Title	初期パネンベルクにおける「神」の問題（1）
Author(s)	深井，智朗
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.12, 1998.3 : 217-258
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3451
Rights	

聖学院学術情報発信システム ： SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

初期パネンベルクにおける「神」の問題（1）

深井智朗

問題設定
第一章　人間学と神学
1　神の存在証明の人間学化
2　無神論の舞台としての人間学
3　基礎神学（Fundamentaltheologie）としての人間学
4　人間学の諸課題――神なしに人間学は可能なのか
①神についての問いと人間の世界開放性
②人間の自由と神の思想　（以上本号掲載）
第二章　形而上学と神の思想
第三章　宗教史と神
第四章　神と歴史

問題設定

二十世紀は科学あるいは技術革命の時代、逆に言えば宗教的なものの衰退の時代と一般には認識されている。しかし他方でもし人がこの世紀末に神学の歴史を回顧するならば、二十世紀が一三世紀にも匹敵する程の神学の世紀であったことを認識するに違いない。[1] それにもかかわらずこの神学の世紀であるはずの二十世紀はアイロニカルなことに既存の世界の現実性を認識するために神という言葉は邪魔にならないまでも、なくても済むようなものになってしまった時代であり、「神なしに生きかつ考えることがあらゆる人間の日常生活を規定しているだけではなくキリスト教信者の日常をも規定している」[2] 時代となったと言わざるをえない。「神の存在や神とは何であるか、というかつては自明であったような素朴な問いは今日では特別な正当化なしには語り得ない」[3] のである。「このような無神論が今日思惟を営もうとする意識にとっての自明の出発点となっている」[4]。それ故にM・ハイデガーは「キリスト教信仰の神学であれ、哲学的な神学であれ、神学をその発生の由来から学びとった者は、今日の思惟領域では神について沈黙しようとするはずである」[5] と述べたのである。

神なしに生き、思考すること、すなわち世俗的な無神論が自明のこととなっている今日、「神についての問い」自体このような基盤の上に置かれている。神学はこのような状況があたかも存在していないかのように、神的な現実につい

て語り出すこともできる。しかしその場合でもそれはこの問題が置かれた状況についてのひとつの態度決定なのであり、たとえば初期K・バルトが「神は神によって認識される」という根本命題を提示した時に[6]、彼は無神論的に規定された精神状況を認識していなかったのではなく、明らかに彼はこのような状況に規定されていたと言えるであろう。また初期R・ブルトマンが「神について語ることはいかなる意味を持っているか[7]」という論文の中で取り組んだのもこのような状況をめぐっての問題であったと言ってよい。

二十世紀の神学は（神学であるならばそれは当然であると言うこともできるのだが）「神の問題」との取り組みにおいて特徴付けられるであろう。H・ツァーラントが言うように二十世紀は「神が問われた」のである。この問題をめぐっての状況は、K・バルトの『ロマ書注解書』と弁証法神学、その後の実存主義的な神学及び解釈学、そしてH・ブラウンとH・ゴルヴィッツァーとの有名な論争を経た後[8]、今世紀後半になって新しい状況を迎えたと言ってよいであろう。その新しい展開は、E・フックスやE・ユンゲル、J・モルトマンそしてW・パネンベルクなどの神学の展開の中に見いだされる。

本論ではその中でもとりわけW・パネンベルクにおける「神の問題」をめぐっての議論を取り上げることにしたい。六十年代以後の神学における「神の問題」を考える際にパネンベルクを取り上げる必然性は、彼が近代神学史の動きを十分にふまえた上で、また同時代の神学と哲学の動向を十分に認識した上でその立場を主張しているので、この問題についての彼の取り組みを検討することで、今世紀のドイツ語圏の神学界におけるこの問題についての見取り図を得ることができるからである。たとえばE・ユンゲルはパネンベルクの『組織神学』の第一巻についての長い書評的な論文の

中で、パネンベルクは「神の問題」との取り組みにおいて同世代の神学者たちをリードしてきたことを指摘しているが、その通りであろう。[9]

しかしパネンベルクにおける「神の問題」を取り上げる理由はそのような外的な理由ばかりではなく、何よりも彼の神学的な主張の特質もまさにこの点においてこそ見い出されるからである。すなわち、初期のパネンベルクの神学にとっての（もちろん後期においてもそうなのだが）根本問題が「神と歴史」の問題にあったことは彼自身がさまざまな場所で述べている通りである。[10] 彼は「救済の出来事と歴史」（一九五九年）という論文で一躍ドイツ神学界で注目すべき存在となって以来、[11] 一貫して神と歴史の現実性を両者の相互関係において解釈するという問題と取り組んできた。[12] それ故にこれまでのパネンベルク研究においては歴史の問題、あるいは彼の「歴史の神学」、そして「神と歴史」との相互関係がさかんに論じられてきた。

しかし不思議なことに彼がその初期の神学的営みにおいて取り組んできた「神」の問題についてはこれまでのパネンベルク研究においてはあまり論じられていない。「神と歴史との相互関係」について、あるいは「神の歴史における間接的な自己啓示」について、「普遍史と神」について論じられることはあったとしても「神の問題」について直接論じられることはパネンベルクの意図に反して少なかったと言わざるを得ない。[13] 確かに彼自身が「神と歴史」との現実性の問題を両者の相互関係において論じると言っているのであるから、このような状況がまったく方向外れだと言うことはできない。それにもかかわらず彼がその初期以来の神学的な営みにおいて最も力を傾けたのは彼自身がいうように「神の問題を解明するために人間学的な基盤を発掘するということであり、それが今日に至るまで私の神学的・哲学的探求

の課題である」[14]ということであるならば、われわれはパネンベルクの神学的な思惟の特質とその構造とを理解するために、彼の神学における「神の問題」についてよく検討してみる必要がある。そこにはバルトやブルトマン学派に規定されていた神学に対する新しい神学的なパースペクティヴが存在している。その初期のパネンベルクにおいて「神の問題」は、近代以後の哲学的伝統と神学的な伝統を再検討した上で展開されていると言ってよい。その際彼は神の問題を人間学的な基盤の上に展開する道を模索したということができる。〔それ故に本論ではパネンベルクにおける神の問題の最初の考察として、この問題の基盤でもある「神の問題と人間学」という構造について、あるいは既に述べた通り「神の問題を解明するために人間学的な基盤を発掘する」という構想が、どのような立場に対して主張されているのか、またどのような構造を持っているのか、そしてまたその問題点は何であるか、という点について検討してみたいと思う。〕

＊本論は著者のパネンベルクの神論についての研究の一部をなすもので、今回未掲載の部分をも含めて「初期パネンベルクにおける『神』の問題」はその第1部にあたる。ここで「初期パネンベルク」という言い方をしているが、最近のパネンベルク研究では、パネンベルク自身が言うように彼の神論における「三一論的な展開」をもって、それ以後の彼の立場、すなわち一九九三年に完成した『組織神学』に見いだされるような立場を後期パネンベルクと呼ぶようになっている（c.f.G.L.Müller, Pannenbergs Entwurf einer systematischen Theologie (II),in: ThRv 88, 1992, 360; H.Fischer, Systematische Theologie. Konzeptionen und Problem im 20.Jahrhundert, 1992; E.Schadel, Renaissance des Trinitarischen, in: Archiv für Begriffsgeschichte XXXIII, 1990, 278-300）。本論では通例に従って、彼が Grundfragen

systematischer Theologie 2 をまとめた一九八〇年以後をその Vorwort の故に「後期パネンベルク」と呼び、それ以前の「初期パネンベルク」の立場から区別することにしたい。しかし両者の強調点の移行を指摘する研究者はいるが、両方の立場が矛盾するとする研究者はいない。

(1) cf.David Ford, The Modern Theologians. An Intorduction to Christian Theology in the Twentieth Century, 1989, 8ff., J.Rohls, Protestamtische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, 1997, 2

(2) W.Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie, ³1979, 361（以下 GT1と略す）

(3) aaO.

(4) aaO. 362

(5) M.Heidegger, Identität und Differenz, 1957, 51

(6) パネンベルクはこのバルトの有名な命題を神学史的にはエーリッヒ・シェーダーの「神中心的な神学」の徹底化であると述べているが、それはありそうもないことである。W.Pannenberg, GT1. 362, この解釈については、M. Murrmann-Kahl, Mysterium Trinitatis ?, 1997. 163ff. を参照のこと。

(7) R.Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden ? in: Theologische Blätter,IV, 1925, 129-135 (Glauben und Verstehen, Band 1, 1933)

(8) この論争については H.Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christlogie, in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1962, 243ff., ders, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: aaO. 345ff. と H.Gollwitzer, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, in: BzEvTh, Bd.34, 1963を参照のこと。

(9) E.Jüngel, Nihil divinitatis, ubi non fides, in: ZThK 86 (1989) 204ff.
この書評的論文に対するパネンベルクの応答は W.Pannenberg, Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen. Eine Antwort, in: ZThK 86（一九八九）355-370

(10) W.Pannenberg, God's Presence in History, in: Christian Century, 1981,260ff.
(11) W.Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, in: KuD 5, 1969, 218-37 und 259-88, (=GT1 22ff.)
(12) W.Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie 2, 1980, 7f. (以下GT2と略す)
(13) 日本のパネンベルク研究においてもその点では同様で、彼の神学は歴史の神学と見なされ（それ自体は正しいことなのだが）、ほとんどが彼の歴史論に注目している。拙論 Paradox und Prolepsis, Tectum Verlag,Marburg, 1996もその意味ではパネンベルクの「歴史の神学」を扱った研究である。この「神論」の研究と合わせることでひとつのパネンベルク研究となるはずである。
(14) W.Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 1972, 5

第一章　人間学と神学

パネンベルクは「神の問題を解明するために人間学的な基盤を発見する」という課題との取り組みによってその初期の神論を展開した。しかしそれはパネンベルクの突然の思いつきということではなく、一方でそれは「精神史的な帰結」であり、他方「今日の神論が直面している無神論の批判」にかんがみて設定された課題であると彼は考えている。

もう少し詳しく言うならば、パネンベルクによれば「神の問題を解明するための人間学的基盤を発見しようとする試み」は、「精神的に目覚めた哲学的、神学的思惟の偉大な歴史の全ての継承者たちにとってなお未解決な問題[1]」であり、それが初期の彼の神学においても根本問題であったという[2]。それを彼は「神思想の人間学化[3]」と呼んで、その神学の課

題としたのである。すなわち彼はまず第一にこのような課題設定は思想史的に見て必然性な帰結であると考えた。この点ではとりわけパネンベルクはカントからヘーゲルへの展開、すなわちヘーゲルによる「神の存在証明の問題構制全体の人間学化」と、その影響を重視している。それによって神の現実の真理性の法廷は人間学に定められたのだという。また第二にこのような傾向は、逆に近代における神信仰への無神論の批判が、人間学を舞台に展開されていることからも確認され得ると彼は見ている。それ故に今日神の問題をめぐっての議論の舞台は人間学にあるというのがパネンベルクの見方であり、これらの問題意識が彼の神認識の問題と神学の構造を規定していると言ってよい。

パネンベルクがこのような議論を展開する時、彼は明らかに当時支配的であった二つの神学的な傾向と対峙している。すなわちそれはバルトとその弟子たちの立場とブルトマン学派の立場である。パネンベルクによれば両者は、現代における神の問題に関して「展望のない状況」におかれている。[5] すなわちバルトにおける「神は神によって知られる」という命題は、いわば神学と人間学との断絶の命題であるが、パネンベルクはこの「断絶の神学」を真っ向から批判し、それに対して神思想の人間学的な帰結を強調した。[6] なぜならバルトのとった道は今日の知的状況の中で、「何の基礎づけもなく、何の正当化もなしにただ神に関するキリスト教的な教説という代用品を指し示している」にすぎないからだとパネンベルクはいう。また他方でブルトマンの実存論的な解釈はいわば神学の人間学化の試みのひとつであるのだが、彼はその不徹底さを指摘して、そこには「権威信仰による不当な正当化が存在する」[7] と言うのである。

それに対してパネンベルクは、いわば神学が、「神の問題が人間の自己理解に集約してきたという歴史的な帰結と、近代の無神論的な挑戦」[8] をふまえてこの二つに呼応する「神学的人間学」を構築することによって、[9] 今日神の問題がそ

こで争われている法廷である人間学の領域において、もう一度神の問題の現実性を回復しようと考えていると言ってよいであろう。[10] われわれはパネンベルクが提示した人間学化の二つのパースペクティヴをまず検討することから始めたいと思う。

（1） W.Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 1978,5（以下GFと略す）

（2） W.Pannenberg,God's Presence in History, in: Christian Century, 1981, 261; ders. Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, 1996, 12ff.; ders. Anthropologie in theologischer P erspektive, 1983, 11ff.またこの点については David P.Polk, On the Way to God. An Exploration into the Theology of Wolfhart Pannenberg, 1989, 93ff を参照のこと。

（3） GF.16

（4） GF.24 同様の問題設定については Anthropologie in Theologischer Perspektiv,1983, 15f. でも述べている。両者は表裏のような関係にあるとパネンベルクは考えている。

（5） GF.23

（6） GF.25ff. また詳しくは W.Pannenberg. Die Frage nach Gott. in: EvTh. 25（1962）, 238ff.（GT1361ff）

（7） aaO.25f.; W.Pannenberg, Theologie und Philosophie, 1996, 359f.

（8） GF.23

（9） aaO. パネンベルクのこの構想におけるK・ラーナーの影響についてはなお丁寧に考察してみる必要があるかも知れない。ラーナーこそ「あらゆる教義学的な主義において普遍的な人間性に注目すべきことを喚起し、しかし逆に、人間

に必要なことはイエス・キリストにおいて明らかにされた神的秘義に依存していることを提示した人」だというのがパネンベルクの認識だからである。この点については Anthropologie in Theologischer Perspektiv, 1983 及び Christentum in einer säkularisierten Welt, 1988 での議論を参照のこと。なおパネンベルクが最初、ラーナーのこのような立場に言及してたのは Neue Wege katholischer Christologie in: ThLZ 82 (1957), 95-100 においてである。

(10) この問題と取り組んだ研究はあまりなく、本格的なものでは Alfred Glaßer, Verweigerte Partnerschaft? Anthropologische, konfessionelle und ökumenische Aspekte der Theologie Wolfhart Pannenberg, 1991 がある。しかしこれは後期パネンベルクを主として扱っている。後期パネンベルクにおいてはこの問題は社会史的な視点を得て、さらに展開されているのだが、初期の問題設定の修正も見られる。その点では本論とは別の視点を持った研究である。本論の視点にむしろ近いのは、J.Mencia-Gonzales, Das Göttliche als Begriff und als Wirklichkeit.Begrifflichkeit und Bewährunfg beim theologischen Ansatz W.Pannenberg, München 1981, であろう。彼はパネンベルクの神学的人間学がもっている基礎神学としての機能を自然神学や中世の形而上学との関連で論じており (121ff)、興味深い。しかし彼はこの問題をパネンベルクの神学体系全体との関連で論じようとしてはない。その点では P.Eicher, Du sollst die kein Bildnis machen. Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie heute: Konturen heutiger Theologie, hrsg. v.G. Bitter u.G. Miller, 1976, 55-72, の議論が正確で、興味深い。

1 神の存在証明の人間学化

パネンベルクによれば、もしひとが神の存在証明の人間学化、あるいは神の問題を人間の自己理解に集約される道、すなわち神の思想の人間学化のプロセスを振り返るなら、そこではまず「プラトンがその端緒に位置しており」、さらに「カントが、近代を特徴づけているこの考えの転換点に位置しており」、「最終的にはヘーゲルによってとりあえず完成を見る」[1]というプロセスを見い出すことができるという。すなわちパネンベルクは、今日、神の現実性の問題が人間学へとその法廷を移すことになったのには思想史的な必然性があると見ているのである。

プラトンは『法律篇』の中で「魂と星々の運動は共に神々への信仰に通じている」と述べ[2]、魂と自然の出来事が神への信仰への道である、と考えていたが、それと同じようにカントもまた『実践理性批判』の結論において「ますます新たに増大して行く脅威と畏怖をもって感情を充たす」ふたつのものとして「わが上なる星ちりばめる空と、わがうちなる道徳律」をあげている[3]。パネンベルクはこの類似に注目した。しかしこの点に注目したのは何もパネンベルクが始めではなく、たとえばN・ハルトマン等が既に興味深い仕方で提示していることでもある。パネンベルクにとって重要なことはプラトンからカントへの展開のプロセスを「神思想の人間学化のプロセス」と捉えることであったと言えるであろう[4]。すなわちパネンベルクによれば、プラトンにおいては「人間の魂は、神性にとりわけ近似しているものとして特徴つけられており、そのモティーフはさらにアウグスティヌスからデカルトに至るまで追求されてきたものである」[5]。そしてなお「カントにおいても同じモティーフを見いだすことができる」[6]。しかしプラトンにおいては「この魂はなお自然世界のうちに塡め込まれていたし、自然世界と一緒に神的起源のうちに根差していた」[7]が、カント以後の近代の哲学的神学においては「自然からはもはや神に至る確実な道はなく」[8]、それ故に「神信仰の真理性にかかわる証明の重荷

はすべて人間の理解に、すなわち人間学に負わされることになった[9]」というのがパネンベルクが強調したい点なのである。すなわち神の問題は近代においては人間の理解に集約されることになったのであり、自然認識から神認識へというような直接的な道や自然の出来事の根源的偶然性に照らした慣性の解釈にしても、物理学的な神の存在証明に逆戻りすることはできなくなったというのがパネンベルクのこの問題をめぐっての歴史的な視点である。

そしてパネンベルクは、この転換の最初の「重要な一歩[10]」を既にウィリアム・オッカムの「運動し産出さうる原因の系列においては、世代の系列におけるように、先行する諸々の原理はそこから生じた結果の方はまだ存在しているのに、既にまったく無ののうちに沈みこんでしまっていることがある故に第一項など必要ではない[11]」というあの有名な命題の中に見い出している。

さらにパネンベルクはこの神の存在証明の人間学的解釈を完成へと至らせたのがヘーゲルであると考えた。ヘーゲルにおいても確かに宇宙論的な論証と物理神学的論証とはもはや自然の出来事に直接関係づけられてはいず、この論証において人間と自然との関係、すなわち自然現象の有限性を越えて真に無限なものとして絶対的なものである無限なものの思想へと至る人間の「高揚」(Erhebung)が表現されている。しかしヘーゲルはこのカントの線を継承しつつも、別の一歩を歩み出したというのがパネンベルクの見方である。それは「一方で神の存在証明を、神の思想への人間の高揚の表現として捉えることによって、有限な現実が出発点として現れ、神の現存在が有限な現実からの帰結として現れているような証明形式の不適切さを容認しつつも、他方でそれにもかかわらずこの証明のうちに十分意味のある思想運動を認識すること[12]」がヘーゲルによって可能になったからだとパネンベルクは言うのである。(この点についてはさらに

4・②で論じる。）つまり神認識の問題において、人間の有限な意識から出発することの不適切さを一方で認識しつつも、他方で有限なものを越えて無限であり、絶対的なものの思想へと高揚することが、人間精神にとっての必然であるのかどうかということがヘーゲル以後「決定的な問題」[13]となったことに注目しているのである。パネンベルクはここに今日の人間学の中心的な課題のひとつを見ているのである。

そしてパネンベルクによればこのような仕方でヘーゲルがカントにおいて準備されていた神の問題についての人間学的な解釈を革新した後、「神の存在証明の問題構制全体が人間学に還元されたことによって、有限なものを越えて無限であり、絶対的なものの思想へと高揚することが、実際にヘーゲルの言うように、人間精神にとって必然的なことなのかどうか、そしてこの高揚が事実、人間とは区別される神的な存在者へと通じているかどうかということ」が、ヨーロッパの精神史における神をめぐっての議論の根本問題となったというのである。すなわち、神について語ることは、その論理的な真実の内実を主張することができるのか、それとも心理学や社会心理学と言った他の方法で説明されるような人間についての非合理的な表現とみなされるようなものなのかどうかという根本問題は、結局人間学的な構造を持った立論へと議論の場を移すことになったとパネンベルクは見ているのである。

（1）GF 11 同様の議論は後に W.Pannenberg, Theologie und Philosophie, 1995,37ff., 174ff. にも見られる。
（2）GF 9, cf.Leg. 966 d 6f.
（3）GF 9, cf. I.Kant, Kritik der praktischen Vernunft, B652

（4） aaO.12
（5） aaO.
（6） aaO.13 パネンンベルクは確かにカントはもはやプラトンのように魂もしくは主観は物質的な自然の出来事の歩みからは導出できないと考えていたことを指摘している。しかし理由はまった逆なのであり、カントによれば自然を説明するあらゆる場合に、主観がすでに前提されていなければならないのであり、プラトンによれば魂は自己運動をするが故に、物質的な過程からは導出できないと考えていたのである。すなわちプラとはカントとは逆に魂の自己運動を外からの衝撃を必要とするその他のあらゆる運動の前提と考えていたのである。カントは既に魂と自然の出来事の領域を接合させることは不可能であると考えていた。しかしカントはそこから魂への思慮はなお神への信仰に通じていることを否定してはいないのであり、パネンベルクはこのようなアナロギアに注目しているのであろう（GF.10 を参照のこと）。
（7） GF.13
（8） aaO
（9） GF.14
（10） aaO.
（11） aaO.
（12） aaO.15
（13） この問題をめぐってのカントとヘーゲルとの関係については GF.12ff. を参照のこと。またこの点については後期パネンベルクにおいても別の視点から論じられている。W.Pannenberg, Theologie und Philosophie, 1995,174ff.

2　無神論の舞台としての人間学

パネンベルクによれば神の思想の人間学化、あるいは「神の思想の真理性をめぐっての営みを人間の理解に集約させて行く態度は、神信仰を無神論的に批判する態度の中にも」[1]同じような展開が見られるという。近代の無神論が例外なく人間学を舞台としてその議論を展開し[2]、神の問題の議論の場を人間理解に設定していることの中に彼は逆に神思想の人間学化のひとつの根拠を見い出しているのである。すなわち今日神の問題をめぐっての議論の舞台は、無神論さえもそこをめざしている人間学なのだとパネンベルクは言いいたいのである。逆に言えば無神論でさえ、神の現実性をめぐっての議論を人間学という法廷で争おうとしていると言う現象の中に、神観念の人間学化の例証を見い出そうとしているのである。

パネンベルクによれば近代のあらゆる形式の無神論が目指しているのは、次の二点であるという。まず第一には「どの形態の神思想であっても、人間の現実存在を意識的に生きて行く思想のうちに必然的に含まれているような思想では決してないということ、また神思想において問題なのは、むしろ神思想が人間それ自体の本質についての人間の瞑想の表現であり、またある特定の歴史的な局面においては意味をもっていたにせよ、それが幻想であるということを指摘すること」[3]にある。また第二にそのためにも「人間の本質は宗教的なカテゴリーなしにも完全に記述できるということ、そして神の思想は人間の本質に適った自己理解の不可欠な状況というよりは、人間を人間自身から疎隔し、特に人間が

自己の自由の意識に至る通路をふさいでしまうものであったということを指摘すること」[4]である。それ故にパネンベルクは無神論の根本問題は神の思想が人間精神の所産であるかどうかということではなくて、神の思想が人間精神の非本質的な所産であるのかどうか、すなわち人間の自己理解の構成要素ではあるとしても、決して人間の本質には属さないようなものであるかどうかということなのだと考えているのであろう。[5]

パネンベルクによれば神学はこのような状況の中で神学それ自体を放棄するのでないなら、「このような無神論的な宗教理論と対決する仕方で無神論の挑戦を受け止めねばならないはずだ」[6]というのである。しかし問題はこの対決の「場」ということになる。パネンベルクによれば「近代精神の歴史的な状況の中でこのような対決を戦い抜くことができるのは、何か任意の領域においてではなくて、神の問題に携わる思想的な仕事が歴史の経過の中でしかるべき理由から到達するに至った領域、それ故にそこでは無神論的な立論さえもがそこに場所を要求してきた領域でこそなされるべき」[7]なのであり、それが彼によれば「人間学」なのであって、さらに詳しく言えば「人間の本質にとっての宗教的な主題の位置価への問い」[8]が争える場としての人間学なのである。パネンベルクがこのような無神論に対する見方を提示する場合、彼は明らかにここで弁証法神学、とりわけカール・バルトによる無神論的な立論の逆説的な受容、そしてそれを徹底的な啓示信仰によって凌駕しようという試みを批判していると言える。[9]パネンベルクによればこのような試みは「神学が時代の知的流行に過度に順応し過ぎたひとつの例」[10]なのだという。バルトに代表される立場が試みたことは「一九世紀の神学を、フォイエルバッハやその後継者たちの論拠を用いた宗教的な経験についての人間学的な理論によって基礎づけようとする試みだった」[11]と見なし、そのような行き方を「自己自身を空想上の天界に投影する人間の自己

神格化の表現として」[12]批判するということであった。それに対してパネンベルクはこの弁証法神学の試みは「神を、人間の側からは決して接近することのできない、それ故にただ純粋にそれ自体に基づいてイエス・キリストのうちに自らを啓示している絶対他者としてのみ語ること」[13]ができる立場を主張したのだと分析している。

確かにバルトは『一九世紀のプロテスタント神学史』の中で「フォイエルバッハはただ半ば自ら人間学になりたがっているように見えた神学を究極的かつ徹底的に人間学にようとした」[14]にすぎないと語ることができた。バルトによればフォイエルバッハは一九世紀の神学全体を支配していた人間学的な傾向から当然の帰結を引き出したにすぎないということになる。つまりバルトは、フォイエルバッハの宗教批判は「神から出発する代わりに人間から神へと至ろうとしていた一九世紀の神学全体に」まさに当てはまるのであり[15]、その意味ではフォイエルバッハの批判は正しいと考えた。そしてその上でバルトは一つの根本的な転換を神学に対して迫ったのであり、「ただ神から人間へと、つまり上から下へという神関係」の不可逆的な構図を提示し、神学の人間学化を批判したのである[16]。

パネンベルクはこのような弁証法神学による神学の人間学化の批判を十分承知の上で、神の思想の真理性をめぐっての問題を人間の理解に集中させようとしている。なぜならパネンベルクによれば「このように〔すなわちバルトのように〕神について語ることは空虚な主観的主張の域を出ず、したがって、彼の意図そのものに反して、近代における神の問題がどれほど不可逆的に人間の自己理解へと〔この自己理解が未だ主張の主観性としてしか現れていない場合であっても〕引き戻されてしまっているという点についてのひとつの極端な例証[17]」であり、「もし神学があたかも〔無神論の批判が〕何事もなかったのごとく、何も気づかわずに神について語り始めるならば」、それはたとえば「フォイエルバ

ッハやその弟子たちとの対決をただ避けているだけ」だということになってしまうからである。[18]「それは何の基礎づけもなく、また何の正当化もなしにただ神に関するキリスト教的な教説という代用品を指し示しているにすぎない」し、「それは大した思慮もなく一切の対決を断念してしまっていることなのであり」、無神論に対して「精神的に降伏してしまっている」ことになってしまうというのである。[19]そしてこの立場を過度に神学に適応するならば、パネンベルクは「ひょっとして神学の終わりを意味することになるかも知れない」とさえ言うのである。

それに対してパネンベルクは神学は次のことを学ばねばならないという。すなわち「神学はフォイエルバッハ以後、『神』という言葉を何の解明もなしにはもはや口にすることはできないのであり、あたかもこの言葉がおのずと自明であるかのように語ることはもはやできないのである。もし神学が高度の異言や望みのない自己満足の孤立化に陥りたくなければ、あるいは教会全体を思想的な袋小路の中に導きたくなければ、バルトの言うように『上から』神学を営むことはできない」。[20]彼によれば「事柄はそれほど単純ではなく」、「神概念をめぐる戦いは、〔「上から」はじめられるようなものではなく」〕、哲学、宗教学、そして人間学の各領域にまで持ち込まれねばならない」のである。[21]とりわけ今日ではこの問題は無神論さえもそこに議論の場を設定している「人間学」において争われねばならないと言うのである。パネンベルクによれば「われわれは人間学の時代に生きて」おり、[22]人間についての包括的な学問としての人間学に注目すべきだというのである。それ故に「人間の状況の神学的な解釈をめざすさまざまな試みは、無神論による挑戦を受けて立つ神学的な人間学であればそれを積極的受け入れねばならないような観点を提示している」[23]とパネンベルクは言うのである。

そしてパネンベルクによればこのような「神学的な人間学というのは、無神論の挑戦によって出来上がった状況においては、もはや決して神学に付随するような課題ではない」[24]。これまで見てきたように「神観念の人間化」と「神観念の無神論的な否定が人間学的に集中していること」、このふたつによって「神学的な人間学は今日、基礎神学（Fundamentaltheologie）という位置付けが与えられることになる」とパネンベルクは言うのである[25]。つまり歴史的な必然性と今日の精神的な状況によって人間学は要請されているのだと彼は見ているのである[26]。

（1）GF 16, GT 1, 362f.

（2）この場合パネンベルクはマルクス主義の宗教批判だけではなく、ニーチェやフロイト、そしてニコライ・ハルトマンやジャン＝ポール・サルトル等のことも念頭においている。彼は一九六三年の「無神論のタイプとその神学的な意義」についてという論文の中で「現代の無神論がもっている特殊構造にとって典型的な幾つかの特徴」（GT 1 347）を描きだしている。そして彼によればそこで議論されている本質的な特徴は3つあるのだとして、「宗教学的な無神論」、「自由の無神論」、そして「空虚な超越の無神論」とにそれらを分類している。彼によれば「そのうちのひとつが個々の思想家の中に特別に顕著にあらわれている」のだが、「これらの特徴は相互に密接な関連」（aaO）を持っていると考えた。

（3）GF 16

（4）aaO.

（5）この問題は初期パネンベルクの人間論の中心問題であり、その最初の取り組みは彼が一九五五年にハイデルベルク大学に提出した教授資格論文にまで逆上るものである（W.Pannenberg, Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis,Heidelberg 1955-maschienenschriftliche

Habilitationsschrift.)

(6) GF 18

(7) GF 19

(8) aaO

(9) パネンベルクはフォイエルバッハ以降の人間学的な宗教批判に対する神学の側の応答として「二つの道」を提示している。ひとつはカール・バルトの試みであり、もうひとつはエルンスト・トレルチの試みである。それは彼によれば「一つは、フォイエルバッハの宗教の分析に反駁を加える道であり、もう一つはそれとは逆に彼の分析の正しさを強調し、同時にキリスト教信仰と真のキリスト教神学とはそのように分析された宗教とはあまったく関係がないということを確証する道である」(GT1 351)。バルトについて本論でふれているが、トレルチに対してはパネンベルクは以下のような評価を下している。ディルタイ等の影響によって「宗教感情の中に含まれている恣意的ではない『意識の原事実』の発見」という心理学的な方法によってフォイエルバッハの批判に答えようとしたトレルチは、その後心理学的な方法から認識論的な方法へと変化して行くのであるが(この点については K.-E. Apfelbacher, Frömmigkeit und Wissenschaft, E.Troeltsch und sein theologische Programm, 1978, 212ff.)、それがいわゆる「宗教的アプリオリ」という考え方である。パネンベルクはこのトレルチの方法が一変的な存在論という構造の中で哲学的な人間学を展開することによって、「宗教行動の根本的な人間学的な構造」(GT1 280) を明らかにしようとしたことを高く評価している。確かにパネンベルクはこの論理が逆に宗教経験を人間精神の創作に帰することになる危険性を知っており、それ故に「この理論によれば宗教的な経験が人間に対する神的な現実の告知」という性格を解明できないという点では「不幸な理論」(aaO. 280f.) であると言う。しかし基本的なパネンベルクはこの線を継承していると言ってよいであろう。それ故に彼は次のように述べることができたのである。

「この理論が持っている事柄に対する関心を性格に記述するには、この理論が単に新カント派的な傾向を持った時代精

神に刻印されていることを指摘するだけではなく、そのような様相のもとに宗教的な生の問題を、人間存在の構造におけるひとつの必然的な契機として証明する努力を推進したという点を認識しなければならないであろう」。「それによって宗教的な現象は、もはや自己本来の本質を異質な本質と誤って受け取ってしまうような自己偽まんの産物ということはできなくなる」はずであり、それによってこの理論は「現代の人間学の議論においてもなお有効な意味を持っている」(281) のである。この点については拙論「フォイエルバッハの神学的意義—バルトとパネンベルクの場合」『形成』256・257, 259（一九八七年）を参照のこと。

(10) GF.17
(11) aaO.
(12) aaO.
(13) aaO.16
(14) K.Barth, Geschichte der protestantischen Theologie im 19.Jahrhundert, 1947, 484
(15) aaO.
(16) GT1.351
(17) GF 17
(18) GT1. 271
(19) aaO.352
(20) aaO.
(21) aaO.
(22) W.Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, 1962, 71985, 5
(23) GF.22

(24) aaO.20

(25) aaO.

(26) しかしパネンベルクはそれだけではなく、人間学自体が神学的な起源を持っていることに注目している。パネンベルクは次のように述べている。

「近代の人間学の出発点にひとりの神学者が立っていることは意味深い。その神学者とはヨハン・ゴットフリート・ヘルダーである」(W.Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 1962, 12)。そのことは A.Gehlen, Der Mensch, 1940, [6]1958, 88f. で興味深い仕方で述べられていることである。ヘルダーはその『人類史の哲学についての理念』の中で人間を創造において最初に自由にされた者として、描き出し、一七七二年の『言語の起源』では人間と動物の区別に注目している。その方法は原理的には、パネンベルクが言うように現在の人間学においても依然として見られるやり方である。それ故にパネンベルクはさらに次のように述べてることができた。「近代の人間学の系譜はキリスト教神学にさかのぼる。そして今日でも依然としてそれはこの由来から一本立ちしているわけではない。というのは、その根本思想には依然として神に対する答えを包含しているからである」(aaO.)。この点についてのさらに詳しい議論は W.Pannenberg, Anthropolgie in theologischer Perspektive 1983, 40ff. を参照のこと。

3　基礎神学（Fundamentaltheologie）としての人間学

パネンベルクは神観念の人間学化の歴史の必然性と、神観念についての無神論的な否定が人間学をその舞台としてい

るという今日の知的状況にかんがみて人間学、正確には神学的人間学に「基礎神学」(Fundamentaltheologie) という位置を与えている。[1] ひとはこれによって、神認識の構造における自然神学の位置を思い起こすかも知れない。確かにパネンベルク自身それとの相違を強調しつつも、他方ではある種の連続性をも意識している。[2]

ここではパネンベルクが「基礎神学」という場合、どのような事柄が構想されているかということを、彼のさまざまな議論の中に登場する三つの神学的な構造をわれわれなりに整理することによって明らかにしておきたい。

まず第一に彼の議論に登場するのは、伝統的な自然神学の構図で中世のトマスの神学や一七世紀のプロテスタント正統主義における啓示神学と自然神学の関係である。すなわちそれによれば啓示神学は自然神学を補完する性格を持っている。自然神学は神の現実存在 (existentia) を取り扱うことで、神の存在証明を行うのであるが、啓示神学はその上で三一論や受肉論をあつかうという構造になっている。[3] 確かに「自然神学」という用語自体多様性を持った、曖昧な用語であり、さらに初期パネンベルクにおいても (後期と違って) 厳密な規定があるわけではない。[4] しかしいずれにしてもそれは何らかの一般的な神認識という基盤の上に、キリスト教的な特殊な神認識がなされるという構図ではなく、被造物を通しての神の自己啓示の認識が自然的な理性によってなされる場合に、それを自然神学と考えているのである。[5] ここでは自然神学は啓示神学の自明な前提としての神認識という課題を担っている。

このような類型を批判したのが、カール・バルトの立場で、それが第二の類型ということになる。果たしてバルトが常に自然神学を否定していたかということについては議論の余地があるし、パネンベルク自身『組織神学』の中ではこの点について詳しく触れているが、[6] 初期パネンベルクにおいてはバルトがこのような類型、すなわち自然神学を否定し

たことが指摘されている。しかしパネンベルクによれば、バルトは自然神学を否定したにもかかわらず、バルトの神学には「古プロテスタンティズムの教義学において自然神学が果たしていた機能」にあたるものが存在しており、それが「無神論」だというのである。[7] パネンベルクによれば、「カール・バルトは彼の『ロマ書』の神学的出発点において、フォイエルバッハの宗教批判によって作り出された、あるいはむしろ特徴づけられた無神性という状況を、宣教と神学とが立ち向かわねばならない人間の状況として受け入れていた」のであり、[8] そこに古プロテスタンティズムの教義学と自然神学との関係との類比が存在するというのである。すなわち「かつての古プロテスタンティズムの場合、すでに別の方法で基礎づけられた神についての知識が神学の前提をなしていたのにたいして、バルトの場合にはキリスト教宣教の外部でなされる神に関する言説は、すべて人間の自己神化にふけっており、神の現実は何の関係もないという前提が設定されている」。[9] それ故に「神について語ることはキリスト教の宣教の一つの特権ということになる」。[10]

しかしパネンベルクは「バルトのこのような態度は、どの程度まで第一次世界大戦以後の無神論に規定された精神的時代状況に答えているのだろうか」[11] と言って、バルトの神学的な構造を批判する。彼はバルトの考えによれば「キリスト教の宣教の外部では人間は神を知らないということがごくあたり前のことと考えられている。そして宗教的な意識のなごりがあるということは、まさに人間が神から隔たっていることの特別な表現、真の神にたいして人間が反抗していることの特別な表現と見なされるのである。そしてこの真の神とは既によく知られた宗教の神ではなく、知られていない神であり、従ってあらゆる宗教とあらゆる人間的現実一般の危機としての神」[12] だということになる。パネンベルクはこのようなバルトの立場を「空虚な主観的な主張」の「極端な例」だという。[13] このような立場にたいして神学の主張が

「単なる断言にとどまることなく、真理であることを証明」し、「神についてのキリスト教的な言説が真理であると証明されるのは、神の啓示が自己の真理をあるものに即して証示するが、そのあるものを人間ならびに人間の世界に対してはじめてあらわにするのは、まさにその神の啓示そのものだ」ということを証明することによってはじめて可能となるのだという。そうであるならば「神についてのキリスト教的な言説は単なる断言以上のものとなる」[14]とパネンベルクは言うのである。

パネンベルクはこのようなバルトへの批判を含めて、第三の類型、すなわち彼自身の神学的な構造を提示する。それは神学的な人間学に基礎神学としての位置を与えるという構造である。そこでは人間の本質に対する宗教的な主題の持っている意味が検討される。すなわち「人間の経験の有限な内容を越えて、一切の有限なものと人間それ自身とを担っている無限な現実へと高揚するという宗教的な主題が、本質的かつ決定的に人間存在の一部をなしており、だからこの次元なしに、人間を知ることはできない」ということがそこでは検討されるのである。[15] もしこの人間学において、この点が十分な確実さをもって主張することができないとしたら、「人間学的な課題におけるわれわれに関する他の観点は、すべて空虚な思考の戯れとなってしまうし、神について語ることも、知的な真摯さを要求するあらゆる権利を失ってしまう」[16]ことになるというのである。

しかしそうであるならば、それは第一の類型の自然神学の課題を逆転させ、今日の知的状況、すなわち神と人間の主体性の逆転という状況へと適応させたにすぎないものなのだろうか。確かにそのように言えないことはない。たとえばK・コッホはそのような線で考えている。[17] しかし自然神学と啓示神学の関係はパネンベルクの基礎神学としての人間学

とその上で展開される神学との関係、あるいは神観念の人間学化に適応はされない。なぜならパネンベルクの人間学から出発する神認識において想定されている神は、自然神学の場合と違って（少なくともパネンベルクの意図によれば）キリスト教の神とはなお言えないものだからである。彼はなおこの時点では神的なものの現実性の回復について語っているにすぎないからである。さらに人間学にはキリスト教の神認識の課題は負わされていないのである。すなわちパネンベルクは基礎神学としての人間学の課題は「与えられた課題を正当に取り扱うために、経験的に方向づけられた人間学のさまざまな学科、すなわち人間生物学や社会学、として心理学などの方法やその問題構制を考慮し、取り入れること」によって、「これらの問題構制の地平で人間存在の本質的な要素としての神的なものを明らかにするもの」[18]にすぎないと考えているのである。[19]

（1）GF.20

（2）GT1.362. cf. W.Pannenberg, Systematische Theologie I, 1988, 116f.

（3）Ned Wisnefske, Our Natural Knowledge of God. A Prospect for Natural Theology after Kant and Barth. 1990, 13ff.

（4）後期パネンベルクの議論については W.Pannenberg, Systematische Theologie I, 1988, 83ff. を参照のこと。

（5）H.J. Birkner, Nat rliche Theologie und Offenbarungstheologie, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, 3 (1961), 283

（6）W.Pannenberg, Systematische Theologie I, 1988, 116, cf. A.Szekeres, Karl Barth und die natürliche Theologie,

1964 (=EvangelischeTheologie 24),229-242

(7) GT1. 362

(8) aaO.

(9) aaO.

(10) aaO.

(11) aaO.

(12) aaO. 263, cf. W.Pannenberg, Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik,in: EvKommentare 2 (1969), 442f. (= GF 29f)

(13) GF.17

(14) GT1.365

(15) GF.17

(16) GF.18

(17) Kurt Koch, Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive, 1988,121ff.

(18) GF.21

(19) この論文はペネンベルクの神論についての研究の一部なので、ここでは十分に全体構造についてはふれることができない。それ故に次のような構造図をとりあえず提示しておきたいと思う。(W.Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 347-442, ders., Systematische Theologie I, 1988, 11-72, cf., Michael Murrmann-Kahl,Mysterium Trinitatis? Fallstudien zur Trinit tslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, 1997, 169f.)

このような仕方で基礎神学として設定された人間学の課題は、人間の状況についての神学的な解釈をめざすのである

4　人間学の諸課題——神なしに人間学は可能なのか

Theologie
⇩
Anthropologie
=≫Fundamentaltheologie≪als allgemeiner Rahmen der Theologie:
≫Theologie der Religionen≪als:

Religionsphilosophie	Religionsgeschichte
Allgemeinbegriff der Religionen,	Entwicklung der geschichtlichen
Sinntotalität auf der Basis einer	Wirklichkeit des religiösen Lebens
theologischen Anthropologie	Weltgeschichte der Religionen
"Anthropologie" (1983), ST I (1988)	"Theologie der Religionsgeschichte" (1967), ST 1 (1988) 3.Kap.
2.Kap.	

⇩

1. Biblische Theologie　2. Kirchengeschichte

3. Systematische Theologie　4. Praktische Theologie

≫credenda≪　≫agenda≪

Theo-Logie (fundierend)　Christo-logie　Eschato-logie　Ekklesio-logie　Ethik

(Darstellung der alles bestimmenden Wirklichkeit):
Grundü ge der Christologie (1964):
Systmatische TheologieI (1988), II (1991), III (1993)

が、より具体的には神的なものをいかにして人間存在の本質的な要素として証明するかという課題を与えられる。この課題は既に述べた通り、神観念の人間化という精神史における必然性と、神観念の無神論的な批判にかんがみてなされねばならない。これまで見てきた通り、パネンベルクによれば「近代の哲学的神学において主導的になったのは、自然からはもはや神に至るいかなる確実な道もなく、それ故に神信仰の真理性にかかわす証明の重荷はすべて人間の理解に、すなわち人間学に負わされてきた」[1]という展開であり、また「近代精神の歴史的状況、すなわち無神論の挑戦を受けた中で、このような戦いを戦い抜くことができるのは任意の領域においてではなく、神の問題にたずさわる思想的な作業が歴史の経過の中でしかるべき理由から到着するに至った領域、すなわち無神論さえもがそこに自らの領域を見いだした人間学の領域」だという認識である。それ故にこの「人間学」は、「人間の本質にとっての宗教的な主題がもっている意味と位置を取り扱うことになる」[2]。パネンベルクによれば人間の経験の有限な内容を越えて一切の有限なものと人間それ自体とを担っている無限な現実へと高揚するという宗教的な主題が本質的かつ決定的に人間存在の一部をなしており、それ故にこの次元を度外視して人間を認識することはできないということを証明しなければならないと言う。すなわち基礎神学としての神学的人間学の課題は、神、あるいは神的なものなしに人間学は可能なのか、あるいは神なしに人間を語りえるのかということを証明する課題を負うことになる。パネンベルクは一般に誤解されているように、[3]ここで「人間学に神の現実性に関する証明を期待している」[4]のではない。彼が人間学に与えた課題は「人間存在の宗教的な次元を明示する」[5]ということに限定されており、人間学が神の現実性についての問いを扱い、神的なものが人間の本質に不可欠であるということを証明するという課題を人間学が負うのだとしても、人間学が神への信仰を生み出すとい

うことを意味したり、それが期待されたりしているのではない。

（1） GF 8
（2） aaO.18
（3） 例えば J.Werbick, Theologie als Wissenschaft? Zu Wolfhart Pannenbergs Buch "Wissenschaftstheorie und Theologie", in: Stimmen der Zeit, 99 (1974), 327-338, H.Fischer, Fundamentaltheologische Prolegomena zur theologischen Anthropologie.Anfragen an W.Pannenbergs Anthropologie, in: ThR 50 (1985), 41-61, M.Herzog, Die Bedeutung der Anthropologie zur Klärung der Gottesfrage bei W.Pannenberg. Magisterarbeit an der Hochschule für Philosophie München, 1987 しかしヘルツォーク氏は一九九三年の未出版に博士論文ではこの見解を訂正している。
（4） aaO.27
（5） aaO.

①神についての問いと人間の世界開放性

以上のように設定された「基礎神学」としての人間学の課題のひとつの展開を、初期パネンベルクは「人間の世界開放性」という概念や、あるいは神学的な表現で言うならば、「人間的な問いと神的な答えとのある種の対応や一致」という考え方を用いてなした。すなわち彼は「人間の現存在が持っている『問い』という特質[1]」の中に人間学の中心課題を見たのである。すなわち人間の問いは答えに依存しているという構造の中に、人間を構成する本質における神的なも

の、あるいは絶対的なものへの依存の構造を見いだそうとしたのであろう。この人間学は後期のパネンベルクにおいてはさらに社会学的な視点や心理学的な視点を含んでさらに大きく展開して行くのであるが[2]、初期においては主としてM・シェーラーやA・ゲーレンの人間学[3]、そして弁証法神学からP・ティリッヒまでの神学的思権の構造の分析を通して、人間存在の「問い」としての性格が持つ神学的なモティーフの解明に集中していると言ってよい[4]。つまり初期パネンベルクは「人間の世界開放性」という概念が人間の本質に対して宗教的な主題が持っている価値を十分に証明し得る概念であると考えたのである。

その際パネンベルクは実は神学の側でもこのような人間理解を共有していたと考えているのである。すなわちパネンベルクによればこのような人間についての命題は実は「中期バルトを除けば、何と弁証法神学さえも持っていた[6]」ものだという。すなわちパネンベルクによれば初期バルトは『ロマ書』の中で「神は罪の世界を否認するにもかかわらず、なおその被造物を見捨ててはいないと書いている」ことを注目し[7]、バルトは「『ロマ書』の中で人間的な問いと神的な答えとのある種の対応、あるいは一致について語っている[8]」というのである。もちろんそこにはバルト特有のあの弁証法的な議論が展開されており「神それ自体が答えであり、この答えが人間の現存在を動かしている問いを基礎づける」。つまり「われわれ自身から出発して問うのではない[9]」という構造が存在する。それにもかかわらずここには、問いと答えという用語で表現されたバルトの構造を見て取ることができる。パネンベルクによればこの構造は『教会教義学』I／1に至っても、問いと答えという用語は放棄されているもののその構造は残っているという。そして同じような考えは相関の方法を提示したP・ティリッヒはもちろんR・ブルトマンやF・ゴーガルテンの中にも見いだせるという。パ

ネンベルクによれば「ブルトマンにおいては確実であるし、バルトにおいても恐らく確実なことであるが、神に関するキリスト教的な言説は人間存在の不確かさ、あるいは問うものとしての特質と関係づけられている」[10]というのである。すなわち問いは常に答えに依存しているという両者の関係である。そのような構造がこれらの神学の中に見い出させるというのである。

しかし既に述べた通り、このような現存在の持つ不確かさ、すなわち人間の問うものとしての特徴の記述は単に神学に固有なものでなく「人間に関する現代の知識の特徴づけとして適している」[11]ものである。パネンベルクによれば「マックス・シェーラー以来の人間学はこの根本現象を人間の世界開放性として特徴づけており、今日では特にA・ポルトマン、A・ゲーレン、そしてM・ラントマンなどによって主張されている」[12]ものだというのである。すなわち「動物が本能によって拘束されているのに対して、人間はそのつどの状況を踏み越えて自己の環境を変革する能力を持っている」[13]という主張である。初期のパネンベルクはこの「人間の世界開放性という現象を、この現象の神学的な重要性に基づいて探求」[14]したというのである。すなわちパネンベルクは、人間的な組織や人間の行為のさまざまな固有性がまさに集約されているようなこのような現象、すなわち人間の世界開放性という現象を、「人間は一切の現存するものや一切の有限なもの一般を越える無限な現実に依存しているということを表現する根拠」[15]と見なしたのである。このような無限や現実を想定してこそ、人間の自己超越はそれが世界開放性において目指しているものの、まさにその現実と全体性とを期待することができると彼は考えたのである。そして彼によればこのように「人間が彼の無限の努力のなかで差し向けられているこの相手を表すために神という言葉があるのだ」[16]と言い、人間学のいう「世界開放性」は、これまで

見てきたような神学的思権構造における「神開放性[17]」とでも呼ぶべきものと同一のものであるという。そこから彼は人間の特質を描き出す概念として今日人間学が選び出している人間の「世界開放性」としての特質は神的なものを最終的には要請しているのであり、さらに積極的にいうならば神的なものなしにこの概念は成り立たないという結論を引き出すのである。

(1) GF.19
(2) cf. W.Pannenberg, Christentum in einer säkularisiertenWelt, 1988
(3) W.Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, 1962, 5-13
(4) GT1.366-372
(5) GF.23f.
(6) GF.19
(7) GT1.366
(8) aaO.
(9) aaO.
(10) aaO.371
(11) aaO.372
(12) aaO. ここでパネンベルクが依存しているのは Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928, 21947 の特に36頁以下、A.Portmann, Zoologie und das neue Bild vom Menschen, 1956の64頁以下、さらに A.Gehlen, Der

Mensch, 1940, ©1958の 38ff. などである。シェーラーからの影響は後の W.Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, 1983 でも明らかである（とりわけ32-39, 60-63, 254-258,301f. 等）。

(13) GF.23

(14) aaO.

(15) aaO.

(16) W.Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, 1962, 8

(17) aaO.9

②人間の自由と神の思想

①で見た通り初期パネンベルクにおいては人間学における「世界開放性」という概念の神学的意味の探求が試みられた。このような仕方で基礎神学としての人間学の課題である、人間学的な探求、すなわち人間学的事柄の宗教的な側面の探求をパネンベルクが試みるとき、彼はより根源的には「主観性の哲学的な自己反省に神学が参与する」ということを考えている。彼が彼の言う神学的人間学の中で試みていることは哲学的神学という視点からすればそのような課題との取り組みということになる。あるいはそれは既に見た通りヘーゲル以後の課題ということになる。

そのような意味でパネンベルクは人間学的課題には哲学的な思惟が要請されているという。それ故に神学は単純に哲学的なものをその思索の中から排除することはできないと彼は考えている。しかしその場合でも神学はこの課題との取り組みに際して、ある特定の近代の主観性哲学の諸構造のひとつに立脚することはできないのだという。そうではなく

て、神学自身がむしろ主観性そのものの究極的な根拠づけという課題に着手しなければならないのであり、「神学者はそれによって現代に至るまでの思惟の歴史全体に直面してこの問題に関する独自の判断を身につけなければならない[1]」と彼は考えているのである。

その際彼が念頭においているのは明らかにカール・バルトに代表されるようないわゆる純粋神学の行き方への批判である。それ故に彼は「神学者はある哲学形態、あるいは他の哲学形態に散漫に結びつくことによってではなく、哲学的な思惟の問題史を独自に習得することによって、神学自体がこの主観性の根拠づけの問題に貢献するようなことが必要なのだ[2]」と言うのである。その際彼は、この主観性の根拠付けという問題において中心的な課題であり、神学と主観性の哲学とが共有してきた問題であり、今日の無神論の神学批判にかんがみて「主観性をはじめてそのものとして構成する人間の自由の可能性への問いがこの課題の中心におかれるべきだ[3]」と考えている。

すなわち自由の問題こそ、精神史的にも、また近代の無神論による神観念の批判という点にかんがみても、この課題において神学が真剣に取り組むべき問題だとパネンベルクは考えているのである。自由の問題こそ無神論と近代の精神史的な文脈からして、人間の問題と神の思想とが結びつく舞台ということになる。すなわち自由は主体の自己構成として可能なのか、あるいは自由とは贈られたものなのか、あるいは自由は解放というそのつどの思いがけない出来事として考察されるべきものなのかという問題がフィヒテ以来今日に至るまでの主観性めぐる哲学的な課題において未解決な問題である。

あるいはこのように言い換えることもできるかもしれない。神へのあらゆる信仰は無神論が言うように、自由の否定

を意味するのか、それとも逆に自由そのものの起源は生の宗教的な主題設定のもとに求められねばならないのかという問題である。この課題との取り組みが人間学の重要な課題ということになるのである。もしここで神的なものこそ自由の起源であるという構造を示すことができるなら、人間の本質的な構成における神的なものの意味を証明することができるとパネンベルクは考えているのである。具体的には既に述べた通り、神信仰は自由の否定を意味するのか、それとも自由の起源は宗教的、あるいは神的なものによって基礎付けられるのかという問題が存在している。主観性についての哲学的な反省という課題は、人間の自由と神の思想との関係をどのように構築するかということになる。

前者の考え、すなわち神への信仰は人間の自由を否定する、すなわち人間の主観性を根拠付けることができない、というのが今日の無神論、とりわけパネンベルクが「自由の無神論」と呼ぶ立場の神学批判である。パネンベルクはこの前者の立場を人間学という舞台において否定しなければならないと考えているのである。それに対して自由は宗教的、あるいは神的な現実にその起源を持っているということをパネンベルクは主張することで、人間は宗教的なものなしに人間ではありえないということを言いたいのである。

その場合パネンベルクは伝統的なキリスト教の神論の中に、あるいはまた今日の神論の中に、人間の自由を排除する神観念が確かに存在することを認めている。その場合たとえばキリスト教的なスコラの古典的な神観念や中世の神の予定と人間の自由との関係のことを彼は考えている。もしこのような神観念に基礎付けられるとしたら、人間は自由の経験によって、神への信仰を喪失することになるし、近代の無神論、とりわけ自由の無神論の批判はどこまでも正しかったということになってしまうと彼は考えている。いずれにしてもこのような神論は修正されねばならないと彼は考えて

いる。

それに対して神学的人間学の課題は、神が人間の自由の根拠として考えることが可能となり、もはや人間の自由の否定としては現れなくなるような仕方で神の現実性の理解を展開できるかどうかという課題と取り組むことになる。その際重要なことは、「神を現存する事物からの類比によって存在者とみなさないということである[4]」とパネンベルクは考えている。そのように考えられた場合、たとえそのような神が存在するのだとしても、それは人間の自由によって凌駕されるものの本質でしかあり得ないものとなってしまうからである。それに対してパネンベルクによればこの課題を充たすことができるのは「自由の根拠は現存するいかなる存在者でもありえず、自由に、その将来を開示する現実性、すなわち到来する神でしか有り得ない[5]」と考える場合のみ可能となるという。すなわち、もし神が将来の力として、つまり到来することのうちにその支配力を持っているような神として考えられるのだとすれば、そこでは将来の現実性と自由の本質と人間のこのような相応関係と共に、自由の根拠として神のことを考えることができるとパネンベルクは見ているのであろう。すなわち自由が将来へと指示されている在り方の中に自由の根源としての神を見いだすということの可能性を彼は考えており、それはまったく可能性のないことではないと考えているのである。その場合神は人間の自由を否定するものではなく、それどころか、人間の自由の起源として、すなわち人間の本質に不可欠なものとして登場することになる。

神学的な人間学はこのような課題を受け止め、人間の現存在の宗教的な次元に関する事柄を顧慮し、それを主題化する課題を担うことになる。しかしそれはどこまでも人間の本質の構成における神的なものの必然性の証明という課題で

あり、神学的な人間学にはこれ以上の課題は期待されてはいない。この具体的な現実性についての議論は、パネンベルクによれば既に人間学での課題を越えている。それは神的なものの現実についての歴史的経験の変化の記録集としての宗教史の神学の課題となる。そしてその聖書的・キリスト教的なひとつの歴史的な具体的存在がキリスト教神学ということになる。[6]

（1） GF 24
（2） aaO.
（3） aaO.25
（4） aaO.26
（5） aaO.
（6） 第二、四章で詳しく論じることにする。

部分的な考察のための断片的な結び

以上初期パネンベルクにおける「神」の問題との取り組みにおける重要な課題である「神の問題を解明するために人間学的な基盤を発掘する」という構造の最初の部分、「神観念の人間化」と「基礎神学としての人間学」に関する議論

を概観、検討してきた。

これまで見てきたようにパネンベルクが基礎神学としての人間学に与えた課題は、自然神学とのアナロギアで考えられるような人間の認識が直接神の認識に至るというようなものではないし、人間学に神の存在証明をまかせているということでもない。この人間学に負わされた課題は人間の本質は神なしにはなり立たないということ、神的なものは人間の規定における不可欠な要素であることを証明することなのである。神の存在や、神的なものの現実性についての議論は既に述べた通り基礎神学としての人間学を踏まえた上で展開される「神の現実性についての検証の法廷」である「諸宗教史の神学」の展開、さらにパネンベルクが神観念をめぐっての議論に不可欠なものと考えている形而上学をめぐっての議論の回復という課題が続いている。この点について次回以後検討することになる。(1)

このパネンベルクの試みはカール・バルトの神学が「神語リタモウ」という仕方で「上から」の出発点を持っているのに対して、人間学という神の現実性の真理性についての議論の法廷を設定することによって、人間の経験と神のリアリティーの接点が考えられている点で、「下から」の出発点を持っていると言ってよい。その点でこの神学は二十世紀後半の新しい展開のひとつの方向であると言ってよい。

しかしここでパネンベルクの神学のこのような展開に対する誤解についてもふれておかねばならないであろう。それはパネンベルクはこの「下から」の道を行く時に、決して人間の問いと神の答えの単純な一致や、人間の経験を神認識へと直結しているとは考えていないということである。そこでパネンベルクはいわば非連続の連続を考えているのであり、その点では「問いは、もしそれ自体に固有な重要さによってではなく、この問いに先だって存在していた答えがそ

れにまさに相対することによって保持される時に、問いとして存在し続ける」と語り、神自身が答えであり、この答えが人間の現実存在を動かしている問いを基礎づけていると考えたバルトの線を彼自身そう考えているように、その構造においては継承している。（その意味では逆にこの「下から」の神学は、どこまで「下から」なのかという点ではさらによく検討してみなければならないのである。）

またパネンベルクはこの神観念の人間学化という言い方で、人間学を神学の基礎論にした道によって、あるいは神認識を人間学的な課題から開始する道を設定したことによって至ることができる神的なものと、聖書の神とを同一視してはいない。人間学は神の現実性についてのひとつの法廷であるが、この法廷は歴史的なもの、あるいは逆に言えば終末論的な法廷であり、神の現実性の問題はさらに諸宗教の歴史といういわば第二法廷を持っていると考えているのである。この点は見落とされがちであり、パネンベルクの人間論を扱った諸論文でも、たとえばA・グレーサー[2]もP・アイヒャー[3]もこの点にはふれていない。またK・コッホの批判もその意味では的外れである。[4]

この神観念をめぐっての人間学という法廷は、一方で神観念の人間学化を受け止める場であり、他方で無神論によって人間の本質構成要素としての神が批判を受けている中で、神的なものの回復をなす場なのである。その意味ではこの人間学によってパネンベルクは、普遍性を構想しており、具体的な歴史的形態としての特定の宗教や神学の立場を意図的に排除しているのである。

さて、最後に今回考察した基礎神学としての人間学の構想という点にしぼってパネンベルクのこの構造の問題点を指摘しておきたいと思う。

既に見てきた通り、パネンベルクによれば神学的な人間学は、神観念の人間学化とそれに対応して神観念の無神論的な否定を人間学的に集積することの故に、今日基礎神学という課題を与えられている。そしてこのような課題をなすためにはこの神学的な人間学は「経験的に方向づけられた人間学のさまざまな学科、すなわち人間生物学や社会学、そして心理学という言った学科を、それぞれの方向とそれぞれの問題構制とともに、包括的に考察することがぜひとも必要となる」[5]とパネンベルクは述べた。この課題のためには「現存在の不確実さについてのいい回しと言ったようなメタファー的な表現様式」[6]ではもはや十分だとは言えないというのである。そこには人間学的な諸学科との対話における反省的な考察が欠けているが故に、しばしば独善的な議論が展開されてしまうのだという。その場合彼は弁証法神学、とりわけバルトとブルトマンのことを考えている。また他方でパネンベルクは「あらゆる人間の生のうちにある無制約的な関心の意義に関するティリッヒの命題のような、学問的な探求を要せずとも手にいれられる人間の自己経験にのみ依存する命題」[7]は、たとえそれが適切なものであったとしても「普遍性という点ではもはや十分ではない」[8]というのである。

確かにパネンベルクが基礎神学としての人間学という構造を提示する時にはそこで彼は普遍性の問題を意識していると言えるであろう。人間学と彼が言う場合には「現代では中心的な努力を傾けるべき主要目標」であり、「人間についての包括的な学問である」[9]人間学のことを考えているのであり、さらにそこでは「神」観念の人間学化の帰結を想定しているのであるから、当然そこには普遍性の問題が存在している。

しかしこの神観念の人間学化の命題、さらにそれに対する無神論の舞台としての人間学というパネンベルクの視点は、果たして神の普遍性という問題にどれだけ答え得るものなのであろうか。それは明らかにキリスト教的＝ヨーロッパの

伝統に規定された議論なのではないだろうか。その人間学はニュートラルな人間論ではなく、まさに彼が指摘している通りキリスト教的な伝統に属したヘルダー以来の伝統に限定された人間論なのではないのか。神の存在証明の問題構制全体が人間学化されたのはキリスト教的なヨーロッパでの問題であって、彼はたとえばこのような伝統を持たないキリスト教の伝道地が存在することをどのように考えているのであろか。神の普遍性は全体性をも意味しているはずだが、この神学的な構想はその意図に反して、普遍性よりは特殊性のうちに構想されたものとなっていないだろうか。

（1）それは本論の第二章と第三章での課題である。

（2）Alfred Gräßer, Verweigerte Partnerschaft? Anthropologische, Konfessionelle und ökumenische Aspekte der Theologie Wolfhart Pannenberg, 1991

（3）P.Eicher, Du sollst dir kein Bildnis machen. Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie heute: Konturen heutiger Theologie, hrsg. v.G. Bitter und G.Müller, München, 1976, 55-72

（4）Kurt Koch, Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive, 1987

（5）GF. 22 cf. GT1. 23ff.

（6）aaO.

（7）aaO.23

（8）aaO.

（9）W.Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, 1962, ⁷1985, 5