

<b>Title</b>	学問(Wissenschaft)としての神学：近代以後の神学における「神学と自然科学」との関係をめぐって
<b>Author(s)</b>	深井, 智朗
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.20, 2001.3 : 107-140
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3477">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3477</a>
<b>Rights</b>	


 The logo for SERVE consists of the letters S, E, R, and E in a serif font. The letter 'V' is represented by a stylized checkmark that is superimposed over a square box, which is positioned between the 'R' and the final 'E'.

聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

## 学問 (Wissenschaft) としての神学

——近代以後の神学における「神学と自然科学」との関係をめぐる<sup>①</sup>——

深井智朗

はじめに——神学と自然科学との関係について

### ①二重言語使用という状況

ひとは今日のキリスト教神学における「神学と自然科学との関係」をめぐる<sup>②</sup>議論の中に以下のような二類型を見出すことができるであろう。ひとつは神学的方法や思惟と自然科学的な方法との区別を強調する立場である。これはシュライエルマッハー以後、少なくともカール・バルトとその学派、そしてルドルフ・ブルトマンとその学派の神学まで、いくつかの例外はあつたとしてもドイツ語圏の神学においては支配的なものであつたと言い得るであろう。その意味ではもつとも包括的な類型と言える。

そのもつともラディカルな立場の例として、十九世紀後半に現れた二つの書物、すなわちJ・W・ドレイパーの『宗

教と科学の闘争史』(一八七四年)やA・D・ホワイトの『科学と宗教の闘争』(一八七四年)に象徴されるような立場を生じさせた神学的立場を挙げることができよう。<sup>③</sup>この立場はひとつの神学的な態度決定といふことができる。そしてドレイパーやホワイトの立場は、近代科学に対する絶対的な確信に基づいた宗教的な態度と科学的真理との対立図式が、第一ヴァチカン公会議のような宗教の側のひとつの態度決定を機に、科学の側から提示された例だと言ふことができるであろう。<sup>④</sup>しかしこのようなラディカルな例は別にしても、テッド・ピーターズが言うように近代以後の神学においては、あるいは自然科学の側でもカント的「二重言語使用」<sup>⑤</sup>とでも呼ぶべき状況が生じているが、それこそがこの類型の典型的なものであろう。<sup>⑥</sup>確かに「二重言語使用」と呼ぶべき状況にもさまざまなバリエーションを見出すことができ、またそれぞれ意図は違っているものの、その帰結においては一致している。すなわち宗教と自然科学とは、それぞれ別の領域を持つているのだという考え方であり、その帰結においては両者はそれぞれの領域への不可侵条約を相手に言い渡すかわりに、相手が自らの領域に入ること拒否するのである。その結果両者は独立した体系と方法とを持つことになる。それはどちらの立場にとつても都合なこととなったのであつた。なぜなら両者が独立の領域を守るといふのであれば、それぞれの側からの批判や問いに対して答えることができなくなり、またその必要性もないということになるからである。

このような状況は神学の側からすれば、近代以後の「宗教批判」とそれに基づく無神論の台頭、また学問体系からの神学の排除ないしは分離という状況の中では、むしろ神学を保護するための防御策のように思われたのであつた。神学はもはや自然科学とは関係を持つことなく、また自然科学という高波に襲われることのない聖なる島を与えられ、そこへと引き込むことになつてしまつたのである。ユルゲン・モルトマンが指摘するように、神学は自然の問題について「せいぜい創世記の一、二章の解釈として論じる」か、「神によつて創造された世界についての主体的な信仰の決断について語る」ことに自己限定をするになつてしまつたのである。<sup>⑦</sup>それによつてこのような立場をとる神学は創造された世

界そのものについては語ることをさげ、また自然科学との折衝を回避するようになったのである。

当然自然科学もはや神学や形而上学をその知的営みにおいて必要としなくなったのであった。近代科学がその成立の由来においてキリスト教神学と深く関連しているとしても、この二重言語使用は、このような歴史的経過をとりあえず括弧に入れて、議論を開始することができたのである。

## ② 一致の強調

神学と自然科学との関係をめぐつての、もうひとつの、すなわち第二の類型は神学と自然科学との関係を矛盾なく説明しようとする立場である。その最右翼はいわゆる「創造主義」(Creationism)と呼ばれる立場であろう。古典的な意味での創造主義とは、靈魂の先在性を主張するプラトンのな思考原理やテルトゥリアヌスの靈魂分生論(Truducianism)、すなわち個人の靈魂は両親からいわば遺傳的に伝わるという立場に対して、個々の靈魂は神によつて創造されるという立場のことを言うのであるが、近代においては、進化論以後の状況の中で、世界は神の創造行為によつて、それ以前に先行していた状況とは断絶されたものとして創造されたのだという立場をとるものを創造主義と呼んでいる。現代の創造主義者の多くは、それ故に創世紀の創造についての記述と現代の科学的な発見とは矛盾なく調和するのだと考え、神学的創造論と進化論仮説とを同等に扱うことを主張する<sup>8)</sup>。

それとは別に、ZYGMONという雑誌を出版し続けているバークレーの「宗教と科学の関係についての研究グループ」のように、創造主義者のような仕方ではないが、両者を関係を二元論的ではなく、第一に歴史的に見て、第二に方法論的に見て、類似的であり、相関的であると考えている、いわゆる神学的な科学哲学を展開する立場の人々がいる。

さらに今日多くの神学者はM・ポラニーやT・S・クーンの影響のもとに、科学的方法と神学的な方法との類似性を

指摘するようになっていた。その中でもっとも積極的な議論を展開しているのがスコットランドの神学者T・F・トールランスである<sup>⑨</sup>。彼は彼の言葉でいうならばいわゆる「アインシュタイン革命」によつて開始された新しい物理学と、彼の言う神学モデルである「神学的科学」(theological science)との間には類似関係にあるということになる。さらに彼は近代自然科学の成立における神学的文脈を指摘し、そこから両者の関係を指摘することが可能となることを主張している<sup>⑩</sup>。また科学者でありまた神学者であるジョン・ポーキングホーンの主張する両者の関係もこの類型に入るであろう<sup>⑪</sup>。

この類型の主張の背景には、もし神学と自然科学とがそれぞれの領域を設定し、それぞれがまったく別な仕方、そして相互に容認できない真理を探究しているならば、この世界に二つの真理体系が存在するということになってしまうという考え方があつた。もし神学が、神学的世界や真理を、他のものから区別されるものとして特別な領域を設定するならば、またそのような見方を容認するならば、その時神学は創造者である神への信仰の告白に反することになってしまうと考えるのである。そしてまたそのような事態を避けようとして、神学が神学内部だけで納得することが可能な論理を作り出してしまふならば、それは同様の帰結を生み出すことになってしまう。それ故に神学は、今日の自然科学、あるいはさらに広く学問論との共通の地平にあって、自然の問題について発言できる視点と言語とを必要としているというの(たとえそのような理論付けがなされていないとしても)この類型の背後にある考え方であろう<sup>⑫</sup>。

また哲学的学問論(philosophische Wissenschaftstheorie)の観点から言えば、もし神学だけが、他の学問領域から区別される方法論に依存しているというのであれば、神学は大学において取り扱われ、研究されることの意義を放棄せざるを得ないであろう。またもし神学が大学において特別な地位を与えられ、存在するとしても、もし神学が他の学問論とは別な地平においてその知的営みをなさねばならないというならば、神学はもはや盲腸のような存在として存在するものになってしまうであろう<sup>⑬</sup>。

神学はその創造者としての神への信仰の故に、また神を全ての現実を規定するものとして考えるが故に、自然の問題、あるいは被造物の問題に、今日の学問論から区別された仕方ではなく、むしろそれと共通の地平で議論することを求めるのである。

### ③ 本論の目的

本論では神学と科学との対話の関係についてのひとつのモデルとしてドイツの神学者ヴォルフハルト・パネンベルクの議論を批判的に考察してみたい。<sup>14</sup> パネンベルクは考え方は二つの類型で言うならば前者の立場に自覚的に批判的な後者ということができるであろう。それ故に単純に後者の立場と重なるわけでもない。本論ではこのようなパネンベルクの議論を概観し、検討するために、まず第一にパネンベルクまでの近代ドイツ神学史を、神学と自然科学という視点から概観することによって、なぜパネンベルクのような主張がこの問題をめぐって登場したのかということを明らかにしたい。そして第二にパネンベルクの主張を整理し、最後にそれを批判的に検討してみたい。それによってこの問題についての著者の立場をも断片的にはあるが明らかにしたいと思う。

## 一 近代神学史における自然科学の問題

### ① シュライエルマッハーにおける学としての神学の再建における理性と自然

近代神学史の開始をどこに見るか、それ自体大きな問題であるが、一般的にはフリードリッヒ・シュライエルマッハーにその出発点を見ることが定着しているといえるであろう。<sup>15)</sup>

シュライエルマッハーは彼の『神学諸科解題』<sup>16)</sup>において、学問を「理性の学」と「自然の学」とに区分している。「理性の学」はさらに「理性科学」(Vernunftwissenschaft)あるいは「倫理学」と「歴史知識」(Geschichtekunde)とに区分される。「自然の学」は「自然科学」(Naturwissenschaft)ないし「自然学」(Physik)と「自然知識」(Naturkunde)とに区別される。この二つの区別は思弁的な学と経験的な学との区別を意味している。シュライエルマッハー自身は「理性」と「自然」との絶対的な対立を考えていたというよりは、両者は「絶対的統一」としての最高存在の二つのアスペクト」と考えていた。<sup>17)</sup>しかし彼は前者を事物の本質(Wesen)をその原像(Urbild)によつて理解する学問と呼び、後者を事物の原存在(Dasein)をその模像(Abbild)によつて理解する学問としたのである。そこには明らかにわれわれの主題との関係で言えば、神学と自然科学との区分が存在しており、神学は前者とりわけ倫理学と密接な関係を持つことになる。<sup>18)</sup>

シュライエルマッハーが試みようとした学としての神学の再建という構想においては、神学はこの倫理学における宗教の本質の規定から開始される。その上でシュライエルマッハーによつて倫理学と歴史知識の間に特別な目的をもつて

設定された（すなわちヘーゲルなどの位置付けとは違った意味での）宗教哲学によって「歴史的諸宗教の発展段階と類型が検討される」。その上で神学の本来の課題である「キリスト教の本質」の規定と「キリスト教の教会の具体的な形態論」とが取り扱われることになるのである。

このように近代神学の出発点から、神学はいわゆる自然科学と神学本来の課題との区別を試みてきたのである。それはシュライエルマッハーの構想に典型的に見出すことができる。それはショルツが指摘している通り、「カントの刺激のもの」と、さらにラインホルトによつて展開され、フィヒテによつてさらに建築が進み、そして最後にシェリングが一八〇三年に行つた『学問論』において最終的な壮大な体系となつた学問論を前提としたもの<sup>19)</sup>であり、シュライエルマッハーの学問論の全体を規定している構想である。それは今日で言うならば、自然科学的な方法に対する精神科学の独自性の主張である。<sup>20)</sup>

## ②リッチュルとその学派の神学

このような傾向はシュライエルマッハー以後のドイツ神学の支配的な立場となつたアルベルト・リッチュルとその学派の神学の中で強化されて行くことになつた。<sup>21)</sup>

十九世紀後半のドイツ神学を規定することになるリッチュル神学を生み出した思想的な状況は、ある意味で豊かな宗教性を持ったドイツ・イデアリスムの衰退と学問領域における実証主義的な傾向の台頭である。実証主義の台頭による形而上学批判は当時の風潮でもあつたが、それはリッチュルとその学派においても彼らの思想の特質を規定することになつた。<sup>22)</sup>

リッチュルのめざしたものは、哲学のみならず神学も自然科学にその見本を求めるといふような実証主義的な研究方法を取



る中で、宗教の、あるいは宗教的経験に固有な領域を守るということであつた。つまり神学はその中に内在している形而上学的要素を捨てることで実証主義からの批判を免れることが可能であるとリッチュルは考えたのである。ヴォルフハルト・パネンベルクがいうように「アルブレヒト・リッチュル以来のキリスト教神学は」、そのために「形而上学に対して一線を画し、またいわゆるキリスト教のヘレニズム化以後の神と人間に関するキリスト教の教説の歴史に波及してきた形而上学的な影響から、キリスト教神学を純化することを基本方針としてきた」<sup>23</sup>のである。つまり「純粹神学」の主張であり、この傾向はリッチュル学派の教義学者ヴィルヘルム・ヘルマンの弟子としてその神学的営みを開始したカール・バルトにおいてもつともラディカルな仕方で見出されている。

他方で神学からの形而上学的なものの除去は、単に実証主義からの批判に対抗するばかりではなく、神学は単に世界認識の段階に留まるべきではなく、純粹に宗教的な要素の上に確立されるべきだというリッチュルの考えに基づいていたのであつた。彼によれば純粹に宗教的な要素は、古代教会におけるギリシア的な神概念の受容によつて、いわゆる形而上学的な神概念と結びつけられてしまつたというのである。アドルフ・フォン・ハルナツクの有名な「ヘレニズム化」の命題もこのようなリッチュル学派の線上においてその意味を理解することができるわけである。

リッチュルは古代教会における哲学的な神概念の受容によつて生じた神思想の中には、それ故に宗教と理論的な世界観とが共存しており、純粹に宗教的な要素の回復のためにこの「形而上学的な偶像」<sup>24</sup>を神学の中から取り除くことを試みたのであつた。それ故にリッチュルは次のように述べる事ができたのであつた。「形而上学にとつて福音のいう神とはまさに自己矛盾であり」<sup>25</sup>、あるいは「それは詭弁」<sup>26</sup>である。それだけではない、もし神学において形而上学的な要素をなお残存させるといふのならば、それは「啓示宗教としてのキリスト教の中に形而上学を不法侵入させることになつてしまふ」<sup>27</sup>とさえ言うのである。

このようなリッチュルの態度は確かに、当時の形而上学への一般的な批判的な傾向の影響という面もあるが、神学史

の領域においていうならば、やはりリッチュルとその学派的な立場を特徴付ける傾向といふことができるであらう。というのは近代神学はフリードリッヒ・シュライエルマツハーの段階では、經驗的な学としての神学と思弁的な学としての形而上学は、矛盾しない仕方でも両方展開されているからであり、またシュライエルマツハーの思索の苦勞もそこにこそあつたからである。

### ③ 価値判断の神学としてのリッチュルの神学

H・R・マツキントツシユはリッチュル及びその影響を受けた神学の立場を「価値判断の神学」と呼んだが、それは基本的には正しい見方である。<sup>28</sup> エルンスト・トレルチもまた同じような視点を持つてリッチュルの思想を位置付けている。<sup>29</sup> リッチュルは宗教的認識の問題をこの価値判断に委ねようとしたのである。確かに神学におけるこのような方向性は良く知られているように、リッチュルよりもW・ヘルマンに依存するものである。パネンベルクが指摘するように神学の倫理学的基礎付け、あるいは道德化と独自の性格は、リッチュルよりもヘルマンによつて体系化されたという面を持つてゐる。すなわち「ヘルマンはこの立場の古典的代表者であり」、「この独特の性格はリッチュル学派の展開に持続的な影響を及ぼし続けた」<sup>30</sup>のである。

確かにヘルマンの『世界認識と道德との関連における宗教』は「組織神学の基礎」という副題を持つことから明らかに通り、彼はキリスト教信仰を道德の領域と結びつけた。それ故にヘルマンは次のように言うことができたのである。「もし宗教的な信仰が全体として道德的人間性というべきものに相当する精神的な生活形態として証明できないなら、そのことの教義学的な証明は不可能であらう」<sup>31</sup>。ヘルマンはそれによつて神学的な事柄の証明を、論理的な意識によつてではなく、道德的な意識という基盤の上において確立しようとしたのである。<sup>32</sup>

ヘルマンは、道徳と宗教との相互補完ということを考えていたとしても、一般的に言われているように、宗教と道徳とを一致させようとしたのではない。なぜならヘルマンはカントのように宗教的な経験の起源を人間の道徳性に求めたのではなく、歴史的啓示の中に求めたからである。つまり「われわれの信頼する神の啓示は、その生涯の働きにおける人間イエス」<sup>(34)</sup>なのである。しかしこのイエスの人格、すなわちヘルマンの言う「イエスの内的生」<sup>(35)</sup>において啓示された神の啓示は、「道徳的な意識によつてその真理性を確認されねばならない」とヘルマンは考えたのである。それ故にヘルマンは啓示の理解は道徳的な意識がもつ生命力に依存していると考え、「キリスト教の啓示の本質は彼の道徳的な権威と、それとは区別できない関係にあるわれわれに対する神の偉大な愛の中にある」<sup>(37)</sup>と述べたのである。あるいは「神が自らをわれわれに示すことができるのは、まさにわれわれの道徳的な戦いの中で、自らをわれわれが確かに内的に服従する力として示すことによつてである」<sup>(38)</sup>と述べることもできたのである。しかしその場合でもヘルマンが「宗教的な行為の前提」は「人間の道徳的な姿勢であり、あらゆるものが神において善に従うべきであることを認めることである」ということが、なおも前提されているのである。なぜなら「道徳的要請がわれわれ自身に要求する道徳的な意識は個人的な経験において、把握されたイエスの人格の歴史的出来事と力によつて」補われねばならないと考えていたからである。<sup>(39)</sup>

リッチュルはこのようなヘルマンの立場を受けて、彼の『義認と和解』を第二版と第三版において修正している。しかし宗教的な認識と理論的な認識の区別という視点においては一貫していた。彼はさらに随伴的な価値判断と独立的な価値判断をも区別し、最終的には後者にはこの独立的な価値判断に倫理的認識と宗教的な認識とを従属させたのである。「宗教的認識とは、人間の世界に対する態度に関係し、快、不快の感情を引き起こす独立的な価値判断において作用する。その場合人間はこの快、不快の感情において神の助けによつて癒される世界に対する支配を享受するか、あるいはその目的に対する上の助けを欠いて苦しむかを経験する」<sup>(40)</sup>。その場合宗教的な認識は自己の価値と明らかに結びつ

けられているのである。自己の感情の要求を満足させられる精神的な支配に対応するのが宗教的な認識ということになる。リッチュルとその学派においては神は実践理性の要請として、あるいはキリストの神性は宗教的な価値判断として理解されるようになったのである。それ故にリッチュル自身は「およそあらゆる宗教はそこでは人間が崇拜している崇高な精神的な力を助けとして、矛盾の解決が目指される。この矛盾とは人間が自らを自然界の一部としてと同時に、自然を支配しようと主張する精神的な人格としても見出すことができるという矛盾である」ということができたのである。神はまさに人間の自己肯定の表現となる。また宗教は人間が道徳精神として、自然に対する優位性を獲得しようとするときの保証となったのである。

神学の倫理的な基礎付け、あるいは道徳化というリッチュルの特色は、そのキリスト論において顕著な仕方で登場する。リッチュルはキリストの神性は理論的判断ではなく、その人格に関する限り価値判断の対象であると考えた。それ故に「キリストの神性の問題の神学的な解決は、キリストの共同体の形成における人類の救済のためのイエスの業にその基盤が求められる」とリッチュルは考えたのである。彼によればこのキリストの業に基づいたキリストの神性の基礎付けは、宗教的な判断というよりは倫理的な判断に依存している。キリストの業は神の国の建設ということであり、そのためにあらゆる苦悩に耐えたのである。そしてこのキリストによる「恩恵と真実」とがこの倫理的な判断に宗教的な判断を付加したとリッチュルは考えたのである。

リッチュルにおいてはイエスのラディカルな、そして緊迫感をもった終末論は、倫理的な神の国へと置き換えられている。神の国は現世否定的な性格を持つところか、現世的で倫理的な目標となる。それによつてキリスト教自体も原始キリスト教における現世批判的な性格を失い、ブルジョア的な文化理解やリッチュルの場合ならばドイツ市民としてのあり方と結びついたものとなる。イエスの贖罪もリッチュルによれば人間の宗教的な罪意識という条件下で意味を持つものとなったのである。

このような仕方では自然科学と神学との間の区別は先鋭化され、神学は倫理や道徳の領域へと還元されてしまうことになった。それは既に述べたように、実証主義的な学問論の台頭と、それに基づく啓示批判に対する神学の側からの防御作だったのである。このような傾向は、たとえ倫理や人間の道徳心からではなく、神学をもう一度啓示から開始することを試みることで、リッチュルの行き方を克服しようとしていたとしても、基本的にはカール・バルトとその学派の神学の中に、あるいはルドルフ・ブルトマンとその学派の神学へと流れ込んだのであった。<sup>43</sup>

#### ④カール・バルトにおける「学としての神学」の意味

カール・バルトもまた、その神学的な出発点において神学とはいかなる意味において「学」であり得るのか、という問題と取り組んだと言つてよい。その中でなされたいわゆる自然科学と神学との関係をめぐつての議論は、そこでシュライエルマツハー以後のドイツ神学における支配的な立場である両者の分離の徹底化がなされたと言つても過言ではない。なぜなら彼の「教義学的な思惟」の確立はまさに神学固有の方法による「純粹神学」の確立に他ならなかつたからである。そのような彼の立場は『ローマ人への手紙注解』における不徹底を清算し、『キリスト教教義学』を破棄し、『教会教義学』の執筆を開始するプロセスを見ることで明らかになる。そしてこのような仕方では明らかにされた神学の学問性は、他の学問論との「血縁関係」を自ら断ち切ることによつて、それとは違つた仕方では「啓示に基づいた」方法によるものだとされる。

バルトは『教会教義学』の冒頭部分で、「教義学は教会の外では何の可能性ももたないのである。教会の中にあるという事は、他の人々と共にイエス・キリストによつて呼び出されているということの意味するのである。教会の中で行動することは、この呼びかけに対する服従によつて行動することである<sup>44</sup>」と述べている。そして「それが信仰である」

という。それ故に「教義学はイエス・キリストに聴くことによる人間行動の規定、またキリストへの服従としての信仰以外の仕方では可能にはならない<sup>45)</sup>」というのである。それは教義学の対象規定であり、それ故に「教義学は教会の外では何の可能性もたない」と言われるのである。この立場をバルトは生涯貫き通したと言つてよい。『福音主義神学入門』（一九六二年）では彼は次のように述べている。「神学 (Theologie) という語の中には Logos という概念が含まれている。神学は何よりも神 (Theos) によつて可能とされ、またそれによつて規定されるのである」。「神学は言葉それ自体である」。「すなわちそれに対する人間の言葉としての答えなのである<sup>46)</sup>」。バルトによればこの Logos、すなわち「神の言葉」が神学の対象である。「神学を規制したり神学によつてはじめて解釈されたりするのではなく、まず第一に神学を基礎づけ、構成し、無から存在へと、死から生命へと呼び出す言葉こそ、神の言葉である。この言葉に正確に対応して、神学がすでに自分がそこに置かれていることを知る場所、そして繰り返し自分自身が身を置くべき場所がある<sup>47)</sup>」。それは神の語りに答えた、超越からの語りに答えた証人としての「使徒と預言者」が立つた場所であり、そこに神学の位置がある。この証人としての使命は教会に受け止められ、神の言葉それ自体が指定する、それが聞かれる場が「教会」となる。それがバルトの神学である。

この神学は「神学固有の立場や方法を再確立した」と言われる。しかし「再確立」とか、「再建」といふ言い方には疑問が残る。なぜならバルトが言うような意味での「純粹神学」を過去の歴史の中に求めるのは困難だからである。

むしろバルトの神学の確立は近代以後の神学が置かれた知的状況を真剣に受け止めた帰結であつたと言つてよいであろう。すなわちバルトが純粹神学を主張したことは、近代の学問論や無神論による宗教批判と無関係ではない。神学が啓示という固有の対象を持ち、それのみ規定されるというのであるならば、そして他の諸学から断絶され、そこのみ神学の方法論と対象とを規定するというのであれば、神学はこの世の中に、あるいは諸学の体系の中に「聖なる特別領域」を作り出すことになるが、近代以後に生じた神学の学問性という問題に対するあらゆる批判に対しても、神学

それ自体から来る原理的な理由の故に、無傷でいられるし、それとは何の関わりもなく神学を開始することができることになるのである。

このような神学において「自然科学と神学との関係をめぐっての問題」はいかなる扱いを受けているのであろうか。それはこの『教会教義学』の「創造論」の議論を見れば一目瞭然である。

バルトは「創造論」をあの使徒信条の第一項である「天地の創造者である神」への信仰という仕方で開始した。具体的にはそれは彼が「とづくに時代遅れとなつてしまつた」<sup>(48)</sup>という創世紀第一、二章の釈義として、「その内容を原理的に展開するという仕方で記述された」のであつた。彼はそれは彼の神学的思惟からして「強制的で必然的なもの」であつたという。そしてバルトは「創造論」における自然科学の諸問題との取り組みを拒否して次のように言うのである。「おそらく人は、私がなぜこの問題を取り上げる上で身近であるはずの自然科学の諸問題との取り組みを避けるのかと、非難するかもしれない。私は元来はそうすべきだと思つてもいた。しかしその後聖書とキリスト教会が神の創造の業と、いうことで理解していることに關しては、どのような意味でも、自然科学的な問題、異議の申し立て、あるいはまた助けとなる立場などは存在しないということが私には明らかになつた」<sup>(49)</sup>。それは近代以後の神学的な思惟の中に顕著な仕方では登場する自然科学と神学とのもつともラディカルな分離の表明であらう。その分離と両者との関係は次のようなバルトの命題の中に典型的な仕方で見られる。すなわちバルトは「自然科学は、神学が創造主の業として記述しなければならぬことの彼岸において、自由な場所をもつてゐる。また逆に神学は自然科学が……その与えられた限界をもつてゐるところで、自由に動くことが許され、自由に働かなければならない」<sup>(50)</sup>というのである。

パネンベルクの神学が登場したのはこのようなバルトと、基本的にはバルト的な立場に規定された神学が流行の神学となつた後のことである。そこでパネンベルクはこのような自然科学と神学との分離の克服を試みようとしたのである。

その視点は、神学を諸学との共通の地平から排除しようとする神学内部と外部との立場への批判である。学問としての神学は諸学と同じ地平において営まれるべきであり、もしそこから排除されるというのであるならば、神学はもはや秘密結社の暗号のようなものになってしまうと彼は考えるのである。それがバルトと同じように「天地の創造者である、全能の神への」信仰の貫徹であり、十戒の第一戒への誠実な態度であるというのである。それ故にパネンベルクはまず、学問論の検討、そして「学としての神学」の再検討を行い、その上で今日の自然科学との学問論を介しての対話を試みようとするのである。しかしそれは両者の単なる融合ではなく、また神学が自然科学的な方法を受容し、たとえば数学による神の存在証明を試みようとすることもなく、また自然科学に対して自然の問題における神学の領域をそつと残しておくように要請するというものでもない。それは一方で近代以後の神学における分離主義の克服ということと、他方で神学という学問のアポロゲティークでもある。

## 二 パネンベルクにおける自然科学と神学との問題

### ① 神学の課題

パネンベルクはバルトのような「純粹神学」の立場の次の世代にあつて、バルトが純粹神学を目指したのとは逆に、学問論一般の中に神学を位置付けることからその神学的な営みを開始したと言つてよいであろう。

パネンベルクは神学の二つの課題を設定する。彼によれば「組織神学はいつでも二つの傾向の緊張関係を通りながら営まれている」のである。すなわち「神学は一方で神学そのものの真実さ、つまり聖書の中に証しされているその起源



に対する誠実さ、すなわちイエス・キリストにおける神の啓示に対する真実さ」と関わる。しかし神学は他方で、「このような課題を超えて、おおよそあらゆる真理を包含している」と彼は考えているのである。<sup>51</sup> 前者の課題については既に見たカール・バルトが繰り返し強調してきたことであるが、パネンベルクの神学はこの後者の課題との取り組みの強調というところにその特徴を見出すことができると言つてよいであろう。

それは神学の普遍性という問題と関係する議論である。パネンベルクは神学が普遍性を主張するのは、「神学が神について語ることと避けがたい仕方に関連している」<sup>52</sup> からである。というのは「この『神』という用語が意味あるものとして使用されるのは、ただ人がこの言葉の使用に際して、それを存在する全てのものを規定している力として考える場合だけだから」<sup>53</sup> である。パネンベルクは「知的義務を自覚し続ける神学は、しかも『神』という用語の使用がもたらす知的義務を自覚し続ける神学は」、「存在する全てのものを神に向けて理解すること、そしてそのために存在するものは神なしにはまったく理解することはできないということ、このような課題を引き上げるのであり」、「あらゆる真理問題を、とりわけ神学以外の諸学問の認識を、聖書の神に関係づけ、それらを聖書の神から新しく理解しようと出来るだけ努力すべきだ」と考えている。<sup>54</sup>

パネンベルクがこのような仕方では神学の課題を設定する際に彼が意識しているのがカール・バルトの神学であることは明瞭である。パネンベルク自身はこのような主張をするやいなや、当時の支配的なバルト主義者たちから次のような嫌疑をかけられることになることを知っていた。すなわちそれはパネンベルクのような神学の課題設定は「今日の大学における諸学問から区別され、キリスト教神学にこそ与えられているあの固有の課題を見失うことになるのではないか」という嫌疑<sup>55</sup> である。そのような嫌疑をかける立場の人々は「神学というのは、そのために他の諸学問に伍して『学問』として登場できようと思ふなからうとおかまいなく、いずれにせよ聖書に証言されている、イエス・キリストにおける神の特別な啓示と関係するのだ」<sup>56</sup> と考えているのだとパネンベルクは言う。

しかしパネンベルクは「神の啓示もまた正しく理解されるならば、まさにそれ以外のあらゆる真理や認識がそれに向けられて秩序付けられ、その中に取り入れられるときにはじめて、まさに神の啓示となり得る。」<sup>(57)</sup> というのである。そのような仕方だけで、神の啓示は、万物の創造者であり、完成者である神の啓示として理解され得るときえ彼は言うのである。それ故に神学が「神的諸啓示という特殊領域に退却し、他の諸学問と区別される一学問分野に成り下がるときこそ、それ固有の本質内容にいつそう近くあるという考え方は」<sup>(58)</sup> 受け入れられないのである。確かにそれは今日の無神論的で、実証主義的な方法が絶対的な力を持つている学問状況の中では、神学が大学において他の学部との学問と平和共存するためには便利な考え方である。しかしそれでは神思想が持つているあの普遍性は失われてしまし、「神学は自らの固有な課題に集中するという美しく聞こえる断言」<sup>(59)</sup> という隠れ蓑の中で、実は第一戒に対する裏切りが生じることになるというのである。

パネンベルクによればバルトとその学派の試みというのは「神学が他の諸科学の対象である経験的現実を神学においても対象とするのではなく、その代わりに神学をそれ自体の上に構築することで、……一般に到達可能な現実理解と教義学の現実理解との間に二元論を成立させてしまっている」<sup>(60)</sup> というのである。それは「権威主義信仰の不当な要求」なのであり、ここでは学としての神学が「一般的学問概念とは無関係に」営まれることになってしまっているというのである。<sup>(61)</sup>

## ② 神の学 (Wissenschaft von Gott) と神の学

一九七三年に出版された『学問論と神学』(Wissenschaftstheorie und Theologie) はパネンベルクが神学の学問性という問題と取り組んだ、彼の神学体系のいわば「方法序説」であった。彼はこの書物の第一部において、今世紀の哲学

的学問論 (Wissenschaftstheorie) 、「とりわけ「論理実証主義」、「批判的合理主義」、「批判的行動哲学」、「解釈学」、「構造主義」との取り組みの中で、学問論における中心テーマである諸学の「学問性」の問題の検証を行なっている。それを受けて第二部においては「神学は学問(あるいは科学)と見なされるのか、もしそうであるなら、それはいかなる意味においてであるか」という問いと取り組んだのである。

パネンベルクが『学問論と神学』の中で提示した有名な命題は「神学はキリスト教の学であるだけではなく、神の学である時、従って神学は神の学として、たとえそれが今は終わっていない経験の意味連関の全体だとしても、現実全体を対象とするときにのみ神学としてふさわしいあり方」なのだというものである。そして彼によれば既に述べた通り「神」という言葉が意味を持つものとして用いられるのは、それが「あらゆる現実を規定するもの」として理解される場合だけであるから、神学は普遍的な課題と取り組むことになるのである。

そのようなものとして設定された神学の課題は「全体としての現実」(die Wirklichkeit im ganzen)との取り組みという課題と担う。すなわち「神についての学問としての神学は現実の総体性を、全体と個におけるこの総体性を究極的に規定する現実から問題にする時に可能となる」というのである。そして学問論の検討から得られたように「事柄の本質、すなわち事柄の究極的真理や究極的な意味は現実全体と人間の現実経験の全体連関において決定される」のであるから、神学は聖書の神概念の故にこの課題との取り組みにおいて諸学に貢献することができるという。神学の課題はそれ故に他の諸学に対しても、また神学内部に対しても「あらゆる経験の意味の全体」の取り扱いという点に基づいて設定されるというのである。

### ③ 神についての仮説としての神学

しかしこのような神学の課題設定がなされた場合に、神や啓示が、世界の経験内部の事柄と並列に置かれることによつて、神や啓示がその超越性を失うのではないかという疑問が神学の内部から提示されるであろうし、啓示や神を扱う場合には既に方法論上のアプリアリが存在するのではないかという批判が神学の外部から生じるであろうことをパネンベルクは予想している。

それ故にパネンベルクは、神学においては「神」とはひとつの教義ではなく、「問題」、あるいは「問い」として探求されるべきなのではないかと言うのである。それは聖書的な伝統に照らしても正しい見方ではないかというのである。パネンベルクによれば神学は神についての仮説的な定義としてその学的営みを続けることになるという。すなわち神学はこの仮説的な定義として経験された神概念を人間と世界との現実によつて実質化させ証明して行くという課題を負うことになる。パネンベルクは考えている。

このような仕方によつて神学は真理への有限な探求の方法のひとつとして諸学問論の中に場所を持つようになる。神学的な真理主張は常に時代制約的であり、断片的なのである。その意味でまさに他の科学においてそうであるように、神学主張もまたひとつの仮説として提示されるべきなのである。そうであるならば神学の提示する学問体系や真理が、自然科学における新しい法則の発見やパラダイム・シフトというような言い方で認識されるようなことによつて乗り越えられてしまうということがあるのだろうか。パネンベルクはあり得ると考えている。それ故に神学は対象としての神の普遍性を主張するが、神学の有限性を認識しているからこそ、神学体系は何度でも構築され、「組織神学」は何度でも書き直されるのである。

そのことはイスラエル以来の聖書的・キリスト教的な伝統の中で知られてきた神認識においても対応している。神は人間の認識においては部分的にしか知られていないのであり、神はそれを「自己啓示」という仕方、歴史的出来事を通して、「間接的」に提示するのであり、人間はその追認をしているのである。その認識はいわば終末論的認識であり、パウロが言うように、いまは「おぼろげに」、すなわち有限な事実として、断片的に、部分的に認識しているに過ぎないものを、終末において「顔と顔とを会わせて見る」ように、完全に知るのである。それ故に神学は、あるいは神についての認識は今日の学問の言葉でいうならば仮説ということになる。そしてまた真理を終末論的に認識しようとしているということが言い得るであろう。

ただしその場合でも「神」という学としての神学の対象は、他のこの世界内存在と並ぶ一個の対象として考えることはできないとパネンベルクは言う。すなわち神学の対象としての神は現実経験のうちに「共与」(mitgegeben) されているが、<sup>366</sup>現実内存在「それ自体」ではない。もしそうであるならば神の超越性を神学は放棄することになってしまう。パネンベルクはここで聖書の神の自己啓示が歴史を通して、間接的になされるという聖書的・キリスト教的伝統を持ち出している。神の認識は、神の歴史を通しての間接的自己啓示の程度において認識されるのである。しかしそれは神自身の直接的な認識ではない。

そうであるならば問題は神はどのような経験によって人間に「共与」され、経験されるのであろうか。パネンベルクによれば神は「現実の総体として」、また「現実総体をその部分に至るまでも決定する現実として経験される」。そこに神学という学問の対象をパネンベルクは見出しているのである。それは現実総体として神であり、この現実総体の有限な仮説としての神学モデルということになる。この時神学の課題は限りなく哲学の課題と接近する。しかし哲学を神学から切り離すものが「神の問題」の扱い方である。哲学の場合には、神の問題をこの総体モデルのためにとりあえず持ち出さずに済むわけである。

またこのことは今日の諸学のあり方に対して神学が貢献できる視点でもあるとパネンベルクはいう。それは神学は、現存する個々の有限な存在や事物の探求を通して現実総体の概念を設定するのではなく、あらゆる現実を規定する総体を前提として出発するからである。この考えは近代以後の自然科学的思惟が慣性の法則を採用することによって、世界の第一原因や究極目標を失ってしまったことによって破壊されてしまったが、神学はそれを回復させる。それによって神学はひとつの方法論的モデルを提示することになる。すなわち神のみならず、あらゆる世界内的な認識は、あるいは諸学問の提示する仮説モデルや自然諸科学の法則はこの総体モデルを前提として、その先取り (antizipation) として提示されるものとして理解されるというのである。それはあらゆる学問的主張が仮説的であることを総体モデルのもとで確認するということである。<sup>67)</sup>

#### ④ 「自然神学」と「自然の神学」

このような神学モデルを主張するパネンベルクは神学と自然科学との関係についてどのように考えているのであろうか。パネンベルクはバルトの場合に典型的に現れ出ているような神学と自然科学との徹底的な分離ではなく、また両者は二つの異なった真理認識の次元に属するという考えや二重言語の使用を避けるのである。なぜなら彼の学問論によれば、神学と自然科学とは別々な地平において営まれるものではなく、ひとつの現実総体という前提と対象とのもとで営まれているものだからである。

パネンベルクはまずこのような神学と自然科学との関係規定を困難にする第一の原因として伝統的な「自然神学」の概念の修正を試みる。「自然神学」は一般的には自然の認識から出発して神認識へと至る神学的試みのことである。「自然」を今日の自然科学の対象となるような「自然」と理解する場合でも、人間の「本性」のようなものを考える場合で

も、人間の経験から神へと至る道である点では一致している。それは「啓示神学」の準備段階、あるいは「啓示神学」と平行して存在するものとして古代教父以来神学の中に存在する考え方である。ちなみに自然神学をまったく認めないというのはカール・バルトが作り出した極めてまれな立場であり、実はバルト自身はその『教会教義学』において「ひそかな訂正」を試みていると今日では言われている。

さてこの「自然神学」を今日の神学が「自然」の問題を考える場合に用いるとしたら、それは不可能な試みであると言うのがパネンベルクの考え方である。パネンベルクが「もし聖書の神が宇宙の創造者であるならば、神に言及することなしに自然のプロセスを十分に、また適切に理解することはできない」と言い、「逆にもし聖書の神への言及なしに自然が適切に理解されるとするならば、その時はその神は宇宙の創造ではあり得ず、そしてその結果としてそのような神は真に神ではあり得ないし、モラルの源泉として信頼することはできない」という場合、彼は古いタイプの自然神学を前提として考えているのではない。彼が神学と自然科学との関係について述べる場合、彼は自然神学を媒介としての自然を通しての神認識を考えているのではないのである。むしろパネンベルクは現代におけるその可能性を否定しているのである。

すなわちパネンベルクによれば中世の自然神学が、自然の認識を通して神にいたることができたのは、その自然がいれば純粋な「自然」であつたからではなく、中世のアリストテレス的・プロトレマイオス的な自然観の中には既にキリスト教的な神思想が融合されていたのであり、それは始めから仕込んでおいたものを、後から引き出すような作業であつたからだというのである。それ故に自然神学というのは、歴史的、時代的な制約を受けた自然理解なのであり、近代世界がそのような中世的自然観から解放された以上、当然伝統的な自然神学は意味を持たなくなるというのである。

それにもかかわらずパネンベルクはその神学において自然の問題を取り扱っている。しかし彼はその場合自らの立場を「自然神学」(natürliche Theologie) と呼ばない、「自然の神学」(Theologie der Natur) と呼ぶ。既に述べた

通りパネンベルクは自然を通しての神認識は今日ではまったく不可能であるということとはできないにしても、もはや妥当性を失っていると見ている。パネンベルクの神学体系においては、かつて自然神学が担っていた位置に今日の学問論の状況から判断して「人間学」が置かれている。

それではなぜパネンベルクは自然の問題を扱うのか。それは既に述べた通り彼が神を「全ての現実を規定するもの」として考えからであり、今日学問論の中で支配的になつてゐる自然科学的な方法とは別な仕方です。神の問題が取り扱われることや、両者が別の問題であると考え、また神はもはや今日の科学的認識においては必要のないものであるという考えを克服するためである。それ故にパネンベルクは自然の問題を神学が扱う場合に、まずこのような状況を克服し、神学と自然科学とが先入観を取り除いて議論し合うことのできる共通の地平を見出すための作業をこころみなければならぬと考へてゐるのである。それ故に彼は神学的アポロゲティクの課題として自然の問題を取り上げてゐるのである。パネンベルクは神を排除した自然科学が不可能であるように、今日の自然科学的思惟を排除した神学は不可能であると考へる。また神学的仮説モデルが自然科学的な仮説モデルによつて、また自然科学的な仮説モデルが神学的なそれによつて修正される可能性もあるはずだし、それを排除してはならないとパネンベルクは考へてゐるのである。

またこのように考へることもできるであろう。パネンベルクは聖書の・キリスト教的な神理解と自然理解との妥当性を今日の自然科学的な仮説モデルに対してアポロゲティクしようとしてゐるのである。このような立場は近代神学史が両者の関係を原則的には分離してきたことからすれば大きな変化といふことができるであろう。

### ⑤ 具体的な問題——ひとつのサンプル

パネンベルクは神学と自然科学との共通の地平を見つけるためにこれまで自然科学者たちとの共同研究を行ない、そ



の成果を公にしてきた。

その最初の試みは「偶然性と自然法則」との関係を扱った論文であった。<sup>68</sup> パネンベルクによれば聖書の・キリスト教的な伝統の中には偶然性を歴史的連続性や法則性と矛盾しない仕方では理解する現実理解がある。イスラエルの現実認識は基本的には歴史的存在であるが、それは神が人間と約束を交わし、それが成就するという時間的な枠組の拡大によって形成された。それはギリシア的なコスモスとは違い、神が歴史の中に今までに経験したことのないような新しい出来事を起こすという現実理解である。それ故に出来事は繰り返されるのではなく、人間の側から見れば偶然の、すなわちこれまで経験したことのない新しい出来事が生じるということになる。しかしパネンベルクによれば現実の中にただ個々の偶然的な出来事がバラバラに存在しているとはイスラエルの伝統は考えなかつたのであり、出来事の中に何らかの連続性や法則性を見なければ現実を歴史として認識することはできないわけである。しかしパネンベルクはそれを発展論や目的論で考えているのではない。もしそうであるならば、出来事の偶然性や新しさは否定されることになるからである。パネンベルクがそこで聖書的な伝統の特徴として指摘するのは、歴史の連続性が過去から将来へとという方向ではないに、新しい出来事が起こり、それが過去への遡及的な連関によつて認識されるという見方である。つまり出来事の連関は過去から将来へではなく、将来から過去へと「遡及的」に結びつけられるのである。そこに偶然性を排除しない連続性や法則性という考え方が生じるというのである。そしてこのような偶然性にもかかわらず歴史の一貫性が主張されるのは、全体としての歴史と対応する神が存在しているからである。

このような神認識に基づいた現実理解がパネンベルクによれば今日の自然科学の法則理解や自然科学者たちの科学的・哲学的な宇宙論モデルとの間に共通の地平を見出すことを可能にすると考えている。パネンベルクは具体的にはC・F・フォン・ヴァイツゼッカーやH・ポアンカレ、P・ヨルダンの宇宙論仮説とその前提にある偶然性や法則の問題との対話を試みるのである。すなわち自然法則というのは一般には偶然的なものを排除し、可能な限りの近似値を設

定することによつて成り立つてゐるわけであるが、パネンベルクは現実についてのイスラエルの・聖書的モデルは現実の偶然性を排除することなく法則性や連続性を、その神の思想の故に提示することができるのであり、それが今日のビッグバンなどの宇宙仮説にも有益であり、共通の議論の地平を形成することを可能にするというわけである。

パネンベルクが神学と自然科学の共通の議論の地平として設定したひとつの場は、物理学における「場の概念」である。<sup>69</sup> パネンベルクによれば場の概念の功績は、力が単に移動運動における物体の無媒介的な帰結であるという見方や、「遠隔作用」の除外というこれまでの視点を逆転させたことにあるという。すなわちマイケル・フアラデーは物体が力の場の顕在化であり、力の場は物体以前に独自の現実として存在していると考えたのである。

パネンベルクはこの見方はたとえばポスト・ニュートン主義のように運動における質量を力に還元することで宇宙像から神を排除する見方を克服することができるという。また「場の概念」はあらゆる現実を規定する神という構想を可能にし、また三位一体論における霊の働きの記述に有効であるとして、彼の『組織神学』の三一論の記述で用いられている。

### 三 パネンベルクの構想とその諸問題

#### ① 先取り (Prolepsis)

さてそれでは、これまでの近代神学史の考察を前提に、パネンベルクのこのような構想についてどのように考えるべきであろうか。

パネンベルクの神学が極めて弁証学的であることは既に概観した彼の神学についての考え方からも明らかである。彼の神学の特徴としての「神についての仮説としての神学」という考え方は興味深い視点であろうし、彼の神学の特徴をよく表現している考え方である。

ここで注意すべき点は神の存在そのものが仮説として取り上げられているのではないということである。神学という学問における「神」の問題の取り扱いの仮説性であり、また神学的真理の仮説性である。あるいはそれは時代制約性と云つてよい。学としての神学は当然その時代の世界観や言語、そして思想に規定される。それは聖書がギリシア語とヘブライ語で書かれているにもかかわらず、それを翻訳して聖書ということができることが、キリスト教神学の特徴を形成していることと似ている。それ故にたとえば特定の時代の神学と自然科学の関係のモデルをそのまま今日の世界に用いることはできない。その意味でパネンベルクの神学の学問性の考え方は一般にパラダイム・シフトということと考えられていることと近い考えであるかもしれない。

いずれにしてもパネンベルクの考え方によれば、神学もまた現実理解や真理についてのひとつの仮説となる。その場合パネンベルクが考えているのはいわば真理の終末論的検証ということであろう（それはジョン・ヒックの用語でもあるがそれとは区別される）。歴史の終わりにはその真理が明らかになるが、今はその断片を知っているに過ぎないという考え方である。それ故に神学がたとえば自然科学者の発見した概念を用いて、神の概念について語ることは意味のないことではないし、またたとえ自然科学者の発見した概念が否定されたとしても、神学それ自体は永遠ではないのであるから、神学もまた書き直されるべきだということなのであろう。

デッド・ピーターズがパネンベルクがポラニーの場の概念を三一論の展開、とりわけ聖霊論に適應したことに対して、もしポラニーの説が否定された場合どうするのかという批判を述べているが、パネンベルクによれば神学体系そのものが同様に乗り越えられて行く可能性を持っているのである。

それにもかかわらず、パネンベルクは神学のみならず諸科学の仮説も、終末の「先取り」を断片的にはあるが持っていると考えているのである。<sup>70</sup> あらゆる仮説は終末論的な全体把握を前提としてのみ、仮説を立てることができるのである。この「先取り」こそパネンベルクの神学の鍵概念である。真理の先取的認識こそ聖書的認識であると彼はいうのである。この構造を彼はH・コーヘン以来の新カント派の哲学の中に、また聖書におけるイエスの復活が終末の先取りとして起こっているという構造の中に見出し、先取的な認識構造の妥当性について主張している。

このように考えるときにたとえば自然科学と神学との関係もまた対立としてではなく、全体としての現実についての相互補完、あるいは相互に刺激し合い、働きかけ合う二つの仮説モデルとして取り扱い得ることになる。

## ②問題点

第一にパネンベルクの神学のモデルは確かに知的誠実さという点においては、大学という学問の府の中で、啓示による特別な真理主張を行うのではないのであるから、評価すべきであろうが、しかしこの主張はあまりにも神学の機能を大学における知的営みに限定していかないだろうか。あるいはそれはいわゆるコンスタンチヌス体制の残像が残っているヨーロッパ世界を前提としていないだろうか。なぜなら日本のような伝道地で、神や神学的な主張について仮説的に語ることはできないからである。

また第二に、この弁証学の試みを誰が読むのかという問題である。確かにこの試みは近代世界における神学のモデルとしては優れたものであろう。また自然科学との開かれた関係についてのひとつのモデルを神学者やキリスト者にとりあえず納得できる仕方で語っているということもできるであろう。しかしたとえばこの弁証学としての自然の神学を読んで弁証されるのは誰なのだろうか。キリスト者以外の者は、また自然科学者は必ずしもこの種の弁証を望んでいない

可能性がある。この問題についての意識ある科学者は、既に神学と自然科学との関係についてのひとつのアプリオリなモデルを持つている可能性がある。

第三にこの学問的首尾一貫性の彼方に神の問題を取り扱う神学は、信仰の逆説の問題、あるいは「この世の智慧の愚かさとしての宣教」を否定することにならないかという問題が残るであろう。

しかしこの点にこそ、パネンベルクの試みの問題点のみならず、パネンベルクの試みの可能性が隠されているのかもしれない。なぜなら同じパウロが「ユダヤ人にはユダヤ人のように、ギリシア人にはギリシア人のように」語り、接することの意義をも語っているからである。それは神学的アポロゲティークの必要性を語っているようにも思われる。そしてパネンベルクが言うように、この世が終わっていないということはあらゆることは将来に向かって開かれているのであり、この問題もまた過去のモデルを用いて満足すべきではなく、耐えず追い求められねばならないもののものである。

しかし神学と自然科学との関係をめぐる断絶は、今日既に定式化されてしまっているようにも思える。それ故に神学の側からの発言は常に護教論的な議論として取り扱われてしまうことになるであろう。神学はこのような状況の中でまず第一に分離主義を貫くべきではない。なぜならそれは神学の固有の主題である「神」の普遍性を神学それ自体が制約することになってしまうからである。さらに第二に神学は、現状においては、神学と自然科学との調和論を展開すべきではない。なぜならその議論は神学の側においてのみ受容し得る議論に終始することになるからである。

今日もし神学と自然科学との議論が生産的な議論を展開することができるとするならば、それは「自然」の問題を歴史との関連において取り上げる時であろう。そして実は「歴史としての自然」という考え方は、既に見てきたように、今日の科学史研究が、また神学的な主張が、相互に受け入れることが可能となる見解ではないだろうか。もしいわゆるパラダイム・シフトのような考え方が自然科学の研究を相対化し、また「先取り」というような神学の側の考え方が

「神学者の主張」を相対化するものであるならば、両者はともに「歴史の地平」を囲み議論を展開することができるであろう。もちろんそれは神学に自然科学の研究を期待したり、自然科学に人間の価値観や究極的存在についての議論を期待することを意味しているのではない。それはまだ終わっていない全体としての現実の部分の解明を、全体を前提として行なうというテューブルに両者が座っていることを確認することを意味する。もしそれが可能になるならば、それは二重言語の使用ではなく、現実についての認識の多面性の主張として、諸学の体系を可能にし、認識の豊さをもたらすことになるのではないだろうか。

## 注

- (1) 科学史研究の我が国における第一人者である渡辺正雄博士が著者と標宣男教授の共訳であるW・パネンベルク『自然と神——自然の神学に向けて』（教文館）の書評を『本のひろば』に公にされた。そこでパネンベルクの立場への批判的な見解を述べておられる。本論の執筆者はこの問題についてパネンベルクと同じ立場にあるわけではないが、博士よりこの問題についてさらに議論したいとお申し出をいただいたので、一九九九年十月二十五日に渡辺博士と古屋安雄教授（聖学院大学大学院）、また稲垣久和教授（東京基督教大学）、そして標宣男教授と深井が集まり意見の交換を行なった。その際パネンベルクの見解をも含めて、私見をまとめておきたいと考え、小さなペーパーを作成した。これはその際読み上げたペーパーにいくらか手を加えたものである。

(2) この点についてはCornelius A. Buller, *The Unity of Nature and History of Pannenberg's Theology*, Boston 1996を参照のこと。

(3) これらの書物はしばしば科学史的な視点の欠如がもたらした所産のように言われるが、このような事物が出版された背景

についても無視することはできないであろう。そこには明らかに第一ヴァティカン公会議に象徴されるようなカトリック教会の立場があった。そのことはたとえばグレイバー自身が述べていることでもある。

- (4) Vgl. Hans King and David Tracy ed., *Paradigm Change in Theology*, T.&T. Clark, 1989
- (5) Vgl. *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*. by Wolfhart Pannenberg. Edited by Ted Peters, Westminster/John Knox Press, Kentucky, 1993
- (6) カントの自然神学についての考えは、それが近代神学に与えた影響については拙論「イマニュエル・カントにおける自然神学の問題」『聖学院大学総合Newstetter』9-2（一九九九年）を参照のこと。
- (7) J. Molmann, *Schöpfung als offenes System*, in: *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München, 1977, 123ff. J. Molmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München, 1985, 47f.
- (8) 上の点についてはJ. Molmann, aao.1985.134 n.67を参照のこと。
- (9) トランスの立場についてはやはり異なる研究がなされているが、彼のジェイムズ・クラーク・マックスウェルとアルベルト・アインシュタインとの取り組みを、彼のバルト研究と合わせて取り上げるべきであろう。トランスの立場については神学史や学問論、大学論との関係で取り上げ、解説しているものとしては古屋安雄『大学の神学』（ヨルダン社）がある。
- (10) Thomas F. Trance, *Theological Science*, Oxford 1969, 87ff.
- (11) John Polkinghorne, *Belief in God an Age of Science*, 1998（稲垣・濱崎訳『科学時代における知と信』岩波書店）
- (12) パネンベルクとは別に現代の神学者としてはユルゲン・モルトマンの議論を参照する必要があるであろう。ここではモルトマンに言及することはできないが、拙論「神学におけるパラダイム・チェンジ——ユルゲン・モルトマンの神学における『歴史』と『自然』の問題」『聖学院大学総合研究所Newstetter』8-3（一九九八年）を参照のこと。
- (13) W. Pannenberg, *Die Fragwürdigkeit der klassischen Universalwissenschaften*, in: *Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften*, Frankfurt (Hirschgarden-Verlag) 1963, 173-188.
- (14) パネンベルクの神学や立場についての基本的な情報についてはW・パネンベルク『自然と神』（教文館）に付した拙論を参照のこと。
- (15) Vgl. Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, Tübingen, 1997

- (16) Fr. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. Kritische Ausgabe herausgegeben von Heinrich Scholz, Darmstadt 1910 (1993). 果たしてこの書物や『神学通論』と訳すのなほつかずかぢり  
 しては議論しなごいふじやないか。
- (17) この構想の出発点のなほ形成じやないが B. Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit*. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799 (TBT 69), Berlin, 1995 を参照のじやない。また E. Herms, *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bis Schleiermacher*, Gütersloh 1974 が提示じやないがシマントヘルマンの学問体系にじやない見方が参照のじやない。
- (18) この点じやないが Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 1811, hrsg. H. Scholz, 1935, 34ff.
- (19) H. Scholz, aaO. XXf.
- (20) このなほ見方じやないが W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Göttingen 1996. とらわけ「シマントヘルマンの項目を参照のじやない」。
- (21) このなほな神学史の見方じやないが F. W. Kantzenbach, *Programme der Theologie*. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Molmann, 1978 (2. Aufl.) を参照のじやない。
- (22) この点については拙論「F. W. ニーチェとリッチェル学派」『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) 五二頁以下を参照。
- (23) W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Tübingen 1988, 6
- (24) A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, 1887 (2. Aufl.), 20
- (25) aaO. 10
- (26) aaO.
- (27) aaO. 18
- (28) H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology*, 1949, 138
- (29) トレルチによればリッチェルの「価値判断の神学」は「宗教が要求する価値の実践的な不可避性だけを宗教において常に強調し、これらの価値が固着している対象の必然性を喪失し、願望や幻想の神学という深淵に落ち込んでしまう」(E. Troeltsch,



Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905, 18f.)°

(30) W. Pannenberg, Die Krise des Ethischen und Theologie, in: Ethik und Ekklesiologie, Gesammelte Aufsätze, 1977, 44

(31) W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879, 275

(32) この点でヘルマンはリッチャルが既に『義認と和解』で提示した線に立っている°

(33) aao, 365

(34) aao, 390 この点でゴットハ Rainer Mogg, Die Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens: Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern. Berlin 2000, 347ff.を参照しよう°

(35) aao, 387

(36) それ故にヘルマンは「われわれの服従する神の啓示は、ただイエスがわれわれに直面する道徳的人格性以外の何もものでもなく」(aao, 400)し、ただイエスの道徳的な權威だけが「人間を真実なる共同体へと導き、同時に律法のくびきから解放し、それによってか律法のあらゆる深さを知解することを教えて、その価値を見とめることへと導く」(aao)と考えたのである°

(37) aao, 396

(38) W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 1908 (5. Aufl.), 50

(39) aao, 287

(40) A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III/3, 195

(41) aao, 189

(42) aao, 393

(43) この点でゴットハ J. L. Lohmann がマインツ大学に提出した博士論文を参照のこと°。それは後にいくらかの訂正と修正とを経て Johann Friedrich Lohmann, Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im Römerbrief und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths, Berlin 1995 をとり上げ出版されたこと°

(44) K. Barth, KDI/1, 16f.

(45) aao.

- (46) K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie, 1962, 24f.
- (47) aaO. 26
- (48) KDIII/1, Vorwort
- (49) aaO.
- (50) aao.
- (51) W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze, Göttinge, 1967, 11f.
- (52) aaO.
- (53) aao. この点については拙論「普遍学としての神学の再構築——ヴォルフハルト・パネンベルクの神学の性格について」『神学』五七号（一九九二年）教文館 一六八頁以下を参照のこと。
- (54) aaO.12
- (55) aaO.12f
- (56) aaO.
- (57) aao.15
- (58) aaO.14
- (59) aaO.
- (60) W・パネンベルク『神学と神の国』「日本語版への序文」
- (61) 同上
- (62) W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M., 1973, 25
- (63) aaO. 34
- (64) aaO. 305
- (65) aaO. 304
- (66) aaO.
- (67) aaO. 312. それ故にパネンベルクは次のように述べている。「神の現実はつねにただ現実総体に対する主観の先取りによって

のみ共与されている。すなわち、すべての個々の経験において前提されている意味の全体性モデルにおいてのみ現実化するのである。しかしながら、これらのモデルは歴史的である。すなわちその後、経験による確証あるいは拒否に服するのである」(aao. 313)。

- (68) この論文は元来 A・M・シュラーとの共著であり Kontingenz und Naturgesetz, in: Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Güthersloh 1970 33-80 である。この論文は拙訳『自然と神——自然の神学に向けて』(教文館)に収録されている。引用は「そ」かひ。

- (69) この問題については W. Pannenberg, Gott und die Nature. Zur Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: Theologie und Philosophie, 58 (1983), 481-500 を参照の「じ」の論文を拙訳『自然と神』に収録を「れ」とする。

- (70) この「じ」については Tomoaki Fukai: Paradox und Prolepsis, Hamburg 1996, 1999 (2. Aufl.) を参照の「じ」。