

Title	絶対的なTheologumenonとしての世俗化なのか？ : H・ブルーメンベルクのキリスト教理解について
Author(s)	深井, 智朗
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.15, 1999.3 : 389-423
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/rep/modules/xoonips/detail.php?item_id=3439
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

絶対的な Theologumenon としての世俗化なのか？

— H・ブルーメンベルクの近代及びキリスト教理解について —

深井 智朗

問題設定

「世俗化」という概念はきわめて曖昧な概念であるが、同時に現代のさまざまな現象がこの概念によって説明されている。⁽¹⁾ある場合には世界における聖なるものの喪失、あるいは宗教的な行為への参与の衰退が世俗化と呼ばれているし、またある場合には社会制度の脱呪術化を世俗化と呼んでいる。⁽²⁾しかし世俗化という概念の定義は歴史的にははっきりしておらず、一六四八年のウェストファリア条約の際に、教会領の世俗君主への移行を意味する用語として用いられた。⁽³⁾またその後は聖職者がその身分を失い世俗の職を得るような場合、すなわち修道士の請願の免除を意味するようになった。secularis は H・リューべによれば、「元来「聖なるもの」と「俗なるもの」との関係の意味していたが、それが次第に両者の「区別」という価値判断をとまなう概念となったというのであり、それによって「世俗化」はきわめて論争的な概念となった。この変化が、「世俗化」の概念の使用を両義的にし、また複雑化させたと行ってよいであろう。という

のはこの概念の「聖なるもの」と「俗なるもの」との「関係」を意味していたような使用が終わり、secularisという事態がある立場の人々にとっては、聖なるものの「喪失」として理解され、別の立場の人々にとっては教会や宗教の權威からの「解放」として理解されるようになったからである。この概念の使用にはひとつの価値判断がともなうことになったというのはそのような意味においてである。

この概念の持つ両義性にフリードリッヒ・ゴーガルテンは既に一九五〇年代には気付いていた。⁽⁵⁾ またゴーガルテンと似たような視点から世俗化論を展開したハーヴェイ・コックスは次のように述べている。「世俗化は社会と文化が宗教的支配や完結的な形而上学の支配から自由にされるといふ、もうほとんど逆戻りできないひとつの歴史的なプロセス」であり、「世俗主義は新しい宗教のような働きをする、ひとつの新しい完結した世界観であり、イデオロギーである」⁽⁶⁾。世俗化と世俗主義との区別は、ゴーガルテンとコックスに共通の視点であるが、それは既に見た世俗化についての両義的な性格に基づく区分別である。⁽⁷⁾

この世俗化の両義性は近代理解において、あるいは近代世界とキリスト教との関係について考える場合に、同じような問題と直面することになる。つまり近代世界とはキリスト教的なもの、あるいは宗教的な權威から解放された世界だという見方に基づくならば、世俗化は宗教批判、あるいはキリスト教批判の手段となる。他方で、近代世界とはその世俗化にもかかわらず、なおキリスト教的なものをその深層において残している世界であると言う場合には、世俗化とは近代以前と近代との、いわば非連続の連続を主張するための根拠となる。同じ時代、あるいは社会変動の出来事を「世俗化」という概念でとらえているのであるが、全く異なった価値判断がなされることになる。⁽⁸⁾ 前者においては「世俗

化」はキリスト教批判の手段であり、後者は近代世界におけるキリスト教の弁証のための根拠となる。

このような視点、すなわち近代世界とキリスト教という視点、あるいは近代の意味付けという視点から世俗化の問題を考える際に興味深い視点を提示しているのがハンス・ブルーメンベルクであろう。⁽⁹⁾ 本論ではブルーメンベルクの世俗化論とそれにもとづくキリスト教批判を取り扱うことで、「世俗化」の問題、とりわけ「近代世界におけるキリスト教」の問題、そして近代におけるキリスト教批判の重要なファクターのひとつである「世俗化」という問題について考えてみたいと思う。⁽¹⁰⁾ しかしわれわれの立場はブルーメンベルクの視点を肯定しようというものではなく、ブルーメンベルクとは違った視点から近代世界とキリスト教の関係を提示することにある。

一 ブルーメンベルクの「世俗化」理解

①没収 (Enteignung) モデルとしての「世俗化」

ブルーメンベルクによれば、「世俗化」という言葉の用法には二つのタイプがあるという。ひとつは非人称主語としての用い方であり、それは「世界はますます世俗的になった」というような場合に用いられるもので、いわば漠然とした用法である。この場合には *Es regnet* のように「外延的な不明瞭さを持つ主語」をもった用法となる。⁽¹¹⁾ これはわれわれが厳密な定義なしに用いるもっとも一般的な「世俗化」という言葉の用法である。ブルーメンベルクはこのような用法については、その曖昧さを指摘しつつも、特別に問題にはしていない。彼が問題にするのは、このような「外延的な

不明瞭さを持った」用法ではなく、「特定の機能を持つ、Bは世俗化されたAである」というタイプの世俗化論なのである。⁽¹²⁾ 彼があげている例によれば、「近代労働理論は世俗化された修道的禁欲である、世界革命は世俗化された終末待望である、あるいは連邦大統領は世俗化された君主である」、⁽¹³⁾ というような言い方である。その他にも彼は「市民の政治的平等は神の前でのあらゆる人間の平等という先行概念の世俗化」であるとか、「現代の刑法の基本的な表象は世俗化された神学的罪概念」であるとか、「近代の国家論の要となる全ての概念は、世俗化された神学概念である」とか、「近代の歴史哲学は世俗化したキリスト教終末論である」というような世俗化の命題をとりあげ、それを問題にしている。⁽¹⁴⁾ ブルーメンベルクによれば、この種の世俗化の用法には、歴史的な事実や理論を用いることのできない「前提」、すなわち「はじめからある特定の価値判断をもなった現実理解を持つ場合のみ成り立つ前提」⁽¹⁵⁾ が存在しているというのである。

ブルーメンベルクはこの前提の起源をいわゆる「没収モデル」に見た。すなわち彼によれば「世俗化」は、「ウエストファリア条約以降、法的には教会財産の没収行為のことであったし、またそれを意味する用語となった」⁽¹⁶⁾。すなわちそれ以前の教会法上における世俗化という概念の使用は、既に見たように聖職者を修道院における義務から在俗司祭へと移行させることを意味していたが、十八世紀以後は教会財産の世俗諸侯への移行を意味するようになったのである。しかしブルーメンベルクはこの変化は「世俗化」の概念の使用としてはそれ程大きな意味の変化とは言えないという。「十八世紀末以降における教会内部での定義の転換は、この述語の歴史に対して何の役割も果たしていない。この転換は世俗化の史的・政治的概念と関連してはいるが、史的・歴史的概念から導き出される歴史哲学的なカテゴリーとして

の世俗化をそれ以上に規定したり、決定したりするものではなかった⁽¹⁷⁾と彼はいう。

それに対して「世俗化」が今日のような特別な前提を持って用いられるようになったのは、一八〇三年の帝国議会の決定によるのだと彼はいう。この会議はこの概念を「教会の権利の篡奪の概念、教会による保護と監督からの財産の不当な解放の概念⁽¹⁸⁾」としたのだとブルーメンベルクはいう。これが「没収モデル」としての世俗化の起源であると彼は考えているのである。そしてそれ以後世俗化はひとつの価値判断とともに用いられるようになったと彼は言うのである。すなわち「教会の権利や保護からの『不当』な解放⁽¹⁹⁾」という価値判断である。それによってブルーメンベルクによれば世俗化の概念は、あらゆる種類の財産に対する同じく転用可能なプロセスとして理解されることになったというのである。そしてこのような意味での世俗化の概念が近代の問題と結びつくときに、近代には非正統性という不当な烙印が押されることになってしまうというのが彼の見方である。

それに対してブルーメンベルクは近代の正統性を主張する。その正統性とは、既に述べたような「世俗化論」によって生み出されたキリスト教的なものが正統的であり、その世俗化としての近代は非正統的であるという見方に対して主張されているのであり、彼は近代の人間学的な諸特徴、すなわち「理性の自己主張の正統性」を主張するのである。

②実体の連続性が主役交代か？——K・レーヴィットとH・ブルーメンベルク

ブルーメンベルクによれば近代の精神的な理解のためには、不当な前提をもった世俗化論による理解は排除されねばならないということになる。既に見たような「没収モデル」に基づく世俗化論は、近代に非正統性を負わせる不当なも

のであるという。この種の世俗化論には、歴史の転換における「同一の実体」の連続性が前提とされているという。この「実体」という検証不可能なものを前提とする近代理解は、たとえばマルティン・ハイデガーにはじまりハンス・G・ガダマーやカール・レーヴィットなどの議論の中にも見出せるものであると彼はいう。彼はそれまでの批判をふまえて改定された『近代の正統性』の中では、とりわけカール・レーヴィットの提示した近代モデルを批判の対象にして議論を展開している。また両者の論争は、その後の両者のさらなる議論をも含めてブルーメンベルクの立場を理解するためにはよい視点であるので、ここではまずレーヴィットの立場をブルーメンベルクの批判を考慮しつつ明らかにし、その上でブルーメンベルクがレーヴィットの何を批判することで、自らの立場の何を説明したのかを明らかにしたいと思う。⁽²²⁾

a 『歴史の意味』?

カール・レーヴィットは最初アメリカで『歴史の意味』というタイトルで出版し、後に『世界史と救済の出来事』と改題してドイツで出版された書物の中で「近代の歴史意識は聖書的＝キリスト教教的な終末論の世俗化である」と述べた。⁽²¹⁾しかしその命題はキリスト教終末論の研究でも、キリスト教歴史神学の研究でもない。この命題はレーヴィットの立場、とりわけキリスト教批判及びそれに基づく彼独自の近代理解の鍵となる命題なのである。確かにレーヴィットは近代の歴史哲学がキリスト教歴史神学にその根拠を持っていることを証明してみせた（もっともそれが可能かどうかは疑問であるが）。問題はそれによって彼が何を言おうとしていたかということである。

レーヴィットはこの書物の中で、歴史としての現実理解とコスモスとしての現実理解とを相互に対置した上で、「歴

史に対する態度」の三分類を行っている。第一の態度はギリシアの歴史家たちの態度で、第二はキリスト教の態度、そして第三は近代人の態度である。

レーヴィットによればヨーロッパ精神のひとつの源泉である古典ギリシアにおいて歴史の問題は、「そのどの形態においても歴史を目的意識を持ったもの、意味を持ったものとして、また将来に実現されるものとしては考えなかった」。(22) すなわち「ギリシア哲学者は誰も歴史の哲学など作り出さなかった」(23)のである。たとえばヘロドトスは、ペルシア人とギリシア人の間に起こったことを調査し報告し *historein* したが、それは「偉大な行為の栄光が後世によって忘れられることを妨げる」ためだったのであり、「出来事そのものを越えて何らかの将来の意味を実現する目標に至るようなものではなかった」。(24) 彼の物語形式は「ひとつの将来の目標へ向かう意味深い前進ではなく、あらゆるギリシア人の時間観のように周期的であり循環的」(25)なのである。そこでは「自然と歴史を分離することもなければ、人間の意図と神の導きをはっきり区別することもない」(26)のである。

それに対してヨーロッパ精神のもうひとつの源流であるキリスト教の歴史観はどのようなものであろうか。レーヴィットによれば「ユダヤ教徒やキリスト教徒によって歴史とは何よりもまず救済の出来事を意味する。救済の出来事としての歴史は予言者や説教者たちの重要な関心事なのである」。(27) それ故にキリスト教においては歴史こそ意味あるものとなったのである。そしてキリスト教の歴史観の特徴は、あらゆる出来事についての問いと解釈が「救済史の最終的なものである終末論的な信仰から」(28)生じるというものとレーヴィットはいう。

重要なことは、レーヴィットがこれらの二つの歴史に対する態度を加えて、近代的な歴史意識について論じていると

いうことである。この点がブルーメンベルクとの議論において重要な点なのである。

レーヴィットによれば近代的な歴史意識というのは、「由来においてはキリスト教的であるが、傾向においては反キリスト教的である⁽²⁹⁾」というものである。彼によれば「われわれの時代の歴史的な思考と史的意識の由来の問題はキリスト教と古典古代とに等しく関わるものでもなく、古典古代にもっぱら関わるものでも」なく、「とりわけキリスト教」と関わっているものなのである。あるいはレーヴィットは次のように述べている。歴史哲学とはキリスト教歴史神学の世俗化である。すなわち彼は近代の歴史哲学とキリスト教歴史神学との間の「非連続の連続」を提示し、それを「世俗化」と言う言葉で説明しているのである。

既に見てきたように、キリスト教の歴史観は将来における目標の成就へと向かっており、その点では将来への前進を語っている。この点ではキリスト教的な歴史観と近代の発展意識に基づいた歴史観とは一致している。しかし両者には絶対的な相違点が存在しているとレーヴィットはいう。それは第一に、キリスト教における将来の成就是歴史内的な事柄ではなく、終末論的な完成、すなわち超歴史的な事柄であるのに対して、近代の歴史意識は、歴史内的な発展や成就を考えているという点である。第二にこの歴史の主がキリスト教では天地の創造者であるのに対して、近代歴史意識においては人間なのである。その意味でレーヴィットは終末論の教説の世俗化について語ったのであり、両者の関係における連続と非連続について語ったのである。

b レーヴィットにおける「世俗化」の問題

しかし問題は既に述べた通り、このような連続と非連続とを指摘することが何を意味しているのかということなのである。

もし人が近代的な歴史意識とそれ以前のキリスト教歴史神学的な歴史意識との関係について、そこに断絶を見出し、後者に対する否定としての前者というごく一般的な理解を採用すると、すなわちキリスト教的な歴史神学と近代的な歴史意識との間の断絶を強調すると、近代とは、その由来においても、意図においてもキリスト教的なものととの断絶によって生じた世界ということになり、近代に対してキリスト教は責任を放免されることになってしまふ。それに対してレーヴィットは、いわばそのような一般的な見解を否定するために「近代の歴史哲学はキリスト教歴史神学の世俗化」であるという命題を提示するのである。つまり彼は両者の連続性を強調することによって、近代とキリスト教的な中世との結び付けようとするのである。つまりここでの「世俗化」の意図は、キリスト教と近代を引き離すことを意図しているのではなくて、むしろ結び付けることを意図しているのである。

ブルーメンベルクとの対比を考える場合に注意しなければならないことはこの点である。そしてレーヴィットがここで行ったことの意図は、決してキリスト教的近代の肯定ではないということにも注意が払われねばならない。彼が『世界史と救済の出来事』で書きたかったことは、『存在と歴史の意味はそもそも歴史によって決定されるものであるか、もしそうでないとすれば、それは一体何によって決定されるのか』という問いに対して答えを見い出そうとするものである⁽³¹⁾。レーヴィットはこの問いに答えたのである。それは歴史としての現実理解ではなく、コスモスとしての現実理解⁽³²⁾ということである。そして彼は「われわれは単に歴史的な思考を一切超えたところへと導かれて行く」という。それ

がコスモスとしての現実理解なのである。

このコスモスとしての現実理解は、あのプラトン以前のギリシアの哲学者たちの言うような現実理解なのである。そこへレーヴィットは立ち返りたいのである。そのようにレーヴィットの意図を理解してはじめてあの「世俗化」の概念の意図が明らかにになる。レーヴィットは古代において、キリスト教によって現実を歴史として理解するという考えが持ち込まれたというところに、歴史の大きな断絶を見ているのであり、このキリスト教的な古代から近代に至るまで、たとえそこでは歴史の主役が神から人間へと変化してたとしても、歴史としての現実理解という点でひとまとまりと考えることができるといのである。レーヴィットにおいては「世俗化」とは中世的世界と近代との結びつきを強調するための手段となる。一般的な見解に反して、このような結びつきを強調した上で、彼はキリスト教的なものをトータルに否定するのである。そしてこのトータルな否定の後に、コスモスとしての現実へと「導こう」とするのである。

c 実体の主役転換——ブルーメンベルクのレーヴィット批判

ブルーメンベルクはこのようなレーヴィットの見解を批判する。その後の論争などのことも考えるなら、ブルーメンベルクはレーヴィットの立場が自ら提示したモデルと逆の立場だと考えたのであろう。それ故に彼の見解の否定を通して、自らの近代世界の見方を明らかにしているのである。すなわちレーヴィットが聖書のキリスト教的な歴史意識と近代の歴史哲学とを結びつけ、両者の関係を「世俗化」という仕方で説明し、両者を一括して否定し、コスモス的な世界意識を回復しようとしていることを批判している。厳密にはその前半部分を批判しているといふべきであるかもしれない。

ない。ブルーメンベルクは「レーヴィットが中世と近代への決定を一挙にもたらした唯一の時代間断絶を、つまり古代の異教的宇宙とその循環的安定構造から聖書的ニキリスト教的なタイプの一回的時間行為への転回を視野に収めているかぎり、レーヴィットにとってキリスト教の近代文化への世俗化は比較的重要度の少ない区別ということになる」⁽³³⁾し、また「このような世俗化の視点のもとでは、中世と近代という誤った分割を人間と宇宙との結合の中断という一つのエピソードへと弱めることができる」⁽³⁴⁾と述べている。それはこれまで見てきた通り正しい理解であり、レーヴィットにとって時代の断絶は中世と近代の間にはなく、古典ギリシアとキリスト教的古代との間にのみ存在しているのである。それがあらゆるレーヴィットの命題を根拠付ける視点なのである。

レーヴィットはキリスト教的終末論と近代の進歩的歴史観とを結びつけ、後者を前者の世俗化としたが、ブルーメンベルクによれば、両者は同じ実体 (Substanz) を持つものではないという。つまり進歩概念と終末論とは異質なものであるというのが彼の見方である。つまり終末論とは歴史を否定する理論であり、歴史を超えた終わりの介入についての教えである。それに対して進歩の概念は歴史内的な発展や到達段階のことである。ブルーメンベルクはそれ故に進歩の概念は終末論ではなく、むしろストア的な摂理論と結びつくのだといってレーヴィットの命題を否定する。すなわち彼は次のように述べている。「つまり進歩の理念のキリスト教的終末論への依存という考え方には、一方から他方への転換をことごとく妨害したに違いないと思われる差異が存在する。それは形式的なものだが、まさにそれゆえに明白な違いである。すなわち進歩理念は各々の現在に現前している構造から歴史に内在する未来を予測するのに対して、終末論は歴史の中に侵入してくる出来事を、歴史自身にとっては超越的で異質な出来事を問題にする」⁽³⁵⁾。ブルーメンベルク

によれば、確かに終末論は一時期歴史のある瞬間には希望の総称であったが、進歩の理念に光があてられた時には既に恐怖と不安の論理になってしまっていたのだというのである。進歩の理念はそれとは別な理念体系に基づくものであるというのである。

ブルーメンベルクは歴史意識の世俗化という点に注目して近代と中世とを結びつけたレーヴィットの議論を否定するのである。すなわち中世と近代との間には確かにレーヴィットが言うように「世俗化」というような仕方では把握すべき事態が生じているのであるが、そこで起こったことはレーヴィットが言うような意味での、ひとつの実体 (Substanz) の転換 (Umsetzung) ではなく、⁽³⁶⁾ 所謂は主役転換 (Umbesetzung) が生じているのであり、そこには二つの異なった実体を見出すことができるというのである。つまり歴史の断絶はレーヴィットが言うようにギリシャの古代とキリスト教的古代の間ではなく、中世と近代との間にあるというのである。

それ故にブルーメンベルクは世俗化というのは、「神学的な遺産の相続に際して、その相続人たちに対して罪の意識を負わせようとする絶対的な Theologumenon であり」⁽³⁷⁾、決して中世と近代、あるいはキリスト教的な遺産と近代とを結び付ける装置ではないというのである。近代とは、それとは違って、中世末期に先鋭化した「神学的絶対主義」によって、人間の世界への信頼がラディカルに破壊されたときに、「人間的な理性の自己主張」の側からの「対抗処置」として生じたのだというのが彼の説明である。その時主役の転換が生じたのである。それ故に近代とは、決してキリスト教的なものに対して非正統的というのではなく、その点では正統性を持ったものだ、とブルーメンベルクは言いたいのである。⁽³⁸⁾

微妙な点であるが、ブルーメンベルク自身も中世と近代との間にまったく断絶があるとは考えていない。彼もまた「近代はキリスト教抜きには考えられない」⁽³⁹⁾と考えているのである。しかし彼が連続性を認めるのは次のような意味においてだけである。すなわち「時代の断絶を超える歴史の連続性は、理念の実体が存続するという点ではなく、諸問題が担保になっている点や、かつて既に知られていたようなことを再び知る、というような引継ぎの中に見出されるべきだ」⁽⁴⁰⁾というのである。つまりブルーメンベルクによれば、キリスト教は近代に対して、確かにいくつもの遺産や期待や要求を残しているのであるが、実際にはそれを満たす力を失ってしまったのである。近代においてはこの空席を埋めるために主役交代が生じたのであり、それによってかつてキリスト教という主役が埋めていた位置に立たされた人間の理性は、キリスト教が克服しきれずに残してしまった問題を引き受けることになってしまったというのである。

ブルーメンベルクもレーヴィットもキリスト教とそれに基づく近代世界とを批判するのである。そしてそのために「世俗化」の概念を問題にしているのである。しかし両者は、近代世界と中世との関係をめぐって、それを「世俗化」という点から説明する場合の意味付けをめぐって対立しているのである。レーヴィットは近代をも含めてキリスト教的なものをトータルに批判するために、中世と近代との連続性を言うために「世俗化」という概念を用い、ブルーメンベルクは近代をキリスト教的中世からの自立と主張するために「世俗化」の概念を批判するのである。

2 神義論とグノーシス

——「神学的絶対主義」か「人間の自己主張」か

①終末論による世俗化

ブルーメンベルクがこのような問題意識をもって古代後期から近代初頭までの精神的な状況を把握し、自らの命題を証明しようとする際に注目したのが神義論の問題とグノーシスの克服ということである。神義論の問いに導かれてキリスト教の神学史を再構成してみせることが、近代の起源を神学的な絶対主義に対する人間の理性の側の対抗処置と見なすブルーメンベルクの構想の根幹を形成している。

ブルーメンベルクによれば、キリスト教が古代哲学から受け取った問題で、最終的に未解決な問題として残されたのはこの世における「禍」の問題であつたといふ。⁽⁴¹⁾この問題はいわゆる古代哲学においては存在していなかった。そこではコスモスはあるがままのものとして肯定され、受け入れられていたわけである。ブルーメンベルクの言葉を用いれば、「コスモスは信頼すべきもの」であつたわけである。ところが少なくとも新プラトン主義においては既に「世界」は「肯定を必要とする」ものとなつていた。それは新プラトン主義による形相と質料との区分の先鋭化による「世界の蔑視」の故であつたとブルーメンベルクはいふ。その時神義論的な課題が生じることになつた。⁽⁴²⁾ブルーメンベルクは次のように述べている。「プラトン主義の伝統において、まさにここで体系的な重点移動が起こつたのである。現象界は確かにアイデアの写像ではあるが、原像に到達することはできないというプラトン主義の基本的二義性については、新プラ

トン主義において第二の視角の方向に向けて決断が下された。世界はそのイデア的なモデルの大きな錯覚として現れる。……イデアと媒体、形式と質料との間の差異は、新プラトン主義的体系において拡大する。イデアの『神学化』に物質の『悪魔化』が照応することになる⁽⁴³⁾。これによって世界の成立は、質料の内部における、「質料という牢獄における世界靈魂の捕らわれ⁽⁴⁴⁾」ということになるのだという。

グノーシス主義はこの新プラトン主義にも増して「より根本的な形而上学のタイプ」であり、「世界は神に敵対していると考え、救済を世界からの解放と考えた⁽⁴⁵⁾」とブルーメンベルクは言う。それは同時に「神を惡の起源から解放するという」ことを意味していたともいう。それによって「グノーシス主義は神義論を必要としなくなる⁽⁴⁶⁾」のである。なぜなら善の神は世界と関わりを持たなかったからである。神はこの禍の世界に救済をもたらす者として位置付けられる。ブルーメンベルクによればこれは「神の業としての創造と救済との関連を否定したマルキオン」に典型的に現れ出る。「マルキオンは世界に対する責任を免除された未知の神を完全に、何の制約もなしに人間の救済の側に置こうとした」のであり、その結果として「ギリシア人の宇宙的形而上学を否定し、聖書の創造概念によって裁可されたかもしれない世界への信頼を破壊した⁽⁴⁷⁾」のである。

ブルーメンベルクは中世の神学は、このようなマルキオンのグノーシスへの対抗処置として生じたというのである。すなわちこの点で彼は「カトリック教会のドグマの形成はマルキオンへの対抗であった⁽⁴⁸⁾」というアドルフ・フォン・ハルナックの見解に依存しており、「中世の編成はグノーシス主義の症候群に対する最終的な防御の試みであった⁽⁴⁹⁾」というのである。つまり「創造としての世界をデミウルゴスの否定から取り戻して、古代の宇宙―尊厳性をキリス

ト教の体系の中へと救い出すことが、アウグスティヌスから盛期スコラ哲学にまで及ぶ努力の中心であった」とブルーメンベルクは言うのである。⁽⁴⁹⁾

また、ブルーメンベルクによればグノーシスの二元論は原始キリスト教のラディカルな終末待望と関係しており、世界は破壊されるにふさわしいという意識と対応していた。しかし終末は来なかったのである。この「待望されたキリストの再臨が生じなかったために、もう一度世界に適應する方法を革新する必要が生じたのであり」、「その時古代の宇宙論の未解決の問題、すなわち世界における禍の起源に関する問題」としての神義論が復活したのだと彼は見ている。⁽⁵⁰⁾つまりここでキリスト教は「この世界は悪の牢獄であるが、それにもかかわらず自らの啓示によって贖罪を決意された神の力によって破壊されることはなかった」という思想を中世が拒否したときに、中世はグノーシスに対して「世界の安定性を再構成するための努力」を開始することを強いられたというのがブルーメンベルクの中世の成立の見方であり、それはたとえ既に見たレーヴィットの歴史区分や世界観の転換の見方とは異なっているのである。⁽⁵¹⁾ブルーメンベルクはそれ故にレーヴィットに対して、「終末論の世俗化」があつたのではなく、「終末論による世俗化」が生じたのだと主張するのである。⁽⁵²⁾

②グノーシス克服の努力と失敗

ブルーメンベルクはこのグノーシス克服という努力のための典型的な回答のひとつをアウグスティヌスの思想の中に見ている。しかしそれは彼によれば「グノーシス主義の後で、神を正統化するために人間に負担を負わせるという方法

であり、具体的には「人間に途方もない責任と有責任の全量を注入するための新しい自由の概念を作り出す」というものであったという。⁽⁵³⁾ すなわちこの自由の概念は人間の自由、悪に対する責任、あるいは世界における禍の責任を負わせるというものであったという。しかしブルーメンベルクによればこのアウグスティヌスの見解は、結局グノーシスの克服というよりは、その反復に過ぎないというのである。なぜならアウグスティヌスが自由と悪や禍の問題とを結びつけた途端に、「自由そのものが禍となった」のである。それはアウグスティヌスの予定論や創造論における原罪論に典型的に現れ出ているとブルーメンベルクは見ているのである。⁽⁵⁴⁾ そしてアウグスティヌスはこの問題に答えるために「隠れた神」あるいは「理解不能性としての神の絶対的主権」という思想を持ち出すのであるが、これこそはブルーメンベルクによれば「グノーシスの人間論の反復」であり、中世におけるグノーシス克服失敗の歴史の開始であるという。⁽⁵⁵⁾ ブルーメンベルクはさらに中世後期になって、このアウグスティヌスの見方が先鋭化されたというのである。「中世スコラ学は多くの観点でアウグスティヌスの道を再度たどることになった」という。⁽⁵⁶⁾ つまり創造の神と救済の神とをひとつの体系の中で保持するためには結局さまざまなバリエーションがあったとしても結局は「自由意志論」に依存することになるのだという。このような先鋭化によって「神学的絶対主義」に対する「人間的自己主張」が誘発されることになったというのがブルーメンベルクの見方の基本である。世界の秩序の強調や摂理の思想に基づく恩寵的絶対主義は「世界から超越へと向かう道を人間から奪い」、最終的には「神の権威に屈服することさえ救済のための十分条件ではない」という思想にまで至ったというのである。その時既に引用した通り、「理性の人間的主張は、中世神学の体系を捨て去って、神学的絶対主義に反対せざるを得なかった」とブルーメンベルクは言うのである。⁽⁵⁷⁾ 「神学は自分が神の絶

対的関心の代理を務めようと考えることによって、人間の自己自身に対する関心と自己への配慮が絶対化していくのを放置し、他方では、まさに人間が神学的に対応し得る場所を確保させることになった⁽⁵⁸⁾というのである。

このような仕方では中世的・摂理的な世界観が破壊され、追いつめられた人間理性がその正当防衛のために自立し、この自己主張の手段が仮説という思惟形式を生み出し、同時に近代自然科学の成立の前提を作り出したとブルーメンベルクはいうのである。⁽⁵⁹⁾

③近代におけるグノーシスの問題設定の克服

このような中世の終焉と近代の開始の時代区分によって、ブルーメンベルクはまず近代は、中世が克服することができないでいたグノーシスの問題との再度の取り組みを迫られたと考えている。近代の試みは「神学的絶対主義」ではなく「人間理性の自己主張」である。それが同じ実体の変質ではなく二つの異なった実体の間での役割交換ということの意味である。そこでは世界はもはや人間のために創造されたものとしては認識されることなく、人間は世界の原因や重荷を負わされた状況から解放される。それによって人間の理性は世界に対して自由になる。

ブルーメンベルクは神学的な絶対主義の展開とその原因を明らかにしているが、そこで明らかにされることは、中世から近代の思惟において「世界」や「自然」が欠如していた状況を人間がこの自然を変化させてゆくといふことで克服して行くようになったということだといふのである。すなわち「進歩の理念」が「神義論によって調整することのできなかつた機能を引き受け」たとブルーメンベルクは言いたいのである。⁽⁶⁰⁾つまりそれによって神学的相対主義と人間理

性の自己主張への歴史的な交代という実質的には正反対の理念が「同一の機能を果たしている」という彼のモデルを証明しようとしているのである。

それによってまず第一にレーヴィットのような終末論の世俗化としての進歩の概念という見方が否定されている。第二に「中世の神学的な諸概念の世俗化としての近代」という不当な図式は否定され、近代はその正統性を取り戻すことができるという。第三にこれによって中世においてその克服が失敗に終わったために増大したグノーシス的な世界否定が克服され、世界へとの信頼が真に回復されるというのである。そして最終的には近代とはキリスト教的なものからの解放」として理解され、そこにおいて人間は自由を得たというのである。

三 ブルーメンベルクの近代理解への批判

このようなブルーメンベルクの近代理解をどのように見るべきなのであろうか。もしブルーメンベルクが言うように近代の人間的な解放がキリスト教と対極的な立場であり、それどころか神学はそのような立場に不当な負目を負わせるために「世俗化」という概念を不当に使用しているということが正しいのであれば、キリスト教は近代世界から退場を勧告されることになるであらう。また近代人はキリスト教徒であると同時に近代人であることを放棄せざるを得ないであらうし、近代的な思惟構造を持ちつつ誠実なキリスト者であるということは不誠実の証拠ということになってしまうであらう。

またブルーメンベルクの立場を認めないまでも、このような立場との折衝に危険性を感じ、それを放棄するなら近代世界の中に「聖なる島」を作り出すことになってしまふ可能性がある。その場合キリスト教は近代において否定されないまでも、あってもなくてもよいものとなってしまふことになり、あの第一戒や神の全能や天地の創造者であることを告白した信条は無意味なものとなってしまふであらう。⁽⁶¹⁾

それ故に神学はブルーメンベルクとの批判的な取り組みを避けて通ることはできないのではないだろうか。もしブルーメンベルクの近代解釈のモデルがどこまでも正しいというのではないなら、神学はその問題点を指摘し、「近代とは何か」という問題について別のモデルを提示しなければならないであらう。

① W・パネンベルクのブルーメンベルク批判

ブルーメンベルクの近代の見方を神学の側から最初に批判したのは、自らも「詩学と解釈学」グループのメンバーのひとりであるヴォルフハルト・パネンベルクである。パネンベルクのブルーメンベルク批判は二つの点から成り立っている。第一の点は、ブルーメンベルクは近代の起源を神学的な絶対主義に反対する立場と規定する際にキリスト教神学史を神義論に注目して再構成して見せたが、この神義論はブルーメンベルクが言うように「キリスト教神学史にとって中心的な意義を持つなどということはなかった」というものである。⁽⁶²⁾ パネンベルクによれば「キリスト教と世界における禍や悪との決定的な対決は、世界に対する責任から創造者を解放することによってではなく、世界の罪と悲惨さという重荷を自分自身に引き受け、その重荷から人間を解き放つ神による世界の和解を信じることによって行われた

のである⁽⁶⁵⁾。そしてキリスト教はこの主題の「もっとも包括的な表現を受肉の思想の中に見出し」ていたのであり、神義論にはなかったと彼はいうのである。そして受肉の信仰に含まれている現存世界の肯定によって、キリスト教の創造世界における古代宇宙論の吸収同化はもはやキリスト教の原理との断絶としては現れず、「極端なグノーシスとは逆に創造信仰に固着したり、同時代の世界理解を積極的に受容することは、……むしろ受肉という救済の現在への信仰によって可能になった」のだとパネンベルクは言うのである⁽⁶⁶⁾。それ故に神義論によってこの主題を再構成しようとするブルーメンベルクの構想は神学史的な視点からして受け入れることができないというのである。

さらに第二の点はブルーメンベルクの神学史解釈その自体への批判であり、より根本的なものである。ブルーメンベルクによれば、「神学的絶対主義」による中世後期におけるキリスト教の神表象の発展が、人間を窮地に追いつめたのであり、そのために人間は人間的な自己主張の行為によってキリスト教の神に対立せねばならなかったということになっている。また予定における神の自由な意志と結びついた神の絶対的な力についてのオッカム主義的な教説における全権の思想の強化は、人間から世界との関係におけるあらゆる意味ある出来事を奪ってしまったというものである⁽⁶⁵⁾。このような構成に対してパネンベルクは「ブルーメンベルクによる中世後期の神学についての特徴付けは、明らかに歴史的にみれば持ちこたえることのできないものであるという⁽⁶⁶⁾」。

確かに個々の人間の選びかその否定かの決定はただ神の意志に負っていて、その永遠の決定はただ人間の行為によってもたらされるのではなく、あらゆる人間の態度決定に先立っているという絶対的な予定についてのアウグスティヌスの思想は、パネンベルクによれば「中世後期に生み出されたどの思想よりもはるかに『絶対的なもの』であった⁽⁶⁷⁾」とい

う。しかし中世後期の予定論はむしろそのアウグスティヌスとは反対に、少なくとも永遠の救済について、拒絶という否定的な決断を考慮することによって、「人間の決断を神が予め知ること」に依存させていたのだという。そのことはまたドゥンス・スコートゥスの予定論についても言えることであり、中世後期の神学的な主義主義は、ブルーメンベルクがいうように「非人間的な傾向をもった思想」とは違ったものだというのがパネンベルクの見方である。⁽⁶⁸⁾ さらにそれどころかドゥンス・スコートゥスやウィリアム・オッカムにとっては、神の自由だけではなく、まさに人間の自由が問題であったとパネンベルクはいう。というのは神の自由も人間の自由もともに当時の極端なアリストテレス主義、すなわち神の自由な行為にも人間の領域の自由にもよらない宇宙の秩序の決定論的な完結性を主張するある種の決定論に脅かされていたのであり、そのような運命論や星辰信仰に影響を受けた宇宙論的強制システムに対して、中世後期の神学は神の自由と同じように人間の自由を弁護しようとしていたとパネンベルクはいうのである。⁽⁶⁹⁾ 「もしそうであるならば、近代と中世後期との関係は、ブルーメンベルクの見方とは異なったものとして評価されるべきである」とパネンベルクはいう。すなわち彼によれば「近代はキリスト教の神思想の絶対主義に対する人間の理性の自己主張の行為から生じたのではない」のであり、「近代の歴史的な起源はまったく別のところに求められるべきなのである」⁽⁷⁰⁾ という。そしてパネンベルクはその起源を宗教改革的な自由の歴史的展開の中に求めることができると考えたのである。

パネンベルクの批判はブルーメンベルクのあの「歴史転換の機能モデル」を批判したという点では問題の核心をついた批判といえるであろう。

②レーヴィットの反論

レーヴィットの見解は、ブルーメンベルクが彼独自の視点から近代世界について説明してみせた時に、激しい攻撃の対象となったことは既に見てきた通りである。既に見た通り、ブルーメンベルクの立場はキリスト教の遺産の世俗化としての近代文化という表現へのアンチ・テーゼとして理解されるべきである。彼によればそのような世俗化の用法は近代に歴史的には正しくない汚点を負わせることになるというのである。すなわち「もし近代が世俗化によって歴史的に見ても説明できるというのであれば、近代が『内容からして』、そうあるべきではないことによってその全体像が理解されているということになる。もしそうであるならば、そこに何か文化的な負目のようなものが存在することになってしまう⁽⁷²⁾」とブルーメンベルクは言うのである。それは「神学の遺産相続人たちに、その遺産の継承を開始することによって罪の意識を負わせようとする」⁽⁷³⁾ような絶対的な「Theologumenon」であるというのである。

このような議論を展開する際、ブルーメンベルクはレーヴィットに対して、発展思想というのは決してキリスト教的な神学に属する遺産ではなかったものであり、それはキリスト教神学が「一方的な剝奪」によって盗用した、元来はストア的な起源をもつ思想であるという。キリスト教の終末論と発展理念とは、それどころかまったく異なった起源を持つものであるというのである。このようなブルーメンベルクの主張の根拠は歴史と終末論は元来対立するものだという考え方である。⁽⁷⁴⁾ 実はそれはレーヴィットも繰り返し述べている点であり、その意味では両者の基盤を共通しているのである。

それでは何が問題なのか。それは「同じ実体の変質なのか、それとも二つの異なった実体の間での主役の転換なの

か⁽⁷⁵⁾という点にこそある。レーヴィット自身はブルーメンベルクの批判への応答の中で、発展理念を神学的な表象の「変容」と自分が主張したことはなかったと述べている。すなわちレーヴィットは歴史の変化のプロセスの中で、「保持され続けている本質」を非歴史的な表象と結び付けることはしなかったと述べているのである。その上でさらにキリスト教の終末論と救済史が将来に方向づけられた地平を開いたということが、後に発展思想へと引き継がれたのだとあらためて述べている。

つまりレーヴィットはブルーメンベルクがキリスト教の終末論と近代の進歩の理念とは何の同一の実体をも共有していないと一方で主張しつつ、他方で終末論と近代的な進歩思想について「それは同じ実体の変質を意味するのではなくて、二つの異なった実体の間での主役交換である」と主張することで、ブルーメンベルクは結局「立証責任の要求の中に世俗化された実体の同一性の証明を採用しながら、同時に実体としての歴史の同一性という見解に反対して」⁽⁷⁶⁾しまっているというのである。さらにブルーメンベルクはこの点については「キリスト教的な救済史の近代の進歩理念への転換が正統な帰結であるのかそれとも一方向的な歪曲であるのかという問題は、発生的な連関一般の明証性を検討するためにはひとまず放置することができる」とのべているように、最終的には曖昧な議論を展開しているとレーヴィットはいうのである。レーヴィットはこのことの「証明」は、たとえばそれが間接的であるにしても、近代において、創造者のようになつた人間の思想が創造者である神の位置を占めるようになったといふことの中に見るべきであるという。つまり人間が創造者のようになる自由という思想は、聖書的な創造者としての神という原像なしには可能とならなかったはずだというのである。それ故にブルーメンベルクのいう神学的絶対主義と人間の理性の自己主張との対立という図式は成

り立たないのであり、人間がそのような自由を得るということは、創造者の似姿という思想的原像なしには不可能であったというのである。

レーヴィットは確かに神学者ではなく、もちろんキリスト教的な近代を肯定するものでもなく、むしろキリスト教的なものを否定する。その否定の範囲を古代から近代までのキリスト教化した全ての世界に広げるために近代を中世との連続性のうちにとらえているのである。しかし神学者ヴォルフハルト・パネンベルクも、そして反神学者であるカール・レーヴィットも、自ら詳しい批判的な議論を展開しているわけではないが、ハンス・ブルーメンベルクとの対決の場を近代における「自由」の問題に最終的には設定していることは興味深いことである。この点に沿ってブルーメンベルクの近代モデルを批判することは、おそらく彼の議論にもっとも大きな打撃を与えることになるであろう。つまり、この近代的な「自由」の歴史的な起源をパネンベルクがいうように、まったく別なところにもとめることが可能であり、それがさらにキリスト教的な起源を持っていることを提示することができるならば、すなわち中世の神学的絶対主義に対する人間の理性の自己主張の結果でないということを提示できるならば、それはブルーメンベルクの構想への根本的な批判ということになるであろう。あるいは神学は少なくともブルーメンベルクに対して別のモデルを提示できることが必要なのではないだろうか。

③ 近代的な自由の宗教的起源——そのひとつのサンプルとしてのP・T・フォーサイスの視点

近代的な自由の起源が、中世的な神学的絶対主義からの人間の理性の自己主張の解放によって起こったのではないなら

ば、その起源をどこに求めることができるのであろうか。ヘーゲルは近代世界を宗教改革によって再発見されたキリスト者の自由の世界的な現実化と考えた。その見方は、単純にルター的な *libertas christiana* の帰結と考えるのではなく、十六、十七世紀におけるオランダとイギリスにおける宗教改革的な自由の思想の発展を考えるならば意味あるものではないだろうか。つまり宗教改革の信仰理解も自由理解も、近代世界の直接的な原因とは言えないが、パネンベルクが言うように、「宗教改革の意図せざる帰結は近代世界の世俗化した文化世界の発生の出発点を生み出した」ということができるのではないだろうか。

ブルームンベルクの近代世界の解釈モデルと真に異なった典型的なモデルのひとつの例を、ひとはブルームンベルクの近代化論においては完全に欠如している宗教改革のアングロサクソンの展開についての議論の中に見い出すことができるのではないだろうか。たとえばひとは十七世紀のイギリスにおける宗教改革的自由の展開の伝統の中で近代的な自由とその宗教的な起源について論じた P・T・フォーサイスの思想の中にその典型的な例を見い出すことができるであらう。⁽⁷⁹⁾

フォーサイスによれば「中世を終わらせたのは（十七世紀イングランドにおける）独立派であつた」⁽⁸⁰⁾ということになる。彼はこの独立派こそは「真の意味での宗教改革的な遺産の相続者」なのだという。それだけではなく「宗教改革はドイツにおいて最終段階に到達したのではなく、……宗教改革がその本来の道を展開したのはイングランドであつた」⁽⁸¹⁾とさえ言うのである。そこで彼が独立派の性格として考えているのは「イングランドを基盤として、アナバプテストによって力と幅とを与えられたカルヴィニズム」のことである。この独立派はまず「カルヴィニズムから積極的で神学的

な神の言葉の福音を」、アナバプテストからは「人格的で主体的な霊の宗教」を、さらに「イングランドからは自由な教会体制、上位教職者の支配や領邦教會的ではないデモクラティックな体制」を受け取った宗教改革のグループであった。⁽⁸²⁾ フォーサイスはこの独立派こそ其の宗教改革の精神の相続者であると見る。そして逆に大陸の宗教改革は、たとえばドイツの場合領邦教會となることで、教會の國教會化やアナバプテストの迫害へと至ったことで、挫折していると見ている。

その上でこの宗教改革の精神の眞の繼承者の特徴を彼は「独立派におけるアナバプテストの影響」の中に見ていると言つてよいであろう。すなわち「近代史における重大な要因を提供した」アナバプテストといういわゆる宗教改革の第三の宗教的勢力に彼は注目したのである。それは大陸においては宗教改革とは結びつくことなく、むしろ宗教改革からも排除された勢力であるが、アングロサクソンの展開においては両者は結びついている。

フォーサイスによればこのような独立派こそ、中世の終焉を宣言し、近代世界の形成に参与したのだという。それはブルーメンベルクが構成しようとした近代のモデルと全く異なるモデルである。フォーサイスはいう。「中世世界を破壊したのは宗教改革ではなかった。それは國教會に反対する者たちであり、独立派であつた。そしてそれがデモクラシーを生み出した」⁽⁸³⁾。それだけではなく、イングランドにおける教會の闘争は教會と國家とを分離し、両者に眞の自由を与えることになつたものである。それによつて人類が得た自由とはフォーサイスによれば中世におけるそれとも大陸の宗教改革が生み出したものとも違い、独特のものであるという。すなわちここでいう自由は「自由のしもべである独立派がある新しい自由を作り出すような何ものかとして誕生したとき、またそれがただ新しいより大いなる服従をま

ずつくりだすことによつてのみ誕生し得たのである⁽⁸⁴⁾。また「キリスト者の自由はわれわれの自由よりも新しく大いなる信頼、つまりわれわれをしてただそれに仕えるだけでなく、その自由のために仕えるために自由とすることを可能にするものをわれわれの手に託した」という⁽⁸⁵⁾。それはフーサイスの言葉によれば「基礎付けられた自由」であり、なお中世的な性格を残した宗教改革が神の集権的な権威から自由へとという歩みを肯定できたことをさらに進め、「自由からそれを基礎付けるものであり、源泉である集権的で自由な神とその権威へと立ち返ることができる⁽⁸⁶⁾」ような自由であったというのである。

このような近代の自由の形成モデル、あるいは近代世界の宗教的な起源についての見方はブルーメンベルクのモデルとは異なるものであり、たとえばエルンスト・トレルチや（トレルチと同一線上で論じることとはできないにしても）パネンベルクが提示しているモデルの中に見ることができる。このモデルで問題にされている自由は、ブルーメンベルクが言うように、キリスト教的なものの権威からの解放としての自由、あるいは神学的な絶対主義に対して人間の側の自己主張としての生じた自由というものではない。そしてそこに中世から近代への裂け目を見るようなものでもない。それはブルーメンベルクと全く逆に近代の自由のプロテスタント的な起源を歴史的にも神学的にも見ようとするモデルであり、ブルーメンベルクのような概念の思想史ではない。

ブルーメンベルクのモデルは近代についての決して唯一のモデルではない。ブルーメンベルクの議論にはジョン・ミルトンが「宗教改革の改革」と呼び、そこにフーサイスが「宗教改革の完成」を見たような、宗教改革のアングロサクソンの展開についての議論が欠落しており、ルターのキリスト者の自由についての検討で終わっている。つまり彼

は近代の成立と近代の自己理解にとつての宗教改革の意義の検討に着手することはなかったのである。パネンベルクがいうように、もしそれについて論じることがあったならば、「おそらく彼はキリスト教と近代とのあらゆる積極的な結びつきにはっきりと異議をとなえることはできなかったはずである」⁽⁸⁾。そしてもしトレルチやマックス・ヴェーバーなどのドイツ人が見ていた近代世界の成立におけるプロテスタンティズムの意義を見ることがなしに、近代世界について、あるいは近代の自由の意味や近代の正統性について論じるとすれば、彼の命題が逆に彼自身に向けられることになってしまうのではないだろうか。すなわちこの近代の正統化論は、近代世界におけるキリスト教に対して不当な役割を与えるための世俗化した Theologumenon なのではないだろうか。

注

- (1) W. Panzenberg, Christentum in der säkularisierten Welt, 1987 Herder, 7
- (2) Karl Dobbelaere, Secularization : A Multi-Dimensional, Concept, Current Sociology, Vol.29-2, 1981
- (3) ヲㇿㇿㇿㇿㇿㇿ Hermann Lübbe, Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, 1965 ㇿㇿㇿㇿ A. J. Nijik, Over het gebruik van een woord, Rotterdam, 1968 350 ㇿㇿㇿㇿㇿㇿ
- (4) H. Lübbe, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg 1965, 96
- (5) Friedrich Gorgarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit——Die Säkularisierung als theologisches Problem, 1953
- (6) Harvey Cox, The Secular City, 1965 40

(7) 最近ではバーティン・バーティの「世俗主義」と「世俗性」との区別を参照せよ。Martin E. Marty, *Varieties of unbelief*, New York 1964 231

(8) 「世俗化」という概念を「社会変動」として同じ意味で用いるのは J. Milton Yinger, *Sociology looks at Religion*, New York, 1962, 49-53 及び Thomas Luckmann, *The invisible Religion. The problem of religion in modern Society*, New York 1967 によれり。

(9) 註文に於ける「ノーマン・ベクマンの註釋」については、Walter Sparr, Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, in: *Theologische Rundschau*, 49 (1984), 170ff., D. Rössler, Christentum und Neuzeit. Erwägungen zum Anlaß eines Buches, in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. (= Festschrift W. Trillhaaw, hg. Von H. J. Birkner u. a. Berlin 1968, 91-100, U. Wirckens, Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferung bei Hans Blumenberg, in: *aaO*, 127-142, D. Sölle, Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt/Neuwied 1973, 65-68, K.-H. zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken, dargestellt am Werk M. Luthers und F. Gogarten. Tübingen 1980, 287-297, H. Schrey, Säkularisierung. Darmstadt 1981, 1-47, bes. 43ff. などを参照せよ。

(10) この問題に對する最も最近の Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1988 及び Die kopernikanische Wende, 1965 及び Die Genesis der kopernikanischen Welt, 1975 における扱ひの相違が、本論に於ける主として前者を用いる。後者はむしろ必要に応じて言及するに過ぎない。後者はむしろ別途科学史の問題を含めて取り扱うこととした。

(11) Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1988 Erneuerte Ausgabe, Frankfurt 12

(12) *aaO*.

(13) *aaO* 21 及び 51 について Walter Sparr, Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, in: *Theologische Rundschau*, 49 (1984), 174f. を参照せよ。

- (14) Blumenberg, aaO.23 ff.
- (15) aaO.35
- (16) aaO.27 の『点と点』 R. M. Wallace, Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate, New German Critique 22 (1981), 63-79, Butkhard Liebsch, Verzeitlichte Welt. Variationen über die Philosophie Karl Löwiths, Würzburg 1995, 71 を参照のこと。
- (21) この点と点については拙論「カール・レーヴィットと歴史の神学」『神学』五七号（一九九五年）教文館を参照していた。
- (22) Karl Löwith Samtliche Schriften, Stuttgart 1981ff. Band 2, 437 (Zitat SS2 へ略す)
- (23) aaO. 427
- (24) aaO. 251
- (25) aaO. 251f.
- (26) aaO.
- (27) aaO. 14
- (28) aaO. 15
- (17) aaO.27 Vgl. K. -H. zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken, dargestellt am Werk M. Luthers und F. Gogartens. Tübingen 1980, 287-297,
- (18) aaO.
- (19) aaO.31
- (20) の『点と点』 R. M. Wallace, Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate, New German Critique 22 (1981), 63-79, Butkhard Liebsch, Verzeitlichte Welt. Variationen über die Philosophie Karl Löwiths, Würzburg 1995, 71 を参照のこと。

- (39) aaO. 16
- (39) aaO. 217.
- (39) aaO. 10
- (39) aaO.
- (39) H. Blumenberg, aaO.36
- (39) aa.O.
- (39) aa.O.37
- (39) aaO.77, Vgl. W. Jaeschke, Die Suche nach dem eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese, München 1976, 34ff.
- (39) Blumenberg, aaO.73
- (39) 江戸時代思想の分析と批判 D. Rössler, Christentum und Neuzeit. Erwägungen zum Anlaß eines Buches. in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. (= Festschrift W. Trillhaas, hg. von H. J. Birkner u. a. Berlin 1968, 91-100, 228-232)
- (39) Blumenberg, aaO.36
- (40) aaO. 37, Vgl. W. Pannenberg, Die christliche Legitimität der Neuzeit, in: Radius 1968 49f.
- (41) Blumenberg, aaO. 135ff.
- (42) 江戸時代思想の分析と批判 H. Blumenberg, Epochenschwelle und Rezeption, in: Philosophische Rundschau VI (1958) 105-107 228-232
- (43) Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 140
- (44) aaO.

- (45) aaO. 144
- (46) aaO.
- (47) aaO. 145
- (48) aaO. 141, Vgl. A. von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 1924 2 Aufl. 9
- (49) Blumenberg, aaO.147f.
- (50) aaO. 143f.
- (51) aaO. 151
- (52) Vgl. aaO.46ff. * * * W. Sparr, aaO. 173f.
- (53) Blumenberg, aaO. 148
- (54) aaO. 156
- (55) aaO.
- (56) aaO. 140
- (57) aaO. 139
- (58) aaO. Vgl. Karl M. Balic, Duns Scotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen, in: Wissenschaft und Wahrheit 3 (1936) 19-35
- (59) ハンズ・ブルメンベルグ Hans Blumenberg, DerProzeß der theoretischen Neugierde, 1973を参照のこと。
- (60) Blumenberg, aaO. 143
- (61) ちらにひとはブルーマンベルクの近代世界の見方が現代の主要な神学的立場と一致していることに既に気がついてい
るであろう。すなわち近代の起源についてのブルーマンベルクの解釈が、キリスト教の神に対する人間の自立と自己主

張とによって特徴付けられているという点で、その解釈はカール・バルトの解釈と接近しているように見えるのは興味深い点であり、既にこれまでも指摘されてきた点である。確かにこのプロセスの評価については両者はまったく正反対である。しかしバルトが『十九世紀のプロテスタント神学史』で見せたように、このプロセスの中にひとつの発展を見、キリスト教の神との結びつきからの人間の解放と言う出来事に規定された視点から近代とそれ以前の時代的な断絶を見ているのであるなら両者の近代の見方は一致していることになるであろう。この点については W. Pannenberg,

Christentum in der säkularisierten Welt, 1987 Herder を参照のこと

- (62) W. Pannenberg, Die christliche Legitimität der Neuzeit, in: Radius 3 (1968) 42
- (63) aaO. 43
- (64) aaO.
- (65) aaO. 44, Vgl. W. Pannenberg, Christentum in der säkularisierten Welt, 1987 Herder, 22
- (66) aaO. 44
- (67) aaO.
- (68) aaO.
- (69) aaO. Vgl. W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, 1983 Göttingen, 127ff.
- (70) aaO. 45
- (71) aaO.
- (72) Blumenberg, aaO. 76
- (73) aaO. 73
- (74) aaO. 77, Vgl. Robert M. Wallace, aaO. 69f.
- (75) R. M. Wallace, aaO. 72

- (76) Blumenberg, aaO. 34
- (77) Karl Löwith, Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, Philosophische Rundschau 58 (1968) 197, Vgl. ders., Das Verhältnis des Fortschritts in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt: Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie 1962, edd. H. Kuhn, F. Wiedmann, München, 1964, 15-29
- (78) W. Pannenberg, Christentum in der säkularisierten Welt, 1987 Herder, 22
- (79) フォーサイヌにおける自由の問題については、この問題をわが国において早くしてきしてきた大木英夫教授の『新しい共同体の倫理学』下巻(教文館)八六頁以下の「フォーサイヌの自由の神学」を参照のこと。
- (80) P. T. Forsyth, Faith, Freedom and the Future, London 1912, 60
- (81) aaO. 313
- (82) aaO. 50
- (83) aaO. 60
- (84) aaO. 206
- (85) aaO. 207
- (86) aaO. 288
- (87) この点についてはブリンストンの歴史家ヤコブ・リンの The Struggle for Stability in Early Modern Europe, New York 1975 を参照のこと。
- (88) W. Pannenberg, Die christliche Legitimität der Neuzeit, in: Radius 3 (1968) 42