

近代世界とプロテスタンティズム

ヴォルフハルト・パネンベルクの視点^①

深井智朗

はじめに

ポスト・モダンや近代の終焉がさかんに語られ、環境破壊や産業社会の諸問題との関連で近代への批判がなされる今日、プロテスタンティズムと近代世界との関係について問うこと、それどころか近代世界の成立におけるキリスト教の意義について問うことは陳腐で、時代遅れなことと思われるかもしれない。しかし仮に近代の終焉について語るべき時が来ているのだとしても、われわれが責任ある仕方での問題と取り組もうとするならば、近代世界の成立について問うことは決して無駄なことではないはずである。なぜならトゥルツ・レントルフが言うように、われわれはなお「近代の未決定性^②」というべき状況の中に置かれているからである。

今世紀初頭のドイツ神学はこの問題について無関心ではなかった。後に触れるようにこの領域において優れた業績を残したエルンスト・トレルチは近代世界形成に与つて力のあつた新プロテスタンティズムについての研究の中で、「この中にこそ、その下で現代のすべての神学が仕事をしなければならぬ状況や諸問題が存在している」と述べているが、^③

そこからも当時の神学にとつてこの問題は単なる歴史研究にとどまらず、その時代の神学的な営みにとつて意味ある問題であつたことが分かる。

他方で一九世紀後半のドイツにおいて「近代」は時代の言葉であつた。そのような中でもプロテスタンティズムは特に近代の問題に対して独自の感覚を持つていたといふことができるであらう。なぜならプロテスタンティズムそれ自体が近代の成立と深く関わつていたからであり、それは視点を変えて見るならば、プロテスタンティズムのアイデンティティー問題であるといふこともできるからである。その意味では「近代」といふ問題は、神学者自身がどれほどそれを意識しているかといふ問題はあるにしても、優れて神学的な問題なのである。

エルンスト・トレルチやマックス・ヴェーバーの名前と結びついて知られているプロテスタンティズムと近代世界の成立との関係についての問いは、これまでさまざまな立場から、そしてさまざまな見解が提示されている。たとえその結論が分かれるのだとしても、近代世界の成立においてプロテスタンティズムが果たしたある種の役割を指摘することにおいては一致している。しかしプロテスタンティズムが果たした役割の評価といふことになるそこにはまったく異なつた二つの見解が存在している。すなわち近代とは、たとえばハンス・ブルーメンベルクによれば、キリスト教的な神の全能性やキリスト教会の絶対主義的な性格に対する人間の側からの反逆として理解され、そこではキリスト教は否定的な評価を受けることになる^④。それに対してフルードリッヒ・ゴールテンやエルンスト・トレルチによつて、またトゥルツ・レントルフやヴォルフハルト・パネンベルクによつて、最近ではフリードリッヒ・ヴィルヘルム・グラーフ等によつて、まったく異なつた評価がなされている^⑤。すなわちそこでは近代世界の成立においてプロテスタンティズムが果たした役割が積極的に評価される^⑥。

たとえばトレルチによれば近代とは「教会的な権威文化からの断絶」^⑦である。しかしこのような一般に流布している見解を単独で語ることがトレルチの意図であつたわけではない。彼はこのような事態が彼自身が「宗教改革の鬼子」^⑧と

呼ぶアナバプテストやスピリチュアリステンによつて推進されたことを指摘するのであり、それによつて自ら近代世界の成立においてプロテスタンティズムの果たした役割を認識し、それに基づいたプロテスタンティズムの近代における責任について考えようとしたのである。

ミュンヒエンの組織神学者ヴォルフハルト・パネンベルクもまた現代の神学者として、また教会に責任を負う神学者として、これまで現代世界におけるキリスト教の意義や諸問題の解決という困難な課題と取り組もうとしてきた数少ないひとりである。その中で彼は近代世界におけるキリスト教の意義と位置という伝統的な問題と積極的に取り組んできた。その取り組みは、既に彼の私講師時代（一九五〇年代）にまで遡ることができる。彼の最初期の「キリスト者の自由」の問題を扱った論文やヘーゲル論^⑨はその出発点である。パネンベルクは近代世界の成立とキリスト教、とりわけプロテスタンティズムとの関係を積極的に評価することで、今日のキリスト教の課題を認識し、また今日のキリスト教の諸問題の根源をも認識しようとしている。

その際パネンベルクが意識しているのは現代の代表的な神学者と見られているカール・バルトではなく、現代の諸問題について積極的な発言を繰り返しているユルゲン・モルトマンでもない。彼がこの問題との取り組みにおいて意識している思想的な系譜は、彼自身が述べているように一方ではエルンスト・トレルチであり、他方でヘーゲルの視点である。また近代世界の解釈という点では、ハンス・ブルーメンベルクの見解との対決ということであろう。本論の目的はこのようなパネンベルクの取り組みについて検討することを通して、近代世界におけるプロテスタンティズムの意味について考えてみるということである。

一 エルンスト・トレルチとその影響

パネンベルクが近代世界とプロテスタンティズムという問題を考える際に意識しているのは何よりも思想的にはトレルチの仕事である。パネンベルクによれば「トレルチが行なった規定は、近代との関連においてキリスト教とその神学の位置を規定するという点において、その分析と透徹さと詳細さとにおいて今日まで凌駕されていない」という。さらにそのような関連規定を行うことで「キリスト教的な思维に課せられた問題と課題が何であるかをいいあらわしたトレルチの叙述はその妥当性と解明力を今日なお失っていない¹³⁾」ともいう。そのような意味でパネンベルクによればトレルチは「今世紀における神学の真に根本的な問題と取り組んだ人物¹⁴⁾」なのである。

パネンベルクが『トレルチ研究』(第三卷)に寄稿した、「宗教改革と近代」という論文は、パネンベルク自身が基本的にこの問題ではトレルチの視点を継承していることを明らかにしている点で、またトレルチとの違い、すなわちパネンベルクの独自の視点が明らかにされているという点で興味深い¹⁵⁾。

近代世界とプロテスタンティズムとの関係をめぐって、パネンベルクがトレルチと視点を共有しているという場合、もつとも重要な点は近代世界と宗教改革との間に連続と非連続との両方を見ているという点である。トレルチの有名な定式化は、古プロテスタンティズムと新プロテスタンティズムとの区別であろう¹⁷⁾。この概念は一般的にはトレルチの造語のように言われているが、それはトレルチ自身も述べているようにリヒャルト・ローテに遡るものである¹⁸⁾。しかしこの点で重要なことはトレルチはもはやリッチュル学派、すなわちルター的な宗教改革の精神とカント的な倫理学とを結びつけたリッチュル学派から自らの立場を区別しているということであり、またそれはカール・ホルなどのルター・ル

ネッサンスが言うような宗教改革の中に近代的なものを見出し、それによつて宗教改革の精神と現代とを直結するような視点からも自らを区別しているという¹⁹⁾ことである。

トレルチは宗教改革をもはや直接近代と結びつけることをしなかつた。彼は宗教改革それ自体はなお中世に属するものとして、近代は確かに宗教改革との関連を保持してはいるが、その厳密な意味での出発点は、宗教改革が持つそのような中世的な構造が崩壊した後、いわゆる新プロテスタンティズムによつて開始されたと考えたのである²⁰⁾。つまり彼は近代世界は十六世紀の宗教改革によつて成立するというよりは、むしろ十八世紀の啓蒙主義と関連していると考えているのである。宗教改革が近代に対して果たした役割とはむしろ「間接的な結果、無自覚的な結果、まさに偶然的な副作用、ないし意志に反してもたらされた結果の中にこそ求められるべき²¹⁾」であるとトレルチは考えていたのである。

そして重要なことは、トレルチが新プロテスタンティズムにおける教会的な權威文化やその權威からの解放やキリスト教的中世の崩壊を指摘する場合、そこに積極的な面のみならず、近代の諸問題の原因をも見ているということである。その原因をトレルチはどこに見たかと言えば、彼は近代それ自体の未完成ということの中に見た。つまり彼によれば「近代世界は古い宗教的な束縛の破壊という仕事を徹底的な仕方ではしたが、真に新しい力を生み出すことはなかつた²²⁾」のである。トレルチによれば近代世界には中世のような偉大な統一性、あるいはキリスト教的な古代の総合のようなものが存在してはず、近代はなおそれを生み出してはいないというのである。それ故にトレルチは次のようにも述べている。「權威と超自然主義、自然哲学的ならびに歴史哲学的な世界像、その人間学と心理学、靈感を受けた諸著作と聖なる諸伝承とを携えた中世の教会的世界は終わり、それはそれ自身とそれが古代から引き継いだ遺産から歩み出て、ひとつの新しい世界に変化する。しかしこの新しい世界には、その根源や展開の統一性が欠如している。なぜならこの新しい世界は、あの古い世界のように、その下にすべてを屈服させ得る唯一の權威思想、彼岸的、宗教的、超自然的な權威思想によつて支配されていないからである²³⁾」。それがトレルチのいう近代世界は確かに「古い宗教的な束縛の破壊の仕

事を徹底的に成し遂げた」が、「真に新しい力は生み出さなかつた」²⁴ ということの意味である。そこにトレルチは近代の危機と諸問題の根源を、そして同時に現代が直面するさまざまな諸問題の原因を見出しているのであり、彼のいわゆる「文化総合」とはまさにこのような見方の内容面での議論のことなのである。

ヴォルフハルト・パネンベルクも確かにこの点ではトレルチと同じような視点を持つている。彼もまた宗教改革から近代世界が直接生じたのではなかつたことを指摘している。そしてトレルチと同じ線上に立つて、次のように述べている。「……トレルチはそのこと（すなわちルターの宗教改革の段階）とあの『深い裂け目』が生じたことによつて始まつた、詳しく言うならば『絶対主義と教派主義の破壊』によつて始まつた『本来的な近代』とを区別したのである。この破壊は十七世紀に開始され、一連の革命によつてヨーロッパの国民に広がつたのである。その一連の革命とはオリバー・クロムウェルの時代のイギリスに始まり、十八世紀のアメリカとフランスの革命にその展開を見出すことができるものである。言葉の厳密な意味での近代は、そのことによつて、つまり十七世紀の教派戦争によつて始まつたのであり、それは宗教改革によつても、もちろんルネッサンスによるようなものでもない」²⁵。

つまり両者はルターの宗教改革を古プロテスタントイイズムとみなし、あの「断絶」によつて生じた新プロテスタントイイズムと近代世界とを結びつける点で一致している。しかしパネンベルクが近代世界とプロテスタントイイズムとの関係を指摘する際に注目したのは、トレルチと違つて「教派分裂と三十年戦争」である。パネンベルクは次のように述べている。「十七世紀後半、教派戦争の終わりの段階で、とりわけドイツにおける三十年戦争の時代に、全ヨーロッパ史の進展における深い溝が生じた」²⁶。また次のようにも述べている。「十七世紀後半における啓蒙主義の開始とそれ以前の宗教改革の時代とを切り裂くさけめは、百年以上も続いた宗教戦争」²⁷から生じたものなのである。²⁸

この点ではパネンベルクはトレルチと言うよりは、プリンストンの歴史学者セオドア・K・ラブの議論に依存している。パネンベルクが近代世界を「宗教改革の意図せざる帰結」と呼ぶとき、それは明らかにラブの議論を意識している

のである。⁽²⁹⁾つまりパネンベルクはラブの見解を引用した後、次のように述べていることができたのである。「ひとほもつとも早い段階では、十五世紀のイタリア・ルネッサンスを、あるいは宗教改革を近代ヨーロッパの歴史的な溝として考察した。しかし……十七世紀の考察を通して、意味ある時代区分は教派戦争の終わりにあり、近代の世俗化されたヨーロッパ文化や社会秩序の起源が十七世紀にあることが明らかになったと思う。近代の起源は十七世紀後半へと遡るものであり、それはルネッサンスやルター(30)の宗教改革へと遡るものではない。またもちろんそれはフランス革命へと遡るものでもない」。

パネンベルクによれば、この戦争と教派の分裂とが、ヨーロッパ世界にたとえば社会の正統性についての問いを生じさせたものであり、これが中世的ないわゆるコンスタンティヌス体制を破壊し、近代世界を生み出すことになったというのである。そして十七世紀後半にパネンベルクはその断絶を見ているわけである。そしてここで重要な点は、彼が教派分裂とそれに続く三十年戦争にその断絶の原因を見ているということは、別の角度から見ると、彼はそれ以前には社会や文化の正統性というものが存在していたと考えているということであり、彼はそれはキリスト教という共通基盤の上に築かれていたと見ていることである。そしていわばこの正統性の空洞化が、パネンベルクによれば近代の、そして現代の諸問題を生み出しているということなのである。つまりプロテスタントイイズムは確かに近代の成立に対して特定の役割を果たしたのであるが、プロテスタントイイズムはそれと同時に困難な課題をも抱えることになったとパネンベルクは見ているのである。確かにこの空洞化の埋め合わせの努力が、それぞれの時代においてなされてきたことを彼は詳細に考察している。⁽³¹⁾たとえば、十七世紀における自然宗教や人間の共通本性という考え方、あるいは道徳やイデオロギーがこの空洞化の埋め合わせをしようとしてきたのだとパネンベルクは見ているのである。

二 自由の問題

① 近代的自由の起源

近代世界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であり、近代世界とキリスト教的中世になお規定されている宗教改革との間に断絶があるとすれば、近代世界とは反キリスト教的な世界であるという見方に対して彼は何と云うのであろうか。たとえば世俗化論者のように中世的な権威主義的な世界から近代における人間の解放が生じたという場合には、明らかにそこには反キリスト教的な意図が存在している。しかしパネンベルクはそのような見方を否定する。彼によれば中世的な権威主義的な世界からの人間の解放はむしろキリスト教的な動機をもっているのである。その意味で彼はたとえば世俗化の概念を単純に宗教的なものからの解放と定義することに反対しているのである。

パネンベルクによれば世俗化はキリスト教からの解放を意味するのみならず、他方でその真の意味を探ろうとするならば、それはまったくキリスト教的に動機づけられた事態を表現しているというのである。その点でパネンベルクが具体的に注目したのが自由の問題である。近代が中世的な教會的権威文化から解放され、人間が自由を得るということであつたとしても、その解放としての自由を単純に反キリスト教的と規定することはできないとパネンベルクは見ているのである。それどころか彼は宗教改革的な自由の思想の展開、あるいは普遍化というプロセスを近代への展開の中に見出しているのである。³²⁾

パネンベルクは具体的にはルター的な「キリスト者の自由」の思想に注目し、この自由の思想が古プロテスタンティズムと新プロテスタンティズムとを結びつけ、しかし他方で両者を区別するものであることを主張していると言つてよ

いであろう。

この自由の問題を考える際に、パネンベルクが対論の相手として呼び出しているのがH・ブルーメンベルクとヘーゲルである。前者は近代的な自由を反キリスト教的なものと思わず立場との関連で、後者はプロテスタンティズムと近代世界との関係を自由の問題から説明しようとする立場との関連で扱われている³⁵。以下においてそれぞれブルーメンベルクとヘーゲルの主張を概観し、その上でパネンベルクがそれらに対してどのような批判や主張を展開しているかを見ることにしたい。³⁴

② H・ブルーメンベルクの近代理解

a. 没収 (Enteignung) モデルとしての「世俗化」

ブルーメンベルクが近代的自由の問題を論じる文脈は世俗化の問題の文脈においてである。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」である³⁵。これはわれわれが厳密な定義なしに用いるもつとも一般的な「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³⁶。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³⁷」、というような言い方である。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「はじめからある価値判断をともなった現実理解を持つ場合の

みに成り立つ前提³⁸」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を中世の「没収モデル」に見た。すなわち彼によれば「世俗化」は、「ウエストフアリア条約以降、法的には教会財産の没収行為のことであつたし、またそれを意味する用語となつた³⁹」。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つた⁴⁰」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つ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⁴¹」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考えている。すなわち「教会の権利や保護からの『不当』な解放⁴²」という価値判断である。それによつ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つたといふのである。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つたしまふ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」によつて負わ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。

b. 実体の連続性が主役交代か？

ブル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言う。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』⁽⁴³⁾の中では、とりわけカール・レーヴィットを批判の対象にして議論を展開している。

ブルメンベルクはレーヴィットが有名な『歴史の意味』(後に『救済の出来事と世界史』と改題)において、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」という仕方でも説明し、両者を一括して否定し、コスモス的な世界意識を回復するという構想を展開した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うべきであるかもしれない。ブルメンベルクは「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の「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」⁽⁴⁴⁾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」⁽⁴⁵⁾と述べている。それは正しい理解であり、レーヴィットにとって時代の断絶は中世と近代の中にはなく、古典ギリシアとキリスト教的古代との間に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、ブルームンベルクによれば、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。ブルームンベルクはそれ故に進歩の概念は終末論ではなく、むしろストア的な撰理論と結びつくだとい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。すなわち進歩の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、歴史自身にとつては超越的で異質な出来事を問題にする⁽⁴⁶⁾」。ブルームンベルクによれば、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つたが、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つてしまつていたのだと云うのである。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。

ブルーム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、そこで起こつ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、そこでは主役転換 (Umbesetzung) が生じているのであり、そこでは二つの異なつた実体を見出すことができるというのである⁽⁴⁷⁾。

それ故にブルーム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⁽⁴⁸⁾」、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。⁴⁹

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⁵⁰」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、理念的実体が存続するという点にはなく、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⁵¹」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ているのである。近代はこの空席を埋めるために主役交代が生じたのであり、それによつ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ってしまった問題を引き受ける羽目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つて、その間の問題を「世俗化」という点から説明する場合の意味付けをめぐつ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な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。

c. 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史的な状況を把握し、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⁽⁵²⁾。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つた。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」のため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。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。世界はそのアイデア的なモデルの大きな錯覚として現れる。……アイデアと媒体、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。アイデアの『神学化』に物質の『悪魔化』が照応することになる⁽⁵³⁾」。これによつて世界の成立は、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⁽⁵⁴⁾」ということになるのだといふ。

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⁽⁵⁶⁾」とブルーメンベルクは言う。それは同時に「神を悪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」のである⁽⁵⁷⁾。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⁽⁵⁸⁾」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な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⁽⁵⁹⁾」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壁の試みであった」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根源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⁽⁶⁰⁾。

また、ブルーメンベルクは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と見ている。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⁽⁶¹⁾。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、それにもかかわらなみずから啓示によって贖罪を決意し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」を開始することになっ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。⁶⁶⁾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。⁶⁷⁾

②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性の全量を注入するための新しい自由の概念を作り出す」というものであつたという。⁶⁸⁾すなわちこの自由の概念は人間の自由が悪に対する責任、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つたという。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の問題を悪や禍の問題と結びつけた途端に、「自由そのものが禍となつた」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われ出しているとブルーメンベルクは見ているのである。⁶⁹⁾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。⁷⁰⁾

ブルーメンベルクはさらに中世後期になつて、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つた」という。⁷¹⁾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つたとしても「自由意志論」に依存することになるのである。このような先鋭化によつて「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つた

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すれ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、「理性の人間の主張は、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⁶⁸⁾。「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つて、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」というのである⁶⁹⁾。

このような仕方の中世的・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⁷⁰⁾。

③このような中世の終焉と近代の開始の時代区分によつて、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、人間は世界の禍の原因や重荷を負わされた状況から解放される。それによつ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行くという事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「神義論によつ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のである⁷¹⁾。つまりそれによつ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。

それによつてまず何よりもキリスト教の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。第三にこれによつ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、世界への信頼が真に回復されるというのである。

d. パネンベルクのブルーメンベルク批判

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明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に「聖なる島」を作り出すことになってしまう可能性もある。その場合キリスト教は近代において否定されないうまでも、あつてもなくてもよいものとなってしまうことになり、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うであらう。²²⁾

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視点を提示しなければならぬであろう。

このようなブルーメンベルクの近代の見方に対して神学の側からもつとも徹底した批判を展開したのが、実は自らもブルーメンベルクが創設した「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・パネンベルクなのである。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、神義論のようなものが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にはなかつた」というものである⁽²³⁾。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という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放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⁽²⁴⁾」。そしてキリスト教はこの主題の「もつ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、神義論にはなかつ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いうのである⁽²⁵⁾。それ故に神義論によつ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れ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つてキリスト教の神に對立せねばならなかつたという見方に対するものである。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ツ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見方に対するものである。⁽⁷⁶⁾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」⁽⁷⁷⁾。

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つていて、その永遠の決定はただ人間の行為によつ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』であつた」⁽⁷⁸⁾という。しかし中世後期の予定論はむしろ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つて、「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意主義は、ブルーメンベルクがいうように「非人間的な傾向をもつた思想」とは違つたものだというのがパネンベルクの見方である。⁽⁷⁹⁾さらにそれぞれどころかドゥンス・スコートゥスやウィリアム・オッカムにとつては、神の自由ではなく、まさに人間の自由が問題であつ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。⁽⁸⁰⁾

「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つたものとして評価されるべきである」⁽⁸¹⁾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」⁽⁸²⁾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ことができるであろう。

③ヘーゲルにおける「プロテスタンティズムと近代世界」の問題

a. ヘーゲルの問題意識

パネンベルクは一方でブルーメンベルクの近代理解及び、近代的自由の理解を批判することで、自らの近代理解を説明しようとしていることを今見たわけだが、他方で彼はヘーゲルの近代世界理解及び、プロテスタント的自由の理解に一定の評価を与えることを通して彼の見解を提示しようとしている。それではヘーゲルの哲学においてプロテスタンティズムはどのような位置を与えられているのであろうか。⁸³⁾

ヘーゲルがキリスト教、とりわけプロテスタンティズムについて言及しているテクストは無数にあり、また初期の草稿から晩年の諸講義や諸論文に至るまで見解の発展も見られ、取り扱いは容易ではない。しかしヘーゲルのプロテスタンティズム理解を「近代世界」理解というもうひとつの視点との関係において考えてみることによって、その扱いはひとつの展望を得ることになるだろう。そのような限定のもとにこの問題を取り扱う時に、「自由」、あるいは「自由の宗教としてのプロテスタンティズム」という視点が与えられることになる。⁸⁴⁾

しかしこの視点は決してヘーゲルの思想において周辺的な問題ではなかった。パネンベルクが指摘しているように、「教会的なキリスト教と近代的な生の世界との二元論こそ、チュービンゲンでの神学研究の時代以来、ヘーゲルの問題意識を特徴付けているもの」⁸⁵⁾だからである。その場合ヘーゲルが伝統的なキリスト教と啓蒙的な精神とを結び合わせることで、正統的なキリスト教の保持や存続を考えていたとは言えないであろうし、初期のヘーゲルはもちろん、晩年においてもそのようなことを考えていたかどうかは疑問である。しかしヘーゲルが宗教的な問題こそが、近代世界のさま

さまざまな問題を解決するための鍵であり、それはに不可欠であると考えていたことは明らかである。そのような視点においてヘーゲルにとってプロテスタンティズムは重要な意味を持っていた。

しかしこのような議論の展開はヘーゲルを知るものには奇異に思われるかもしれない。確かにヘーゲルが初期の論稿「国民宗教とキリスト教」などにおいて、国民宗教が「自由と手と手を携えて進む」という場合に、そこで想定されているのはキリスト教ではなく、ギリシア的な宗教である。ところがヘーゲルは後にこのような考え方を訂正している。それどころかギリシア的な自由の偏狭さを批判さえしている。たとえばヘーゲルは次のように述べている。「ギリシア人は……人間が人間として自由であるということを知らなかったのであり、……キリスト教において始めて、……神の前では全ての人間が自由であること、すなわちキリストが人々を解放し、神の前で等しく、それ故にキリスト教的自由へと解き放った、という教説が生まれたのであり、これらが自由を、出生、身分、そして教養などから自立させたのである」⁸⁷。ヘーゲルはこの『哲学史講義』の中で、外的な生活状況から独立した確実性を持つこの主観的な自由はキリストによって啓示されたような、人間と神との統一に基づくものであると述べ、キリスト教と共に世界に登場したこの種の自由を、神における絶対的な自由と呼んだのである⁸⁸。

W・グラーフが指摘しているようにヘーゲルは明らかに初期のそれとは異なつて、キリスト教の教義のもつ意味を積極的に評価するようになった。そしてこの点でもグラーフが指摘している通り、そのような評価は、ヘーゲルが、人間が人間として普遍的に自由になることと、キリストの受肉の教義とを結び付けることで、すなわち彼がキリスト論と自由の歴史とを結びつけることができたことによつて生じたのである⁸⁹。

しかし問題はヘーゲルにおいてこのような変化ないしは転換がいつ生じたのかということであるが、W・グラーフもまたパネンベルクもそれをヘーゲル左派の宗教批判が彼岸への信仰を持つキリスト教をヘーゲルの「不幸な意識」という概念と結びつけたにもかかわらず、その「不幸な意識」という概念が登場する『精神現象学』の中に見ている。ヘー

ゲルのいう「不幸な意識」とは、決してキリスト教のことをさしているのではなく、たとえばユダヤ教やギリシア、ローマ時代のそれをさしているのである。それはキリスト教によって克服されたと実はヘーゲル自身は考えているのである。⁹⁰

ヘーゲルによれば「不幸な意識」とは、自らの自由と自らの真理とを世界の状況と独立にはもてないということを知っているということであり、それが不幸なのは、この意識が自分の本質と自分の真理であるはずのものから、自分が分離されているということを知っているからである。しかしキリスト教は神的なものとキリスト教的なものとを切り離したり、分離したりせずに、両者の統一においてこの対立を和解させることでこの意識を原理的には克服したというのがヘーゲルのキリスト教に対する見方である。それにもかかわらずキリスト教の内部になおこの「不幸な意識」が存続しているとしたら、それは（彼の言葉で言うならば）、「絶対的宗教の単純な内容」すなわち「神的存在の人間化」が、イエスという個別化された形態においてしか認識されていず、その普遍性が認識されていないためである。この普遍性への移行こそがヘーゲルによれば宗教改革の遺産なのであり、それは既に述べた通りキリスト教におけるキリスト論と自由の問題との結合によってなされたのである。ここに彼はプロテスタンティズムの意義を見出しているのであり、近代世界の開始とプロテスタンティズムとを自由の問題をめぐって記述しようとした彼の意図が明らかになっている。

ヘーゲルによれば古代のキリスト教や中世においては「無限な自由の光」は、「なお世俗的なものを照らしてはいなかった」のであるが、「人間のうちに宿る宗教的な原理が」それを「世俗的な自由としても取り出す」ことを迫ったのであり、それが宗教改革において生じたキリスト教的な自由なのである。その点でヘーゲルは宗教改革は中世からは区別されると見たのである。⁹¹

ヘーゲルは『歴史哲学講義』の中で、ルターが救済の問題を個人の主体的な確信の問題として、カトリックの免罪符のような方法を否定したことの中にひとつの時代の転換を見たのであり、彼はこの主体性の普遍化を近代の歴史の中に

見ようとしたのである。まさにそれがプロテスタンティズムの歴史である。「個人の主体性、個人の確信と内面的な親密さは、まだ信仰のなかの真実の主観性にすぎない。主観性はみずからを作り変えたときにのみ、精神の本当の姿を知ることへと生まれ変わるのである」⁽⁹²⁾。ヘーゲルはこの主観性はこの真の主観性に反する私的な主観性の放棄によつて完成すると見たのである。すなわち「主体がひとりよがりの個別性を否定することによつて主観的な精神は自由になる。精神はこのような否定の中で自分自身へと到達するのであり、精神は絶対的に自分自身のもとにあるからである」⁽⁹³⁾。このような仕方では「キリスト教的な自由が現実化する」とヘーゲルは言うのである。それがプロテスタンティズムであり、ルターによつて開始されたことである。「その周りに人々が結集するのである。それは自由という旗であり、真実の精神という旗である。これが近代の精神であり、これが近代という自由を特徴付けている。それから今日にいたるまでの時代は、この原理を現実の中に浸透させ、この原理に自由と普遍性という形式を与えるということ以外の仕事を持たなかつた」⁽⁹⁴⁾というのである。

b. パネンベルクのヘーゲル理解

パネンベルクによればヘーゲルはこのような視点を持つが故に、ルター的な宗教改革の立場を明確に把握し得たのである、しかも義認の教義を驚くほどの確に、しかも自由との関連で認識したということになる⁽⁹⁵⁾。他のさまざまな批判にもかかわらずパネンベルクがヘーゲルに注目したのはヘーゲルのこのような視点の故なのである。

パネンベルクは次のように述べている。ヘーゲルは「信仰する者は、自分の正義をすべて放棄することによつて、信仰においてキリスト及びキリストの義に、したがつてまた神の義に与るようになるというルターの信仰義認の教説とキリスト教的な自由との関連を完全に理解していた」⁽⁹⁷⁾。この同じ事態をヘーゲルの言葉で言いかえれば次のようになる。すなわち「主体そのものは、実体的な真理に対する自分の特殊な内容を放棄し、この真理を自由なものにすることに

つて、真実の主体になるべきである⁹⁸」。パネンベルクによれば、ヘーゲルはルター的な自由の思想が、自分の有限性と特殊性を放棄することによって、人が神に預かることを可能にしたと見ていたのだという。そしてこれまで、すなわち中世世界においてはキリスト教の特殊性とみなされていたことが、今やキリストへの信仰を通して普遍的なものとなった、これが宗教改革において起こったことだとヘーゲルは見ているのである。すなわち「それが人間と神との合一であり、一切の外的な結びつきや権威からの自由ということなのである⁹⁹」。つまりパネンベルクはヘーゲルが的確に指摘した（と彼が言う）宗教改革的な義認論と自由の思想との結びつきのうちに、近代世界を形成することになる自由の原理を見たのであり、彼はヘーゲルと共に「啓蒙主義的な精神の理性的自律やフランス革命の政治的な自由の中にもこのキリスト教的な自由、正確には宗教改革の確信的な思想である自由の影響を認め¹⁰⁰」るのである。

しかしその場合ヘーゲルとパネンベルクがルター的な自由と啓蒙主義的な自由との相違点を知らなかったというわけではない。むしろ両者は宗教改革的な自由の思想から啓蒙主義的な理性的で世俗的な自由への移行ということに注目しているのである。ヘーゲルは一切の人間の権威に対抗する信仰における自由の自律という宗教改革的自由の原理は、必然的に啓蒙主義的な理性的な自由へと進むはずであったと見ているのである。この啓蒙主義的な自律から生じた政治的な自由の中にヘーゲルは宗教改革的な自由の世俗の領域における具現化を見ているのである。

そしてこの移行は逆説的な意味ではあるが、教会の分裂によって生じたというのがヘーゲルの見方である。パネンベルクはこの点でも基本的にはヘーゲルに同意している。ヘーゲルはあまり知られていないことであるが次のように述べ、宗教改革的な自由の普遍化は教会分裂の意図せざる帰結であると考え、キリスト教的な自由を現実化するための必要條件であったと考えたのである。「国家にとつての教会の分離は不幸であろうとか、不幸であったという評価はきわめて的外れな評価であつて、国家は教会の分離によつてのみ自己の使命であるところのもの、すなわち自己意識的理性と人倫に達し得たのである。それは同時に教会にとつては教会自身の自由と理性のために、また思想にとつては思想の自由

と理性のために起り得た最も幸福な事態なのである」⁽¹⁰⁾。

パネンベルクのヘーゲル理解の強調点は、このようにヘーゲルが近代の精神的かつ政治的な自由は確かに遠回りをしてきているが、キリスト教、とりわけプロテスタントイイズムから生じたものだと言っている点にあると言つてよいであらう。確かにこのような主張は近代とキリスト教との対立や、近代をキリスト教的なものからの解放とみなす視点からは容易に同意できるものではない。しかしヘーゲルは確かに単純に近代をキリスト教的なものからの解放と見なすような見方を否定しているのであり、パネンベルクはこの点に注目し、近代の特徴である自由を、宗教改革的なキリスト者の自由の系譜から認識し、近代の成立におけるプロテスタント的自由の意義を確認し、さらに宗教改革と近代との間にある逆説的であるが、不連続の連続を認識しているのである。

そこからヘーゲルは近代国家は、キリスト教的な自由という基盤なくして、この主観的自由の現実という意味での人倫国家とはなり得ないと考えたのである。ヘーゲルが腐敗した人倫の体系と、その人倫の国家体制及び立法を宗教を変へることなく変革しようとしたこと、すなわち宗教改革なき改革を行ったことは近代の愚考であるとしてフランス革命を批判したのもそのためである。パネンベルクもまたこの点で近代の自由がそのキリスト教的な基盤を喪失することから生じる現代の危機に注目しているのである。

結びにかえて——近代における正統性の喪失という危機とその克服

パネンベルクはこれまで見てきたような近代世界とキリスト教との関係、また近代世界の成立におけるプロテスタントイイズムの意義を積極的に評価し、またこのような歴史的な認識の上に立つて現代の諸問題と取り組もうとしている。

彼はこの問題を単に歴史的な考察や時代区分の問題として取り上げているのではない。彼は現代の問題をこのような近代世界を成立させた歴史的な起源に遡ることによって考察しようとしたのである。

それではパネンベルクの視点とはどのようなものであろうか。彼が近代世界を成立させることにおいてプロテスタンティズムが果たした役割ということについては積極的な評価を持つていたことは既に述べたところである。しかしこの近代の成立は逆にそれまで自明なことであった社会の正統性や信仰の一致というものを破壊してしまつた。確かにこの正統性や一致の問題はそれの喪失と空洞化に対する代替品による埋め合わせが行なわれたにもかかわらず、なお空洞化したままであり、そこにパネンベルクは現代の危機の根源を見ていると言つてよいであらう。

パネンベルクによれば三十年戦争以来、あるいはもつとも近い見方では第一次世界大戦以来ヨーロッパ・キリスト教世界は深い震撼を経験しているという。それが既にのべた正統性の喪失によつてもたらされた文化の「基盤喪失の危機」である。⁽¹⁰⁾ 具体的には近代世界を生み出し、近代がそれを意識しないにもかかわらずそのようなものとして存在しているプロテスタント的な遺産の喪失のことを彼は考へているのである。⁽¹¹⁾ それに対してパネンベルクはキリスト教的なもの、とりわけプロテスタント的な遺産の保持ということを考へている。その場合パネンベルクが考へていることは、まず近代の成立に与つて力のあつた「新プロテスタンティズムの文化の特徴となつてゐる自由」の保持ということである。しかしこの自由はその精神的な背景なしにはだめになつてしまふものである。それ故にパネンベルクはこのプロテスタント的な自由に、「キリストにある神の啓示と、その啓示に基礎付けられたキリスト者たちとの共同体との、新しい、より深い認識」を結び付けようというのである。それは彼によれば二つの、しかし結果的には一つの課題との取り組みとなる。すなわち近代的な自由によるその精神的な起源を認識させること、そしてもうひとつはキリスト者の共同体に近代世界に精神的な基盤を与へべき必然性を持つてゐる共同体であることを認識させることである。

トレルチが教会から自由なプロテスタンティズムの文化世界の中にその所在を見ていたキリスト教の普遍性を、⁽¹²⁾ むし

ろ「教會的なキリスト教」に意識させることが今日における正統性の喪失の克服の道であると彼は教會に責任を持つ神学者として考えているのである。その際彼が考える教會的キリスト教とは、人類の統一をも射程に収めたエキュメニズムを伴った教會的キリスト教のことである。⁽¹⁶⁾それによつてあの十七世紀の教派分裂へと至つてしまつた宗教改革を完成させる可能性を切り開くことになる。とパネンベルクは考えたのである。そして彼はそれを「新しいキリスト教的な総合」と呼んだのである。

このようなパネンベルクの試みが日本においてはどのような意味を持つのか、さらに考えて見なければならぬことではないだろうか。すなわち日本の近代化とプロテスタンティズムとの關係について考えてみる必要があるのではないだろうか。

パネンベルクの議論は確かにヨーロッパキリスト教世界での議論である。それがヨーロッパに追随し、それに數百年遅れて、しかしその近代化を表面的には百年もかからずに成し遂げた日本においてどのような意味を持つのであろうか。とりわけ日本のキリスト教にとつてどのような意味を持つのか。

またこのように言うこともできるのではないだろうか。パネンベルクの目の前にある現実、本書にもあるように「領土の宗教がその領邦の宗教になる」という現実をもつて終結したコンスタンティヌス体制をなほ色濃く残した形態を前提とした「自由」の思想に特徴付けられた近代世界なのではないだろうか。しかし現代われわれが受け取つた自由は、その次の段階、「教會と国家の分離の原則」を前提とした「自由」なのである。そこにはまさに質的差異が存在している。パネンベルクが論じる近代は、実は既に後者の段階にまで進んできた社会なのである。そのことはなお國民教會的な体制の残る中で神学者としての責任を持たねばならないパネンベルクの意識の中には入りにくい視点ではないだろうか。

別の視点から問題をもうひとつ指摘するならば、パネンベルクの「自由」の概念は、まさに思想的な自由である。そ

の自由は近代世界を形成したような、人権論に至るような「自由」の概念とは異なっているのである。パネンベルク自身そのことを意識しており、「このような把握は十七世紀以来人権論と近代の政治理論形成の核心となった自然法的自由の理念とは深く相違している」と述べている。その意味で既に述べたようにパネンベルクのいう自由が、どれほど近代世界の形成と関わった自由と関係があるのかという疑問が残る。つまりパネンベルクの自由は、近代世界の形成というよりは、神学的人間学の、あるいはドグマティックの課題としての自由の問題にとどまっていまいだろうか。この世俗化した近代世界において、あるいは日本のような状況においてプロテスタンティズムに必要なのは、アポロゲティックの課題としての自由の問題なのではないだろうか。それ故にパネンベルクの議論がどれほどわれわれのコンテクストにとつて意味のあることなのか問わざるを得ないであろう。

まったく意味をもたないという見方もあるだろう。しかしパネンベルクが現代の問題を考える際に、近代の成立とそこにおけるプロテスタンティズムの役割を歴史的に考察することになさうとしたことは、われわれにとつてまったく意味のない仕事とは言えないであろう。むしろその視点は重要な意味を持つていてはないだろうか。日本においては近代化という現象とキリスト教の伝統と、そしてキリスト教からの解放という見方は、同じ時期に全て一緒に輸入されたのである。そこには歴史的な経過や事情についての考察が欠落している。近代世界とプロテスタンティズムとの関係、あるいはプロテスタンティズムと自由との関係についての議論が置かれている状況は、たとえば宗教からの自然科学の解放という見方と世俗化論とが同時期に輸入されて、その歴史的な経過（すなわち科学史的な視点）が欠落することによつて「科学対宗教」という単純な図式が定着してしまつた状況に似ている。現象と状況のみならず、精神的な概念は固有な歴史をもつてゐる。日本は近代世界や自由の概念を歴史的に経験したのではなく、現象として受け取つたのである。そこにはヨーロッパ世界が経験した正統性の喪失や基盤の喪失とは違つた危機が存在している。つまり近代も自由の精神もその由来を知ることなく受け取られたということである。そこに安易なポスト・モダンや近代の終焉について

の議論が生じる原因もあるし、自由の誤用も生じるのである。

パネンベルクの仕事は今日の精神的な状況の理解、たとえば自由というものの精神的理解に役立つはずである。そして自由がどのような精神的な背景を持っているかを知ることが、その自由の概念を空洞化させてしまうことを防ぐばかりではなく、現代世界の認識を誤らせるのを防ぐに違いない。そして日本のプロテスタントイイズムはそのような自らの歴史的伝統を認識することを通して、近代以後の世界におけるプロテスタントイイズムの意義を改めて認識することになるであろう。

注

- (1) 本論は一九九九年八月六日に行なわれた「金曜会」という思想史研究者の研究会で発題したものである。今回掲載するにあたって、さらに手を加え、注などを整理した。また本稿の最初の形は、一九九九年四月に発行したW・パネンベルク(深井智朗編訳)『近代世界とキリスト教』(聖学院大学出版会)に「編訳者解説」として付したものである。
- (2) T. Rendtorff, Die umstrittene Moderne in der Theologie. Ein transkultureller Vergleich zwischen der deutschen und der nordamerikanischen Theologie, in: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs (=Troeltsch Studien Band 4) hsg. Host Renz und F. W. Graf, Gütersloh, 1987 374ff.
- (3) Ernst Troeltsch, Richard Rothe. Gedächtnisrede, gehalten zur Feier des hundertsten Geburtstages, Tübingen 1899, 30f.
- (4) Vgl. Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1966, 1988 (2.Aufl.)
- (5) この問題についてはしばしば古典的な見解はエルンスト・トールベルクによって提示された見解をめぐらう。 Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (=Historische Bibliothek, hrsg. von der Redaktion der

- Historischen Zeitschrift), 24. Bd, München, 1906, 1911 だが、トルネルチの理解をめぐって、我々の共なる議論が必要である。
- ⑥ 上記の通り、Kristian Fechner, Volkskirche im neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktischtheologische Theorie der Kirche, (=Troeltsch Studien Bd.8) Gütersloh, 1995, 68ff., F.W.Graf, Theonomie Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie, Gütersloh 1987 を参照しよう。
- ⑦ ハンズ・ゲオルグ・ヴォルフハルト・パannenberg, Christentum in einer säkularisierten Welt, Herder 1988, 及び Th. K. Rabb, The Struggle for Stability in Early Modern Europe, Princeton University Press, New York 1975 を参照しよう。
- ⑧ Ernst Troeltsch, GS Bd.4, 330, 336
- ⑨ Troeltsch, a.o. 1911, 62
- ⑩ W. Pannenberg, Christlicher Glaube und menschliche Freiheit, in: Kerygma und Dogma (1958), 251-280 及び Die Einfluß der Aufklärungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers, in: a.o. 3 (1957), 109-139 を参照しよう。
- ⑪ ハンズ・ゲオルグ・ヴォルフハルト・パannenberg, Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, in: Hans Georg Gadamer (Hsg.), Stuttgarter Hegel-Tagung 1970 (=Hegel-Studien Beih. 11), Bonn 1974, 175-202 譯文の世評や脚註に、我々の共なる深い彼の「キリスト論」を、ヴォルフハルト・パannenberg, Theologie und Philosophie. In Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, Vandenhöck & Ruprecht, 1996, 257-293 を参照しよう。
- ⑫ 「トルネルチとパannenベルクとの關係を扱った論文としては次の二つがある。H. Obayashi, Pannenberg and Troeltsch. History and Religion, JAAR 38 (1970), 401-419; K. E. Apfelbecher, Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm, Paderborn 1978. ほか、この二名の両者の關係についての記述は、説得力を持つものもあるわけではな。
- ⑬ W. Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie, 1980, 70
- ⑭ Pannenberg, a.o.
- ⑮ Wolfhart Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1967, 253
- ⑯ W. Pannenberg, Reformation und Neuzeit, in: Protestantismus und Neuzeit (=Troeltsch-Studien Bd.3), H. Renz und F. W. Graf (Hsg.), Gütersloh, 1984
- ⑰ また、パannenベルクはトルネルチについて次のような評価を与えている。「今世紀のキリスト教神学者の中には、キリスト教の

宗教と神学とが一般の文化的な発展からはずれたセクト的なわき道に逸れて行くのを阻止しようとした神学者がいる。その中でもエルンスト・トレルチはそのような神学者として、「今日まで他に比ぶようもなく優れた人物である」(W. Pannenberg, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977, 70)。

- (17) この点については H. Fischer, *Luther und seine Reformation in der Sicht Ernst Troeltschs*, in: *NZStH*, 5(1963) 132ff.
- (18) Ernst Troeltsch, Richard Rothe. Gedächtnisrede, gehalten zur Feier des hundertsten Geburtstagens, Tübingen 1899, 30
- (19) ホルの見解については Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I*, に収録の諸論文、とりわけ *Die Kultur-
bedeutung der Reformation* を *Was verstand Luther unter Religion?* などを見参照のこと。
- (20) E. Troeltsch, *GS*, Bd.4, 835. ここがあまり注目されてこなかった点であるが、トレルチは『歴史主義とその諸問題などでは』
広義の近代と狭義の近代という言い方で、宗教改革を近代に位置付けることもしている。つまり近代は「広義には十五世紀に(その場合宗教改革よりは都市文化と民族国家の台頭のことを考えている)、狭義にはイギリス革命と啓蒙主義から始まる」と述べている (E. Troeltsch, *GS* Bd.3, 763)。
- (21) E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (= Historische Bibliothek, hrsg. von der Redaktion der Historischen Zeitschrift)*, 24. Bde., München, 1906, 1911, 16
- (22) *aaO*, 328
- (23) Ernst Troeltsch, *GS*, Bd.4 333
- (24) Troeltsch, 1911, *aaO*, 328
- (25) W. Pannenberg, *Reformation und Neuzeit*, in: *Protestantismus und Neuzeit (= Troeltsch-Studien Bd.3)*, H. Renz und F. W. Graf (Hg.), Gütersloh, 1984, 22
- (26) W. Pannenberg, *Christentum im einer säkularisierten Welt*, 1988 Freiburg, 17
- (27) *aaO*, 18
- (28) しかし実はトレルチも「近代世界は十七世紀の巨大な宗教戦争以後に成立した」とのべていることである (E. Troeltsch, *GS* Bd.4, 835)。
- (29) Vgl. Theodore K. Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, Princeton University Press, 1975, 17ff.

- (30) W. Pannenberg, *Christentum im einer säkularisierten Welt*, 1988 Freiburg, 30
- (31) Wolfhart Pannenberg, *Die theokratische Alternative. Die Einheit der Religion als Bedingung für die politische Einheit der Gesellschaft*, in: Reinhard Löw (u.a.hg.): *Fortschritt ohne Mass? Eine Ortbestimmung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*, München 1981, 235-251
- (32) この点で W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983 を参照のこと。
- (33) トレルチも『近代世界の成立におけるプロテスタントイイズムの意義』の中で、やはり近代における自由の概念に注目して次のように述べている。「自由の抑圧と後退との来るべき将来に残されているものは、とりわけ全建造物にみずからその力の大部分を与えたところのもの、自由と信仰の個人的な確信との宗教的形而上学である。このような宗教的形而上学は、自由と人格がわれわれに与えられる力としての神に対する信仰の上に、自由を築きあげるのである。それが、プロテスタントイイズムである」。それ故に「私の結論は次のようになると言つてよいであろう。すなわちわれわれは自由の宗教的形而上学の原理を保持しよう。さもなければ自由と人格とは、われわれがそれらや、それに達する進歩を声高に自慢する瞬間に、だめになつてしまふであらう」(E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (=Historische Bibliothek, hrsg. von der Redaktion der Historischen Zeitschrift), 24 Bde, München, 1906, 1911, 126)。つまりトレルチによれば自由の問題を神に対する信仰との関係で築きあげたのがプロテスタントイイズムなのであり、それ故に近代的自由の原理は、それを生み出した「宗教的形而上学の原理」なしには空洞化してしまうというのである。
- (34) ブルーメンベルクとヘーゲルについてのパネンベルクの議論を考察する際に、どうしてもブルーメンベルクとヘーゲル自身の議論の組み立てを比較的丁寧に見る必要が生じてくる。それ故にここでは少し煩雑になるが、両者の議論にかなりの字数を割くことになった。
- (35) Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1988 Erneuerte Ausgabe, Frankfurt 12
- (36) aoO.
- (37) aoO 21 の点については Walter Sparr, Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, in: *Theologische Rundschau*, 49 (1984), 174f. を参照のこと。
- (38) aoO. 35

①ハム°

- (5) Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 140
- (55) aaO.
- (56) aaO. 144
- (57) aaO.
- (58) aaO. 145
- (59) aaO. 141, Vgl. A. von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 19242 Aufl. 9
- (60) Blumenberg, aaO. 147f.
- (61) aaO. 143f.
- (62) aaO. 151
- (63) Vgl. aaO. 46ff. #2ハム°の#2ハム° W. Sparr, aaO. 173f.
- (64) Blumenberg, aaO. 148
- (65) aaO. 156
- (66) aaO.
- (67) aaO. 140
- (68) aaO. 139
- (69) aaO. Vgl. Karl M. Baic, Duns Scotus, Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen, in: Wissenschaft und Wahrheit 3 (1936) 19-35
- (70) ハム°の#2ハム° Hans Blumenberg, Der Prozeß der theoretischen Neugierde, 1973を参照①ハム°
- (71) Blumenberg, aaO. 143
- (72) さらにひとはブルーメ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らう。すなわち近代の起源についてのブルーメンベルクの解釈が、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。

(73) W. Pannenberg, *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in: *Radius* 3 (1968) 42

(74) aaO. 43

(75) aaO.

(76) aaO. 44, Vgl. W. Pannenberg, *Christentum in der säkularisierten Welt*, 1987 Herder, 22

(77) aaO. 44

(78) aaO.

(79) aaO.

(80) aaO. Vgl. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 1983 Göttingen, 127ff.

(81) aaO. 45

(82) aaO.

(83) 最近、加藤尚武氏が雑誌『ちくま』に連載中の「ヘーゲル入門」の第一二回で「心にもないほめ殺し——どうして無神論に駆け込まないのか」というタイトルでヘーゲルの宗教論を扱っている。その中で加藤氏は次ぎのように述べている。「ヘーゲルの宗教論のテクストを読んでいると『それならいつそ無神論に駆け込んだらいいじゃないの』と言いたくなることがある」……あるいは『それならいつそ宗教を捨てて哲学に駆け込んだらいいじゃないの』といたくなる」（『ちくま』一九九九年三月号三三三六号四二頁）。加藤氏はヘーゲルがその後、「一八〇八年に三八歳でニュールンベルクのギムナジウムの校長に就任し、さらに……一八一六年四五歳でハイデルベルク大学に赴任するまでの期間」に「その気持ちが変わつた」と述べ、その変化は「キリスト教の社会的必要性は絶対に認める。しかし相変わらずキリスト教の内容には不満があ

る。しかし宗教の改革を叫んで『かくかるべし』という断定を突きつける空しさの底がヘーゲルには見え隠れしているものだといひ、キリスト教に対して「ヘーゲルの選んだ道は心にもないほめ殺しだった」(同四三頁)という。確かにヘーゲルのキリスト教に対するアンヴィバレントな思いを否定することはできない。しかしヘーゲルがキリスト教のキリスト教に対する態度は「キリスト教」という単純な処理の仕方によつて理解できるものではない。たとえばプロテスタンティズムとカトリシズム、また原始キリスト教とルター派等の違いをヘーゲルは認識しており、その違いの解釈の中に彼のキリスト教理解が現れ出ているように思われる。他の点では加藤氏の研究には賛成するところが多いが、このようなキリスト教理解には納得できないものがある。

- (84) このような視点からの研究として W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentum in der Philosophie Hegels*. In: Hans Georg Gadamer (hsg.) *Stuttgarter Hegel-Tage 1970 (=Hegel-Studien Beiheft 11)*, Bonn, 1974, 755-786.
- (85) Wolfhart Pannenberg, *La signification du Christianisme dans la philosophie de Hegel*, in: *Archives de philosophie* 33 (1970), 755-786
- (86) Hegel *Jugendchriften*, hg. H. Nohl 347 (Suhrkamp 版 25 Bd. I, 421)
- (87) *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie: System und Geschichte der Philosophie*, ed. J. Hoffmeister, 1940, 63 (Suhrkamp Bd.18, 68)
- (88) aAO. 459 このようにすれば自由は「個体精神的な本質における積極的なものとして意識される場合にしか存在しない」(aAO. 101) といふ。
- (89) F. Wagner und W. F. Graf (hg.), *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, 1982 この点 Friedrich Wilhelm Graf, *Der Untergang des Individuums. Ein Vorschlag zur historisch-systematischen Rekonstruktion der theologischen Hegel-Kritik*, aAO. 274ff. を参照せよ。
- (90) このようにすれば「前記の『Vorlesung über die Philosophie der Religion, 440, 442ff.』の点の問題については W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart, 1986 を参照せよ。
- (91) Hegel, aAO. 528, Vgl. *Philosophie der Geschichte*, hg. Brunstad, 457

- (92) G. W. F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Bd.12,501
- (93) aaO.
- (94) aaO.
- (95) aaO. 502
- (96) W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996 257f.
- (97) W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*, in: Hans Georg Gadamer (hsg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970 (=Hegel-Studien Beiheft 11)*, Bonn, 1974, 185
- (98) Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, 558
- (99) Pannenberg, 1970, aaO.85
- (100) aaO.
- (101) Hegel, *Grundlinie der Philosophie der Rechts*, Suhrkamp Bd.7, 428
- (102) W. Pannenberg, *Reformation und Neuzeit*, in: Protestantismus und Neuzeit (=Troeltsch-Studien Bd.3), H. Renz und F. W. Graf (hg.), Gütersloh, 1984, 34
- (103) aaO.
- (104) aaO.
- (105) 『聖書と神学』 W. Pannenberg, *Das Christentum als ökumenische Religion*, in: *Festschrift für Thomas Nyiri zum 70. Geburtstag*, Budapest, 1990, 309-318
- (106) W. Pannenberg, *Reformation und Neuzeit*, in: *Protestantismus und Neuzeit* (=Troeltsch-Studien Bd.3), H. Renz und F. W. Graf (hg.), Gütersloh, 1984, 34
- (107) aaO. 31
- (108) この点については拙著『アポロゲティークと終末論——近代におけるキリスト教批判とその諸問題』（北樹出版 一九九九年）を参照のこと。