結局、解放され、神として名誉が回復される、と自分を慰めていた (vgl. Lukian, Prometheus; dazu M. Hengel, Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz.“ in: Rechtfertigung. Festschrift für E. Käsemann zum 70. Geburtstag, 1976, 131f.). この神理解によると、「十字架につけられた神は、せいぜいしばらく苦しめられるが、決して死ぬことはない」(Hengel, aao, 132)。しかし十字架の言葉によると、真の神はアパシー的ではない。特に旧約聖書において表現されている神の熱情性は、すでに神の苦しむ能力を証言している。

第二四節

- (1) Ernst Fuchs は、Rudolf Bultmann のヨハネ福音書の解釈と対決し、こう強調した。この福音書で問題になっているのは、「愛から生ずる、愛に対する喜びが行う」奇蹟である」と (Marburger Hermeneutik, 1968, 157)。
- (2) Schelling (Philosophie der Offenbarung, Sämtliche Werke, hg. von K.F.A. Schelling, Bd. II/4, Stuttgart und Augsburg 1858, 353) との緩やかな関連で、神は、自分自身において自分を高めずに、自分を放棄することはない、とひとは言うことが出来るかもしれない。
- (3) H. Mühlen (aao, 27) と共に「言うことが出来る」。「神の諸位格の絶対的同一性と同じく絶対的区別は相互に排除されず、いわば相互に高められる」——まさに霊の力の中で。この霊は、もしもそれが新しい関係であるとすれば、神に見捨てられるまでに至る子と父の区別を《放棄せず》、このように区別されたものの間のこの関係である。たしかにこのようにしてのみ、神を通して、神なき者の義認について語る

ことが根拠づけられる。

第二五節

- (1) Karl Barth は「教会教義学」に関する最後の講義においても、な理由から、「数十年來、次第に、單純に、几帳面に受け入れられ、優勢になった」「キリスト教的、また神学的思考と言葉」の傾向全体からもう一度距離を置いた。「今や、哀れなうぬほれ、あるいは虚栄に満ちた嘆きが溢れている。その中でひとはわれわれに次のことを繰り返し何度も保証する。つまり、今世紀(あたかもこの点で、一九世紀、あるいは一六世紀、あるいは中世が黄金時代であったかの如く)、教会は、とりわけ全く根源的かつ打算的な仕方から疎外された世界の中で、すなわち脱宗教化され、自律的になり、成人し、そして世俗化された世界の中で、ひとりの神に関わっている！と。今や、悔い改めない態度が溢れている。その中でひとは、キリスト教世界それ自体において、神がはなはだしく見知らぬ存在 (Unbekanntheit) となっていることについて全く問わず、今日、いわゆる恐ろしいほど無神的になった現世主義者との関わりの中で、せいぜい彼らの感受性のなさ、流行遅れ、そして無不器用さを非難しようとしている！今や、心理学的、社会学的、批判的時代分析が溢れている。ひとはこれにより、現世主義者たちを理解し、彼らに到達しようと思むが、実際に彼らを理解し、彼らに到達することはない。なぜならひとは、このような方法で、彼らにとって、神が見知らぬ存在になっているという問題を、目に見えるようにすることはできないからである。さらにまた、ひとがこの問題に向けるすべての喜びと愛は、神を知る喜びが足りないことを意味し、ひとはこの神を知る喜びをもつときのみ、現世主義者たちに冷静に、また効果的に出会うことができるからである。そしてまた、特に、誤った(キリスト教信仰の中心から見て、不可能であるがゆえに) 規模の、思考と言葉が溢れている。これにしたがってひとは、この世におけるもちろん否定しがたい神の見知らぬ存在を通して、あたかもそれが神の知られた存在 (Bekanntheit) に初めから深く従属させられていないかの如く、神の知られた存在を通してよりも、ただ

「一時的により多く且つより強く興奮させられ、そして要求されている」
(Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragment aus dem
Nachlaß, Vorlesungen 1959-1961. hg. von H.-A. Drewes und E. Jünger,
Karl-Barth-Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1959-1961, 1976,
207f.)。

(2) Vgl. oben S.38-43(原著)。

(3) 明白性と不可逆性の連続性が欠けていることから、したがって絶対的妥当性を要求する神の恵みの経験から、この要求の虚偽性を結論づけることは誤りである。神賛美と、感謝は言語的にあの経験に対応しており、これは偶然ではない。この両者について、誰も、いつも神をほめ、神に感謝すべきであるとの要求がなされない場合でさえ、それはいつも起こるべきであるとは主張しないであろう。このような抽象的主張により、ひとはむしろ賛美と感謝からその賛美と感謝としてのそれらの性格を奪ってしまうであろう。たしかにいつも経験することができるとはかぎらず、しかしそれにもかかわらずいつも真理である、そのような真理を信仰がそのおのの時に表現することを助ける」とは、信仰の特色に属している。そして——非存在から救い出す——神の恵みの不可逆性の経験の特色に属するのは、この経験が、その都度自分の時をもつ経験の行為と、経験されたものを区別する)とができることである。まさに、賛美し感謝する理由をもつ者は、差し迫った諸々の試練の可能性を知っている。

(4) Vgl. E. Jünger, Grenzen des Menschseins, in: Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, 1971, 199ff.

(5) 聖書の黙示文学的本文は、その物語的言語のうちに、この問題を概念的に記述しようとするいくつかの体系的試みよりも、この存在論的事態についてより明確な概念をもっている。それらの本文は、力と栄光のうちに現れる神の現れないし人間の子の出現について語るとき、いわばあらかじめ世界の終りについて物語っている。

(6) したがって神の永遠性を、時間と抽象的に対立する「別の空間」として考えることは許されない。神は、すべてにおいてすべてとなると考えられている(「コリ一五二八」)。そして、神がすべてのうちにお

られるかぎりにおいてのみ、すべてと言うことができる。神がすべて(神一)のうちにおられるかぎりにおいて、神はもちろんすべて(神二)のから区別される。そして神がすべてのうちにおられるにもかかわらず、神はまだすべてにおいて《すべて》ではない。しかしすべてにおいて神は永遠なる方であり、そして永遠なる方として神はすべてのうちにおられる。もしも神がすべてにおいてまだ《すべて》ではないとしても、神はすでにすべてにおいて《神》である。神がどこに到来しようとも、神は常に神へ到来する。なぜなら、神は《存在》の、神は《自身から》自身へ到来するからである。

(7) Vgl. Thomas von Aquin, S. th. I, q. 34 a. 3.

(8) Martin Luther, WA 42, 37, 30f. (zu Gen 1, 20). Karl Barth, KD I/1, 460-470. は、この問題について詳細に論じている。

(9) これについては、Karl Barthを参照。彼は、和解論の断片的倫理において、キリスト教の生の状況を、神の呼びかけの状況として指示し、そこから、主の祈りを手がかりとして、キリスト教的生を規定する命令法を解釈しようとした(Das christliche Leben, aao, 67f. und 75ff.)。

(10) M. Luther, Der kleine Katechismus, BSLK 511f.

(11) この概念については、W. Kreck, Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme des Eschatologie, 1966, を参照。

(12) Vgl. G. Ebeling, Einführung in theologische Sprachlehre, 1971, 246.

(13) Vgl. zum Ausdruck, J.G. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1 Teil, 4. Buch, Sämtliche Werke, hg. von B. Suphan, Bd.13, Berlin 1887 (=1967), 146.

(14) Vgl. oben S.435ff.

(15) Calvin, Institutio Christianae religionis (1559), III, cap. 2, 42, Opera selecta, hg. von P. Barth und W. Niesel, Bd.4, 1959, 52. 「しかし信仰が生きてくるところでは、それと共に、その分離不可能な同伴者として永遠の救いの望みをもっていなければならぬ。さもなければそれはそれ自身から希望を発生させる。しかしこの希望が取り去られるならば、われわれがどれほど雄弁に、あるいは上品に信仰について議論しようとも、われわれは有罪であり、何ももっていないと宣告される」。

- (16) Vgl. E. Jünger, Grenzen des Menschseins, aaO, 199ff.
- (17) Vgl. E. Jünger, Tod, 1973³, 148-154.