

Title	初期パネンベルクにおける「神」の問題(2)
Author(s)	深井, 智朗
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.14, 1998.11 : 362-398
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3432
Rights	

SERVE

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（2）

深井智朗

問題設定

第1章 人間学と神学

（以上前号掲載）

第2章 形而上学と神の思想

（以下本号掲載）

1 初期キリスト教における哲学的神概念の受容をめぐる諸問題

2 「遡及的推論」(Rückschlussverfahren) とその帰結

3 哲学的な神概念と聖書的神概念

4 今日未解決な問題

第3章 宗教史と神

1 宗教史

2 宗教の現実性

- (96) aaO.
- (97) aaO. 285
- (98) aaO.
- (99) aaO. 286
- (100) 確かにヘルマンにおいても啓示が神学の出発点であるが、バルトにはその道徳的な保証という構造は存在していない。
- (101) W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Goettingen, 1997 376
- (102) aaO.
- (103) aaO. 377
- (104) W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland: Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Muenchen 1997 121ff., 168
- (105) W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Goettingen, 1967 376
- (106) aaO.
- (107) aaO. 379
- (108) バネンベルクはこのような考え方を基本的にはハイデルベルク時代の哲学の教師であったレーヴィットに依存しているのではないかと懸われる。
- (109) Karl Loewith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche in: Saemntliche Schriften* 9, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 127
- (110) その点ではヤスパーズが、「力への意志」が徹底的に内在的な形而上学として「存在の暗号」を超越者なしに読み取ることを試みておらず、むしろ「存在の暗号」(Karl Jaspers, *Nietzsche. Einfuehrung in das Verstaendnis seines Philosophierens*, Berlin, 1936)。

3 宗教史の統一性

第4章 三位一体の神

1 三位一体論の起源とロゴス・キリスト論の問題

2 現代神学におけるロゴス・キリスト論の再生？

3 三位における一致

再び、断片的な考察のための断片的な結び

第二章 形而上学と神の思想

初期パネンベルクにおける神の問題を考える際に重要な課題として、第二に「聖書的な神思想」と「哲学的な神概念」との関係という問題を取り上げねばならないであろう。それは形而上学と神思想、あるいは哲学と神学等さまざまな呼び方で提起されてきた問題であるが、彼が一貫して取り組んでいる問題でもある。パネンベルクは「神についての神学的な発言は、その真理妥当性を要求するために形而上学的な思惟との関係を必要としている」⁽¹⁾と考えている。なぜなら「神についての発言は形而上学的な反省によってのみ保証される世界概念に頼らざるを得ない」⁽²⁾からである。もし「神学が形而上学という向こう側の項を持たないなら、神学的神論自体がケリユグマ的な主観主義や非神話化のどちらかに脱落してしまいか、あるいは同時に両者へと脱落してしまふ」⁽³⁾ともいう。しかし彼は單純に神学的な神論と形而上

学的な神概念との一致を語っているわけではない。その点はしばしば誤解されてきた点でもある。われわれは次にこの問題を検討してみたいと思う。

これに関連した議論を彼が早い段階で扱った論文に「哲学的神概念の受容——初期キリスト教神学の教義学的な問題として」(一九五九年)がある。ちなみにこの年、すなわち一九五九年には初期パネンベルクにおけるもうひとつの重要な論文「救済の出来事と歴史」が書かれており、一九五九年は初期パネンベルクの研究にとって重要な年である。それは彼がハイデルベルクでの私講師時代を終えて、ブッパータールの神学校に初めて正式なポストを得た年でもある。

1 初期キリスト教における哲学的神概念の受容をめぐる問題

一九五九年の論文「哲学的神概念の受容」におけるパネンベルクの議論は、まずA・フォン・ハルナックやF・ローフスへの批判から始まる。彼らによれば初期キリスト教の思想家たち、とりわけ弁証家たちは、「キリスト教徒迫害という困窮状況のなかではよくわかることであるがギリシア精神への適合、しかもキリスト教の本質を歪めてしまうような適合を行った⁽⁴⁾」ということになる。すなわち弁証家たちは「宗教的信仰と哲学的な知識ないし見解の両者の異質性を認識してはず、そのために両者を宿命的な仕方で混合させてしまった。この混合はそのようにして宗教的な信仰が哲学の水準に引き下げられるまでに遂行された⁽⁵⁾」と彼らは考えた。パネンベルクはいう。そしてパネンベルク自身はこのような問題設定を批判している。すなわちそれは必ずしも初期キリスト教の哲学的神概念の受容に歴史的に即してはいないのではないかと言うのである。これがパネンベルクの第一の批判である。さらにパネンベルクはこのような見方が出

てくるのは、歴史的研究の成果というよりも、その背後にある特定の神学的な立場によるのではないのか、と言うのである。それが第二の批判である。この第二の点については後の取り上げることにし、まず第一の問題について扱うことにしたい。

パネンベルクはこの問題の取り扱いが初期キリスト教における「複雑な問題状況」をその問題に固有な事態に即して行うべきであるという。それ故にパネンベルクは初期キリスト教の思想的な問題として、当時の思想、具体的には中期プラトニズムとの関係をテキストに即して議論している⁽⁶⁾。そしてその結果パネンベルクは、ハルナックやローフスに対して「弁証家たちによる哲学的諸要素のキリスト教的神概念への受容は、たとえこの企ての遂行に対して諸々の点でどんなに多くの批判が依然としてなされるべきであったとしても、……もつと積極的に判断させられるべき」⁽⁷⁾だという。

それではパネンベルク自身はどのような議論を展開したのであるうか。初期キリスト教神学における哲学的神概念の受容は、事実即していうならば「キリスト教神学は哲学的神思想と結びついたが、ただ同時にそれを打ち破ることを通して、はじめてそれと結びつくことができたということである。キリスト教神学は、一方では真の神についての哲学的問いに固執しなければならず、その問いを真の成就にまでもたらさなければならなかった」⁽⁸⁾のだとパネンベルクはいう。すなわちハルナックやローフスルが言うように、「神思想のヘレニズム化」というのは単にキリスト教神学が哲学的な神概念を受け入れた、あるいはそれによって矮小化されたというような出来事ではないということである⁽⁹⁾。そうではなくて、キリスト教神学は哲学的神思想と結びつくことと同時に「それを打ち破る」ということを目論んでいたとパネンベルクは言うのである⁽¹⁰⁾。すなわち「キリスト教神学が哲学的神概念との接合を遂行し得るのは、ただ神学が哲学的神

思想の根本にまで突き進む改造を試みるという仕方によってだけ⁽¹⁾ だったのだとパネンベルクは言うのである。「神学は哲学的神思想の諸要素にまで肉薄しなければならず、この諸要素を聖書の神信仰の批判的な光のなかで改造しなければならなかったのであり⁽²⁾」、「このような格闘のなかで遂行される接合は、キリスト教的神信仰の中に何ら異質な内容を持ち込むものではなかった⁽³⁾」と彼は考えているのである。この点は良く注意しなければならない点である。すなわち、一般的に流布しているパネンベルク理解では正確に受けとめられていない点である。つまりキリスト教神学が目指したのは、決して単純なギリシア的な神概念の受容ということではなく、それを「打ち破り」、それに「改造」をほどこすことであつたというのである。

それではハルナック等がいうところの「ヘレニズム化」というのはいつ起こつたのであろうか。それは「神学がその哲学的神思想との格闘を受け入れるところでは起こらなかったのであつて、神学が同化し改造する力を喪失することによって、すなわちこの格闘に敗れることによって、それははじめて起こつたのだ」とパネンベルクは考えたのである。それ故に「キリスト教の異教文化化」とか、「理神論的神思想によるキリスト教的な神思想の構築」という批判、あるいは「キリスト教の本来的なもの水増し」という批判は的を得ない議論だとパネンベルクは言うのである。⁽⁴⁾

2 「遡及的推論」(Rückschlusverfahren)とその帰結

それでは哲学的神思想の受容において何が問題であつたのか。それはキリスト教神学の側での、「哲学的神概念の批判的受容の欠如」にあるとパネンベルクは考えているのである。パネンベルクはその典型的な例を「遡及的推論」の採

用の中に見ている。それでは「遡及的推論」とは何であろうか。この方法論をパネンベルクは問題にしているのである。⁽¹⁵⁾
それはパネンベルクによれば「ソクラテス以前の哲学者以来、起源的なものに関する哲学的な問いを規定してきた前提であり」⁽¹⁶⁾、「諸体系が提示したその答えはさまざまであるが」、一般的には「神的なものは世界のなかに現在しているものの究極的な起源として理解されるべきであり、それゆえに真に神的なものは周知の現実のさまざまな所与から遡及的に推論することによって把握され得る」⁽¹⁷⁾という考え方である。ここにパネンベルクによれば哲学的神学の出発点がある。しかしもし通常の出来事の起源であるということが神的なものの特徴的機能であるとする、その関係が転倒してしまうことが容易に起こるのだとパネンベルクはいう。すなわち「真に神的なものは、周知の現実が成立するために必要な起源、かつその現実の解明のために前提されなければならない起源以外の何ものでもあり得ないということになる」⁽¹⁸⁾。それによって「世界経験のさまざまな通常の所与から、神的なものの真の本性へと遡及的に推論する」ということが可能になった⁽¹⁹⁾のである。つまり「周知の事象や事物の成立をもっとも明瞭に、またもっとも包括的に理解させるものが、真に神的なものである」⁽²⁰⁾という考え方になったのである。この点に彼は哲学的神概念の受容の問題点を見ており、この点の故に、神学への哲学的な神概念の受容の問題は未解決のまま、すなわち中断されたまま今日にまで持ち越されていると考えているのである。

もう少し詳しく言うならば、パネンベルクによれば初期キリスト教はギリシャの哲学的伝統から「神の存在証明を受け取るとともに世界からそれが前提しているはずの起源にまで遡って推論する方法を採用したのである」⁽²¹⁾。そして初期キリスト教は「哲学的な遡及的推論法を、哲学と神学の結合にさいしての批判的对象としてではなく、有効な認識可能

性として受け入れてしまったのである。⁽²²⁾ パネンベルクはこの点に初期キリスト教における哲学的な神概念受容の問題点を見ている。それによって、哲学的な神問題のなかに潜んでいたさまざまな先行的判断、すなわち神の本質に関する先行的判断も持ち込まれることになってしまったのである。その結果パネンベルクによれば「哲学的な問題設定を徹底化して推し進めることで聖書的な神思想の狭隘化、その超越的自由と全能性の縮小化がどうしても生じざるを得なかった」⁽²³⁾のであり、今日に至るまで「人々はこの点にはつきりと目をとめなできた」⁽²⁴⁾というのである。

それでは遡及的推論方法によって聖書的な神概念はどのような影響を受けたとパネンベルクは言うのであろうか。パネンベルクはそのもつとも顕著な帰結として神の「不変性」の問題を取り上げている。「不変性」とはパネンベルクによれば、「世界の根拠に関する問いから発生してくる神概念の本質的に属している」⁽²⁵⁾ものである。彼によればこれは「遡及的推論法」によって導き出されたものであるということになる。たとえばユスティノスは神は世界とともに変化するというプラトン主義的な立場に対抗するために「不変性という意味での神の不滅性」⁽²⁶⁾を主張したのであるし、弁証家たちは神の不変性という事で神が永遠であり、開始をもたないということを考えていた。また最終的にはテオフィロスは不変性と不死性とを結びつけることで、この不変性に救済論的な意味を与えている。⁽²⁷⁾

しかしパネンベルクはこのような「不変性という表象」は、「聖書的な神証言において未知なものであるだけではなく、そのままでは聖書の神概念に適合しないものであり、その意味でこの神理解そのものが」⁽²⁸⁾聖書の神思想と相違しているのだという。なぜならこの「不変性」は、「神の自由に関する」聖書の証言と異なるのであるし、このような「哲学的な神思想は、神的行为の恒常性のなかに自由の契機があることを見失い、それによってまた世界の現実の偶然性をも

視野から失ってしまう⁽²⁹⁾」ものだとパネンベルクはいう。それに対して聖書の「神の真実は、まさに偶然的、歴史的な行為における自由な活動として遂行される⁽³⁰⁾」のであり、もしひとが「神の本性的な不変性という概念を主張するならば」、それは「神の歴史的行為についての神学的な理解を妨害せざるを得ない」ことになるといい、このような例の中に遡及的推論法の問題性を見てとっている⁽³¹⁾のである。

3 哲学的神概念と聖書的神概念

パネンベルクによれば、すでに述べたような初期キリスト教における、哲学的神思想を批判的に改造するという課題は「その根底から打ち立てられることはなかった⁽³²⁾」し、また「全面的に遂行されもしなかった⁽³³⁾」ということになる。そこに大きな問題が存在しているのであるし、遡及的推論法と神の自由の対立も、また形而上学的神概念と聖書的神思想との対立もそこに原因を持っている。

しかしこの事態をハルナックがリッチェルの思想を背景に述べたように、異文化が過度の影響を行使したとか、理論的神思想によってキリスト教的な神思想が駆逐されたというような意味でのヘレニズム化と理解することはできないとパネンベルクは考えている。またそれはしばしばそう誤解されているように（またパネンベルクもそう主張しているのだと誤解されているように）哲学的な神概念の受容はユダヤ・キリスト教的な神の普遍的主張からして正当な課題であったということもできないとパネンベルクはいうのである⁽³⁴⁾。

このことは、ヘレニズム的なユダヤ教の例、たとえばブルタルゴスがさまざまな宗教的伝承をさまざまな象徴として

の同一の形而上学的真理に関係づけ、それらを「混合宗教的に」相互に同等視したことや、フィロンがブルタルゴスとは別の仕方、宗教的伝統、すなわちユダヤ教的伝統の排他的な意義を明示しようと努力したが、結局は聖書的な告知をただ形而上学的真理に無比の仕方、適合する最もすぐれた象徴として解釈したにすぎなかった例とは違っているのだとパネンベルクはいう。⁽³⁶⁾パネンベルクによればこのようなユダヤ教のヘレニズム化とは違って対して、初期キリスト教の哲学的神概念の受容においては、聖書的な神概念は、すなわち神の自由という考え方は、哲学的な遡及的推論法によって狭められた意味での神の本性以上のものとして登場したのであり、逆に形而上学を、少なくとも「救済史の原理に従属させた」⁽³⁶⁾のだという。

このような形而上学を救済史に、すなわち神の啓示の歴史に従属させる試みは、程度の差があるにしてもエイレナイオスにおいても、アレキサンドリア学派においてもなされてきたことだとパネンベルクは見ている。しかしその仕事に既に述べた通り完成に至ったのかどうかは、疑問なのであり、パネンベルクもそれは「一般的に言って古代教会の神学においても成功したわけではなかった」⁽³⁷⁾という。それ故にパネンベルクは次のように述べている。「哲学的な神概念をして、歴史的な力を持った神の自由という炎のなかをくぐらせ、それを鑄直すということは、まだこの時代では有意義な端緒が見られるという域を出なかった」⁽³⁸⁾し、「世界原理としての神という思想と、歴史の自由な主としての神という思想は、長い間釣り合いのとれないままに並存し続けた」⁽³⁹⁾。

そしてパネンベルクは明瞭な言い方ではないが、その後のキリスト教の歴史においても、この問題は背後に退いてしまい、未解決のままに放置されているという。もし「哲学的な神概念を批判的に完全に同化する」⁽⁴⁰⁾という初期キリスト

教の課題が遂行されるとしたら、それは「あらゆる個別的なものなかにある世界根拠は、自己の異質性から新しいことを働かせる偶然的な方として、それ故にまた人格的な主として理解される⁽⁴¹⁾」という前提のもとにおいてのみ可能となつたことであろうとパネンベルクは考えている。もしそうであれば不可変性の概念は、そこから神の真実の自由な確固不動性へと深められねばならず、無時間性は、あらゆる時間に対する全能な同時性という意味での時間に対する支配に改造されねばならなかつたはずである。しかしパネンベルクが言うように、間もなくプロティノスが論証したように、「神の異質性は神を理性として理解することをさまざまげるといふ見方に、なんと哲学自身が突き進むことになつた⁽⁴²⁾」のである。それによって哲学は、二世紀のキリスト教的神理解を凌駕してしまった。そして同時に神学も、神を次元を越えた意識存在として表現することに固執することで、この問題においては哲学の背後へと退くことになつてしまつたのだ、とパネンベルクは見ているようである。

このように、哲学的神思想を批判的に改造するという課題はキリスト教においては不徹底に終わったのである。その理由をパネンベルクは「この哲学的な神思想の根底にある問題設定が、このヘレニズム時代の人間にとってはあまりにも自明であり、そのための当時の人々は、そこに含まれていた諸前提を批判的に究明することができなかったといふことに帰因している⁽⁴³⁾」と見た。しかし、この問題は単なる古代教会の問題に終つてしまうことがなかつた。この未解決の問題は、今日の神学的神概念における形而上学的なものとの聖書的なものとの関係という仕方で再び登場することになる。

4 今日なお未解決な問題

それではなぜこれまで背後に退いていたこの問題が近代に入って再び問題となったのであろうか。パネンベルクはこの点については大変アイロニカルな見方をしている。それはこれまでに見てきた通り初期キリスト教神学による哲学的な神概念の改造において、ある重要な部分が改造されぬままに残ったということが、そしてその重要な残余が後のキリスト教的思惟の歴史の中で重荷となったということが大きな原因なのだという。近代における形而上学の危機という出来事もこのことに起因していると彼は考えているのである。これこそ初期キリスト教における哲学的な神概念の受容が現代においてもなお問題とされる理由でもある。

このような事態に直面して、近代のキリスト教神学は二つの態度を取ることが可能であったとパネンベルクは考えている。そのひとつがリッチェルとその学派が取った立場である。すなわち、アルブレヒト・リッチェルは「自然科学的な実証主義に直面することで哲学も神学の撤退行動に出なくてはならなくなった時代にあつて、宗教的経験の固有領域を守るために、倫理的な問題意識と手を結ぶことで、実証主義の批判にさらされた形而上学的な要素を脱ぎ捨てた」⁴⁴が、これまで見てきたような問題の背後には、このような神学的な立場が存在しているとパネンベルクは見ているのである。そしてこのようなリッチェル流の「宗教と形而上学とを対立させる行き方」⁴⁵は何もハルナックやローフスだけではなく、E・ブルンナーやW・エラート、そしてK・バルトにおける「自然神学」否定にまで及んでおり、そこに見られる態度は「リッチェルの戦闘姿勢の継続と徹底化」であるともいうのであり、この問題はまさに近代以後の神学史の評価と関

連する問題である。⁽⁴⁶⁾ パネンベルクはそれらに対して、キリスト教的な神思想から形而上学的な要素を取り除くという試みは「短絡的なこと」だという。なぜなら、それによって「神学はすべての人間に対する神の普遍的な要求をやむなく断念することになる」⁽⁴⁷⁾からである。

もうひとつの道は、「哲学的な神概念の批判的な受容という課題を肯定する」道である。古代教会において可能であったことよりも、さらに徹底してその批判的側面に向けて問いつめ、そしてもっと根本的に最後までこの課題と取り組むという道である。それは古代教会の神学的作業との連続性を意識した課題であり、パネンベルクはこの後者の立場に立っているのである。

それ故にパネンベルクの立場は神の問題をめぐって、リッチェルとその学派の線のように、単に形而上学を拒否してしまうのではなくて、「あの融合されずに残った部分をどう仕上げるかということが神学に対して課題として残されているのだ」⁽⁴⁸⁾と考えている。それが現代のキリスト教神学が神論における未解決な問題として、古代教会から引きついている課題でもある。それがパネンベルクが形而上学がなお神学において重要な課題となると主張することの理由でもある。パネンベルクによれば「今日神学は、伝統的な自らの神論を批判的に吟味することで、形而上学の遺産をも共に管理する責任を与えられている」⁽⁴⁹⁾のである。その意味で形而上学は、今日一方でヴィルヘルム・ディルタイ、そしてマルティン・ハイデガーによって批判され、他方でA・リッチェルやK・バルトによって批判され、ある特定の時代においてのみ意味を持っていたものとか、神学とは一線を画するものとして排除されるべきものではなく、それはキリスト教神論の主要な舞台であるとパネンベルクは考えているのである。このような意味で形而上学の問題はパネンベルクの中

論における、「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おいて重要な意味をもっているのである。

- (1) W. Pannenberg, *Gottesgedanken und menschliche Freiheit*, 1978 Göttingen, 48
- (2) aaO.
- (3) aaO. 49
- (4) W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Grundfrage systematischer Theologie*, 1979, Göttingen, (カト GT 1 へ替へ) 296
- (5) aaO.
- (6) aaO. 297
- (7) この点については既に未公開の教授資格論文 *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis*, Heidelberg 1955——*mashinenschriftliche Habilitationsschrift* の中で展開されている。
- (8) GT 1 312
- (9) aaO.
- (10) aaO. 313
- (11) aaO. 312
- (12) aaO.
- (13) 果たしてバネンベルクがこの時点で展開しているハルナックやローフス理解や批判が当たっているかどうかは疑問で

あり、またヘレニズム化についてハルナックがそのように考えていたかも疑問である。ハルナックのいう「ヘレニズム化」については別の機会に論じたいと思うが、それはこの論文の範囲を越えるものなので、ここでは問わないことにしたい。

- (14) GT 1 299
- (15) aao. 300
- (16) aao. 301
- (17) aao.
- (18) aao. 326
- (19) aao. 300
- (20) aao. 327
- (21) aao. 301
- (22) aao. 326
- (23) aao.
- (24) aao. 301
- (25) aao. 327
- (26) aao.
- (27) aao.
- (28) aao.
- (29) aao. 328
- (30) aao.

(31) 神の自由という聖書的な視点をパネンベルクは一貫して主張し続けていると言つてよいであらう。この視点から彼は啓示や歴史における偶然性の問題、また法則性や自然科学の問題をも論じている。それ故にこの「遡及的推論」という方法への批判は、単に古代教会における議論の枠を越えて、神論における根本問題と関係した批判と言える。

(32) aao. 338

(33) aao. 343

(34) aao.

(35) aao.

(36) aao. 344

(37) aao. 343

(38) aao.

(39) aao. 344

(40) aao.

(41) aao.

(42) aao.

(43) aao. その意味でもこの問題は単に古代教会の問題ということとはできないのであり、パネンベルクは現代神学との、とりわけ神論の関係で、この問題を論じていると言つてよいであらう。

(44) aao. 297

(45) aao.

(46) aao. 298

(47) aao. 297

(48) aaO. 344

(49) aaO.

第三章 宗教史と神

既に述べた通り、パネンベルクの構想によれば、人間学が神の問題についてのいわば第一法廷のような位置を与えられている。人間学は神を必要とするというのがパネンベルクの考えであるのだが、しかしその場合の「神」はキリスト教の神ではない。そこではいわば一般的な意味で「神的なもの」について語ったに過ぎない。パネンベルクは神の問題は基礎神学としての人間学の上に、もうひとついわば「第二法廷」としての「宗教史」という舞台を持っており、神の問題はそこで具体的な歴史的宗教との関係で取り扱われることになる。そしてキリスト教神学としての神論は、いわばこれらの第一、第二法廷を経過し、さらに既に述べた形而上学との不断の交渉を経た上で構築されるとパネンベルクは考えているのである。

パネンベルクは初期の学問方法論と彼の体系についての構想について述べた『学問論と神学』（一九七三年）の中で次のように述べている。「一般的な人間学の基盤の上で、さらに 宗教の神学が、宗教の概念（宗教哲学）を、具体的な宗教史の進展に止揚するために、展開される。宗教の神学は、宗教の『神学』として、宗教史の中に神の現実性の出現の歴史と同じように、人間の現実性をも包括する。そしてこの宗教の神学は、伝統的な神論の問題群と同じように、そ

ここでキリスト論も教会論も、そして倫理学も取り扱うのである⁽¹⁾。つまり宗教史の神学は、彼の学問体系の中では、人間論と、神学的神論（に限らず神学プロパーの問題群）との橋渡しの役割を担っているのである。その意味で彼は宗教史の神学に、「基礎学科」(Grunddisziplin)という名を与えている⁽²⁾。

初期パネンベルクはエルンスト・トレルチ、そしてパウル・ティリッヒとの対話のもとに、彼独自の「宗教史の神学」を構築し、それを今日における神の問題の第二法廷として設置したのであった⁽³⁾。

1 宗教史

パネンベルクの神学において「基礎学科」という位置を与えられた「宗教の神学」においては、宗教心理学や宗教社会学、そして宗教現象学ではなく、宗教史的な視点は重要な意味を持っている。既にパネンベルクはトレルチやティリッヒとの対話のうちにこの構想を展開したと述べたが、この点で宗教現象学的なアプローチに基づく類型論を展開したティリッヒには否定的である⁽⁴⁾。確かにパネンベルクは宗教現象学が「宗教史の神学について」という論文のもとになった講演を行った一九六二年の時点では宗教学方法論の中で優位な立場になったことを認めている⁽⁵⁾。しかし彼は宗教現象学という方法が、人間の宗教的な態度だけではなく、神の現実性についての現象をも記述しようとする宗教の神学の方法論として適当かどうか懐疑的であった。なぜならまず第一に、宗教現象学は諸宗教の中に存在している共通な現象を重視するための個々の宗教現象の歴史性をもつ相違性を軽視することになってしまおうという。それ故に宗教現象学に基づく議論は、「一般化」や「抽象化」を避けることができないという⁽⁶⁾。また第二に、宗教現象学的方法は、人間が歴史

的な存在であり、それ故に人間が歴史のプロセスにおいて変化する可能性をもった存在であることを理解していないとパネンベルクはいう。すなわち宗教現象学においては、宗教経験と宗教行為の構造が基本的には常に変化しない、同一のものであると見ていることが問題であるという。それ故に、宗教現象学においては個々の存在の歴史的な相違は宗教経験の構造の中で本質的には意味をもたないものとなってしまうのであり、「現象学は、宗教経験にとって予備的な意味を持つ人間学にとっては意味深い貢献をしてきた」としても、そこには宗教の神学の方法論としての限界が存在しているというのである。

パネンベルク自身は、この限界を越える方法論として、ただ宗教間の並行現象だけではなく、むしろ個々の宗教の特殊性と反復可能性を本質的なことと見なす「宗教史的な視点」を選択する。というのはこの方法の方が、個別的である諸宗教の比較を全体的に行うことができる^①と彼は考えるからである。

2 宗教の現実性

パネンベルクによれば全宗教史は、人間がそこで宗教的な経験である、神的な現実と出会う領域である。この宗教の現実性をめぐって、パネンベルクは今度はトレルチを批判する。それはトレルチの「宗教的アプリアリ」という構想が、果たして宗教の現実性を適切に表現し得ているかという批判である。すなわちパネンベルクはこの概念が意図していることは神的な現実というよりは宗教経験を人間の能力に還元してしまうことになっていないかというのである^②。確かに彼は既に彼の人間学において宗教的なアプリアリという表現を慎重に避けたのであり、この批判は宗教の神学についての

議論で始まったことではないのである⁽⁹⁾。

パネンベルクは「宗教的アプリアリ」に対して、既に彼独自の人間学において展開していた「人間の神開放性」という考え方を対置させる。人間の環境のみならず、あらゆる有限な現実を越えて行こうとする本質を、彼はマックス・シェラーの「人間の世界開放性」に依存しつつ、「神開放性」として特徴付けた⁽¹⁰⁾。なぜなら「人間はただ自分の周囲の一定の諸条件に依存しているだけではなく、それを越えて人間が充実をつかもうとすること、人間から遠ざかって行く何かに差し向けられていることは、現世的な経験のかたにある相手を前提としている⁽¹¹⁾」のであり、「人間はつねに自分が無限になにものかに差し向けられているということにおいて、すでにそれに対応して無限の彼方にある相手を前提としている⁽¹²⁾」からである。そして「人間がその無限の努力のなかで差し向けられている相手を意味するために神という表現がある⁽¹³⁾」とパネンベルクは考えたのである。パネンベルクによればそのような意味で人間はこの自己を越えた秘義へと「向けられていく」という性格(Angewiesenheit)を持っているのである。

宗教史とは、そのような本性を人間が持っているが故に、人間がそこで神的な現実を「交流」(Umgang)したり、「出会い」(Widerfahrnis)を経験したりする場⁽¹⁴⁾ということになる。この経験についての表現はそれぞれの宗教によってさまざまに異なるものである。たとえばキリスト教であるならば、それは啓示の問題として記述され、神の行為との関係で論じられるであろうが、パネンベルクはここではそれをまだ一般化している。しかしパネンベルクがこの「神的な出来事が歴史的な事件である⁽¹⁵⁾」という場合には、それを明らかにキリスト教的な線で考えている。いずれにしても宗教史とはそのような神的な現実との「交流」の場であり、「出会い」の経験が起こる場であるが、ここでの神経験の記述

は、基礎神学としての人間学での場合と異なっている⁽¹⁶⁾。パネンベルクは人間学においては、人間の普遍的な性格として人間の神開放性を提示しようとしたが、宗教史といういわば第二法廷における論証、すなわち宗教経験の論証は、そうではない。ここでの議論は、その経験の「明証性」(Selbstevidenz)に依存しているということになっている⁽¹⁷⁾。

しかしそれはパネンベルクによれば次の二つの視点から、神の現実性を曖昧にしてしまうということにはつながらないと考えている。まず第一に、パネンベルクが宗教現象学的方法の採用を避け、宗教史的な視点を採用したことと関係している。それによって神的な現実との交流や出会いは、単に超歴史的であったり、心理的な経験であるということではできないということになる。また第二にそれと関連して、神的な現実の全体性は、この交流や出会いによって、その全てと直面するというものではなく、人間はその歴史的な部分と出会い、それを理解するということであるとパネンベルクは考えている。しかし人間は神的なものの部分を経験しているというのであれば、それは神というものの本質と矛盾することになるのではないかという問いが提起されるはずである。しかし、パネンベルクによればこの経験は、終末において「あらゆるものが明らかになる」ことの「先取り」(antizipation)、あるいは歴史的な先取りの経験として認識されるということになる。宗教史とはそのような場だとパネンベルクは考えている。そこでは神についての古い認識が、新しい認識によって越えて行かれるということがあるという。また現時点におけるこの先取りされた認識の質が問われるのが宗教史ということになる⁽¹⁸⁾。

3 宗教史の統一性

そのような場として宗教史が設定された場合、当然既に述べた神的な現実との「交流」や「出会い」の経験の表現や認識において、それが「最も妥当性」を持つのかという問題や、その「基準」の問題が生じてくることになる。これこそ宗教史の神学をいわば神の問題の第二法的と本論が呼ぶことの所以である。またパネンベルクによればそれが宗教の歴史的な現実である。

パネンベルクは、過去における「交流」や「出会い」の経験を統合し、さらにまたその歴史的な変化をも統合できる力を持った宗教がこの法廷においては意味を持つことになるという。それが彼が *Assimilationskraft- & Integrationskraft* という表現で言い表したものであり、⁽¹⁹⁾パネンベルクはここにキリスト教の宗教史に対する貢献を見いだしている。すなわち、このような宗教的な経験の歴史における同一化して行く力と統合する力とは、まさに宗教史においてはキリスト教の神概念が持っていたものであるという。

パネンベルクによればそのことはキリスト教の神概念が、後方に向かってはイスラエルの神を持っており（そこにおいてはまさに宗教史的なシンクレティックな神が問題になる）、前方に向かっては既に見た通りギリシア的な神概念の受容がその神概念の必然性から出てきたことから証明されるという。パネンベルクはそれを歴史における「具体的な相互作用」(*der konkrete Wechselbeziehungen*) と呼ぶ。⁽²⁰⁾そしてキリスト教のもうひとつの貢献は、この「相互作用」は、歴史における宗教経験の「統一」を最終的には考えているということだという。宗教史はそれを終末に、すなわち

わち将来において待望している。キリスト教がこの「相互作用」の経験において最も妥当性を持っているということの第二の理由がそこにある。すなわちキリスト教こそ、この終末への開放されている宗教だからだとパネンベルクはいう。それがパネンベルクはキリスト教の宗教史への貢献であるという。⁽²¹⁾この開かれた性格の故に、パネンベルクによれば、「宗教学へのキリスト教神学の独自の貢献は、キリスト教的な立場からの教条主義的な解釈ではなく、偏見のない開かれた態度で諸宗教の歴史の中に神的な現実と、そればかりではなく、それに対する意義についても論じる余地を作り出すことにある」⁽²²⁾という。それが神の問題についての第二法的としての「宗教の神学」の課題ということになるとパネンベルクは考えているのである。

- (1) W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1987, 425 (以下 WT と略す)
- (2) WT 303ff.
- (3) パネンベルクは *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: GT 1 252ff. の注 27 の論文が、その一九六二年の講演に由来するものであることを述べた後、そのことだが Paul Tillich, *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*, in: *The Future of Religions*, Chicago 1966, 80-94 を読んで、そのことについて改定されたこと記している。
- (4) GT 1 253
- (5) aao.
- (6) aao. 254

- (7) aaO. この点については WT. 361ff. をも参照のこと。ただしこの視点がハネムルクの思索において一貫したものであつたかどうかは疑問である。
- (8) aaO. 279
- (9) W. Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, 11, 1985
- (10) aaO. 280
- (11) aaO.
- (12) aaO. 282
- (13) aaO. 280
- (14) aaO. 284
- (15) aaO.
- (16) aaO. 283
- (17) aaO. 284
- (18) aaO. 272. ハネムルクの「宗教の神学」における「先取り構造」についてはしばしば見落とされている点である。
- (19) aaO. 273
- (20) aaO. 274
- (21) aaO.
- (22) aaO. 294

第四章 三位一体の神

さて以上のように初期パネンベルクにおける「神」の問題を、その主要な問題を論じる仕方でも考察してきた。そして同時にパネンベルクの神学の性格とその思惟構造についても考察してきた。パネンベルクはいわばこの二つ法廷を経たのち、すなわち「人間学」と「宗教の神学」という二つの法廷を経た後に、ようやくキリスト教的な神の問題へと駒を進めることになる。

パネンベルクは次のように述べている。「神の一性 (Einheit) と神の異質性 (Andersartigkeit) ということは、哲学的な問題設定の中ではまだ本當に思惟されたとは言い難い。この問題は、御父と御子の一体性ならびに、御父と御靈の一体性としてはじめて本當に思惟されることになるのであり、したがって三位一体の神の啓示が哲学的な問いに対してはじめて真の成就をもたらすのである。このことを指し示すことがキリスト教的な神論に与えられた課題である⁽¹⁾」。すなわち、これまで見てきたいわば基礎神学や基礎学科での神の問題をめぐっての議論は不必要なものではなく、むしろ重要な課題を担っているわけであるが、この議論を経た後、さらにキリスト教的な神論が担っている課題があるとパネンベルクは一九五九年の論文で述べており、それが「三位一体の神として啓示された神の現実⁽²⁾」を指し示すという課題であるという。それが古代教会における神論をめぐっての未解決な問題へのキリスト教自身にとっての課題にもなり、また宗敎史一般へのキリスト敎の貢献でもあるパネンベルクは考えているのである。

1 三位一体論の起源とロゴス・キリスト論の問題

初期パネンベルクが三位一体論に興味を持っていなかったなどというのではないし、また後期パネンベルクが突然三位一体論を神学を展開したなどということもできない。⁽³⁾パネンベルクはその初期から、キリスト教的な神論として三位一体の神を提示してきたのである。

パネンベルクは三一の起源に関して次のように述べている。すなわち「イエスは御自身の神性を成立たらしめている神との啓示的な一致にありながら同時に父としての神からなおも区別される。ここに三位一体論の発端がある⁽⁴⁾」。すなわち父なる神と子なるイエスとの区別と一致とが三位一体論の起源であるという。そしてパネンベルクはこの議論における古典的ロゴス・キリスト論が果たした役割をまず検討することから彼の三一論についての議論を開始している。

パネンベルクによれば「いわゆるロゴス・キリスト論の功績は、父と子の区別を確認したところにある⁽⁵⁾」。その点でこのロゴス・キリスト論は、その起源を二世紀の弁証家にまでさかのぼり、様態論に対して、具体的な問題のみならず、内的な正しさをもって自説を貫徹したとパネンベルクはいう。そしてそれをもって、ロゴス・キリスト論は「子を父から区別されたものとして示し、しかも子とともにある神が唯一の神として考えられることをも証明しようとした⁽⁶⁾」という点でロゴス・キリスト論は、三一論における区別のみならず、一致の議論の出発点のひとつであるともパネンベルクは考えているのである⁽⁷⁾。

しかしパネンベルクは「ロゴス理論の利点と難点」について次のように述べている。「ロゴス理論の第一の利点はそ

れがイエスと神との一致を理解させることにあつたし、同時に、神との区別をも理解させたという点にとくに見いだせるであろう⁽⁸⁾。すなわちロゴス理論がいわゆるモナルキアニズム、すなわち神に対する子の関係を、さまざまな方法で不適當に規定した見解への批判として登場し、ロゴスは数において一であつても、父とは異なる本質であり、父から区別されたイエスの神性が、唯一神論を放棄することなしに表現されたという点で、評価されるというのである⁽⁹⁾。また「弁証家の主張したロゴス理論の第二の利点は、イエスにおいて現在する神性である」と評される⁽¹⁰⁾。すなわちロゴス理論は、先在して、古代後期の人々に理解させるようにした⁽¹⁰⁾という点にあるとパネンベルクはいう。すなわちロゴス理論は、先在の神の子の新約聖書において証言された創造を媒介する役割を、別の伝統世界の言語を用いて説明することに成功したのだとパネンベルクは言う⁽¹¹⁾。またイエスにおける神の啓示の宇宙的意義は、世界の存在を根拠づけるロゴスが、イエスにおいて充満して現れる時におのずから明らかになるということが当時の世界に説得的であつたといふのである⁽¹²⁾。

これらの利点に対して、パネンベルクはそれ以上にこの理論には弱点が存在しているといふ。難点の第一の点は、ロゴス論の「プラトンの宇宙論の方法をもってしては、ロゴスと神との一致は、キリスト教の救いの関心と啓示概念とが要求するような厳密さをもって考えることができない⁽¹³⁾」といふことであるとパネンベルクはいう。すなわちロゴス論が用いたこのプラトンの思考それ自体が持っている従属主義的な傾向にパネンベルクは問題を感じているのである⁽¹⁴⁾。また第二の弱点は、「神の歴史的な啓示であるナザレのイエスと子の神性との関係が、危険な仕方であるといふのであつた」といふことである。最もラディカルな例として、パネンベルクは「そのロゴス論全体をイエス・キリストについて全く語ることをなすに発展させることが可能であると考へたタティアノス⁽¹⁵⁾」のことを考へている。第三の弱点は「ロゴス理

論が哲学的な神概念の強力な影響のもとにあって、現存する世界の不変で単一な起源の表象が、ロゴス論によってキリスト教神学の中心に据えられることになった⁽¹⁶⁾」ということである。つまりロゴス・キリスト論の思考構造は、「哲学的な問題設定から借用されたもの⁽¹⁷⁾」であるとパネンベルクは言うのである。それ故に「イエスの歴史において完全に啓示された聖書の神の異質性は、ロゴス・キリスト論において決定的な解決を見ることがなく、むしろロゴス・キリスト論はこの問題を曖昧にしてしまった⁽¹⁸⁾」とパネンベルクはいうのである。

このような問題点の故にパネンベルクはロゴス論が三一論的神論を基礎つけるのには不適切であると考えている。パネンベルクは確かにこの問題について何らかの方法で、神的なものについての真の形態を問う哲学的な問いかけと関わらねば、このようにヘレニズム世界において長く信頼を獲得することはなかったに違いないという。キリスト教の使信と聖書的な神の真理性とは、まさに神への哲学的な問いかけを利用することによって、ユダヤ人以外の古代後期の人々にその真価を実証されてきたのであったと彼は言う。しかしパネンベルクは「唯一の神は、哲学がそれについて考えるのにまさって、イエスの人格と歴史においてまさに啓示された⁽¹⁹⁾」という。「唯一の神は、当時の哲学的な神概念が考えたように、現存する秩序の不変的な究極的原因としてではなく、世界の偶然的な出来事の自由な起源として啓示した⁽²⁰⁾」のであり、また「世界の偶発的な出来事との関連も同様に偶発的であって、永遠の不動の秩序ではなく、出来事から出来事へと深化する歴史を構成しているのだ⁽²¹⁾」とパネンベルクは言うのである。その意味でロゴス理論は、聖書において証しされている父と子との関係を示す理論としては不適切であると言っているのである。

2 現代神学におけるロゴス・キリスト論の再生？

しかしパネンベルクがロゴス・キリスト論をどのように否定的に見ることに背景には、「第一次大戦後に形成された神学的な傾向が、大体において古代教会のキリスト論、とりわけロゴス論の更新に多方面から努力した⁽²²⁾」ということと関係している。パネンベルクは「そのようして更新されたロゴス・キリスト論が古代教会で發揮していたような力を、現代神学においても發揮し、現代のわれわれにイエスの神性を言い表すことを可能にさせるかどうか疑問である⁽²³⁾」⁽²³⁾と思ふし、また「古代のロゴス概念を今日において再生することはほとんど不可能であるし、意味のない試みである⁽²⁴⁾」⁽²⁴⁾といふ。

パネンベルクがここで「第一次大戦後の形成された神学的傾向のキリスト論⁽²⁵⁾」と呼んでいるのは、具体的には弁証法神学、あるいは「神の『言葉』の神学⁽²⁶⁾」のことである。しかしパネンベルクは既に述べたようにこの新しい仕方では登場したコトバ（ロゴス）の神学が、古代教会のロゴス・キリスト論と容易に結びつくものではないことも指摘する。またその有効性について疑問を呈している。確かにロゴス理論は古代教会においては有効なものであったが、現代においてはその有効性を失っていると彼は考えている。なぜなら「古代教会の神学にロゴス概念を導入する基盤となった全てが今日では失われてしまっており、超越的な神と世界とを媒介するロゴスの形式が、今日の科学的な世界理解にはもはや属していないから⁽²⁷⁾」である。それ故に「もしE・ブルンナーやK・バルトが彼らの考える言葉の人格的概念によって、直ちに古代教会のロゴス・キリスト論の業績、とりわけイエスの神性を父なる神から区別することを彼ら自身の神学に

受け継げると考え得たにしても、その言葉（ロゴス）の概念は、ただちに古代教会のロゴス概念の担ったものと同じ意味を持つことは有り得ない⁽²⁸⁾」とパネンベルクは言うのである。

パネンベルクは、それに対して、今日における三一論、正確にはキリスト論は、「このロゴス概念に代わって、キリスト論をその出発点として、啓示思想が取り上げられねばならない⁽²⁹⁾」という。そして「このことは、啓示的出来事を指示する比喩的表現として言葉の概念がここで用いられる限り、言葉のキリスト論が追求されるところでは広く妥当する⁽³⁰⁾」という。すなわちイエスが神の本質と一致しながらも区別があるということ、つまり神ご自身の本質内で父と子との間の区別があること、すなわち三一論の出発は、神の啓示としてのイエスの認識によってはじめて基礎付けられるのだと彼はいうのである。パネンベルクによればそこに一般的な神思想に対するキリスト教的神概念の特徴があるのであり、また哲学的な神概念を打ち破って、キリスト教の神学が提示しなければならなかった神思想があると見ているのである。

3 三位における一致

それではキリスト教的な神論の課題とは何であろうか。それはパネンベルクによれば当然三一論の展開ということになる。パネンベルクはキリスト教的な三一神論を展開する場合、そこでは区別ばかりではなく、啓示の出来事における父・子・聖霊の三位の「区別における一致」についても論じている。パネンベルクは、父・子・聖霊の「一致」の問題の解決方法として、「最も重要な三つの方法」をあげている。それは、「東方教会の発出論、西方教会の関係説、そし

て神の一致における三位格の自己止揚説⁽³¹⁾、すなわちヘーゲルの試みである。パネンベルクはこの三番目の立場は西方教会の三一論のバリエーションとして理解している。

パネンベルクによれば、東方の三一論はロゴス・キリスト論に見られるように、「起源、源泉の一致」として、西方の三一論は、「関係の一致」として理解されるようになった⁽³²⁾という。しかしいずれの場合にも、「三位格の一致」について十分に論じられていないのだとパネンベルクはいう⁽³³⁾。東方においては、父に対する、子と霊との従属が強調されることになる。なぜならその特徴は起源の一致とあるからである⁽³⁴⁾。また西方においては、その三一論の主張が、いずれの場合も、他の位格なしに、他の位格は存在しないということになり、それは関係においてそのみ存在することになる。それによって個々の位格性が曖昧になってしまうというのがパネンベルクの見方である⁽³⁵⁾。この三性における一致、また三位の区別における一致、神の一性と三性との関係の明瞭化、それがキリスト教的な神論の課題となる。それを展開するのが「神学的な神論」ということである。それは、すなわち「父と子が一体であり、かつ異なるということ」は、それ故に哲学的な問題設定においてではなく、父と子との一体性、および父と霊との一体性によって初めて明らかにされる⁽³⁶⁾とパネンベルクはいう。それは哲学的な神概念を越える神概念であり⁽³⁷⁾、世界の中から遡及的に推論される神概念ではない、神の自由に基づく神論ということになる。

(1) GT 1 345

(2) aaO.

(3) パネンベルク自身はその神学を徹底的に三一論的展開するということをわれわれの言葉で言えばその後期の神学の展開において行ったと述べているが、それは、決してそれまで彼の議論、とりわけ神論が三一論的な視点を持っていなかったということではもちろんないし、彼ははじめから三一神論ということを強調していた。それ故に後期のパネンベルクの神学的展開を、前期と区別して、その違いを三一論に見るということの妥当性はない。むしろ後期の思索は前期の思索の徹底化と言ってよいであろう。三一論的展開をもって前期とにパネンベルクの仕事を区別する立場はたとえば近藤勝彦のパネンベルク理解に出ている。

- (4) W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloher 1982, 113 (以下 GC と略す)
- (5) aaO.
- (6) aaO. 114
- (7) J. Gozdzko, Krzysztof Gozdz, Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg, Regensburg, 1988 と詳し。
- (8) GC 164
- (9) aaO.
- (10) aaO.
- (11) aaO. 165
- (12) aaO.
- (13) aaO.
- (14) aaO. とりわけ注の 119 を参照のこと。
- (15) aaO.
- (16) aaO.

- (17) aaO.
- (18) aaO.
- (19) aaO. 166
- (20) aaO.
- (21) aaO. この点については GT 1316ff. をも参照のこと。パネンベルクのこの視点と問題意識は後期になっても代わって
いない。また後期パネンベルクの特徴と言える自然科学との対話においても実はこの視点が基本に存在している。
- (22) aaO. 166
- (23) aaO. 167
- (24) aaO. 166
- (25) aaO.
- (26) aaO. 167
- (27) aaO. 168
- (28) aaO. 果たして E・ブルンナーがそのように考えていたかはここでは問わないことにしよう。パネンベルクも周知して
いることであるはずだが、バルトやブルンナーが「神の言葉」と言った場合には、そこで言う言葉は世界原理というよ
うな意味でのロゴスではなく、語りかけの意味であり、イエスはその人格において、神の言葉そのものである。そ
の意味でバルトやブルンナーが結びついた線は、ロゴス・キリスト論であったというよりは、その議論の別の展開であ
るイグナティオスのロゴス論のようなロゴス概念を結びつけているはずである。
- (29) aaO. 167
- (30) aaO.
- (31) aaO. 181

- (32) aaO.
- (33) aaO. 182
- (34) aaO.
- (35) aaO. 183 この点は後期の『組織神学』の第一巻では訂正されている。
- (36) aaO.
- (37) aaO. 184

再び、断片的な考察のための断片的な結び

ここでは初期バネンベルクの神論についての研究の後半として、彼の神論において重要な問題である、哲学的な神概念の受容の問題と宗教の神学の問題を取り扱った。前回と合わせて、これで初期バネンベルクの構想がおおよそ明らかになったと思われる。もっとも初期バネンベルクは神の問題との取り組みにおいて鋭い議論を展開したもの、組織神学の一章としての神論を書いたわけではなく、その意味では議論は本質的であるが、本論にまで致らないし、後期バネンベルクが『組織神学』の第一において、三一神論を展開したのとは異なっている。⁽¹⁾しかし初期バネンベルクの神学が神の問題をめぐって展開されたことは明らかである。

最後に前回同様、この部分についてのいわば断片的な考察についての断片的、部分的な結びとして、いくつかの問題点を指摘しておくことにしよう。

パネンベルクの神学が弁証的 (apologetisch) な神学であることは、彼が哲学的な神概念の受容の問題を論じていること、また人間学から神学へという線を肯定していることから明らかである。しかし彼の神学が「弁証論的」であるという場合に、それはどれほどの妥当性を持っていると言えるであろうか。パネンベルクは確かに「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し、キリスト者の日常生活をも規定している」という状況から出発している。このような出発点の故に、彼の神論もいわば無神論的な状況をふまえた議論が展開されていると言つてよいであろう。⁽³⁾ そこにはカール・バルトのように神について語り始めることはできないという意識がある。そこで神の問題はさまざまな今日の思想や問題群という、いわばいくつかの法廷を経て、ようやくキリスト教的な神の問題へと至る。そのような意味で彼の神論も弁証的であるというのであるが、問題はその弁証論的であるということの質の問題ということになる。

その問題は、今回の議論で言えば「宗教の神学」という構想に典型的に現れ出ている。彼の言う「基礎学科としての宗教の神学」についてであるが、彼は宗教の神学に「基礎学科」(Grunddisziplin) という位置を与えている。この基礎学科としての宗教の神学は、その前提としての基礎神学としての人間学を持っている。パネンベルクはこの人間学において、いわば人間の神的なものへの開放性を、M・シェーラーなどの議論を採用することによって基礎付けようとした。そこではキリスト教的な神論を展開したと言うよりは、いわばニュートラルな一般的な意味での「神的なもの」について論じたに過ぎない。この議論を受けて、宗教の神学が展開される。宗教の神学は、この神的な現実性が具体的に展開される諸宗教の舞台である。ここで神の問題はいわば第二法廷を持つことになる。パネンベルクはここでは諸宗教

の交流があり、またそれによっていかなる神的な現実が最も妥当性を持つものであるかということが、終末論的な光のもので決定されることになると考えている。そこでキリスト教の意義もまたキリスト教的な神論の妥当性も明らかにすると考えた。

しかしこのような形で設定された「宗教の神学」は果たして本当に「基礎学科」たり得ているのか。というのはここでパネンベルクによって採用された方法論的な視点は、「宗教史」であり、また神的な現実とは、はじめから「現実全体を規定する力としての神」として論じられている。ということは、この宗教の神学は、ニュートラルな法廷、諸宗教の交流と出会いの場、そこで相互作用が働く場というよりも、既に歴史的な意識をもった宗教としてのキリスト教やまた将来に向かって開かれている宗教としてのキリスト教、そして聖書的な神概念であるとパネンベルクのいう「あらゆる現実を規定する力としての神」という概念が暗黙のうちに前提されているのではないだろうか。その意味ではこの人間学から、宗教の神学を経て、キリスト教的な神へという道は、どれだけ彼がはじめに意図した普遍的なものから、個別的なものへという構想を保持しているか疑問である。またそれは彼の意図とは別に、キリスト教的なものを暗に保持しているが故に、上からの神学とどれほど異なっているか疑問である。はじめから前提されたものを、隠しておいてそれを捜しあてたというような議論のように思えるのである。⁴ その意味でどれだけ弁証論的であるか疑問である。

それはキリスト教的ヨーロッパにおいて、あるいはそれが世俗化した世界においては意味のある議論であるかもしれない。無神論的な状況がそこに存在していたとしても、そこを掘れば神学的な構造が現れ出ることがあるし、またこれまでも見てきた通り、無神論的な状況それ自体がヨーロッパの場合、キリスト教的な構造を持っているのである。

しかしこの弁証論の有効範囲はそこまでである。たとえば日本で「神なしに生きることが自明」であるという場合には、キリスト教的な神についての認識がまったくなかった時代がこの日本という場には存在し、またそのような現実があるということの意味しているからである。そうであるとするならば、彼のいう人間学は特殊ヨーロッパ世界の人間学であり、諸宗教の神学は、諸宗教の現実と噛み合うものであるよりは、キリスト教神学の「ための」諸宗教の神学ということに、彼の意図に反してなってしまうてはいないだろうか。それが既に述べた意味での弁証論の質の問題ということになる。

弁証論と言ってもそれは要するに、キリスト教世界外への弁証というよりもキリスト教内部への弁証や説得ということになってしまっている。最も歴史的に見てキリスト教弁証論がキリスト教の外部に向かって有効性を発揮したということはほとんどあり得なかった。それは教父の時代から一貫している事実であり、要するに弁証論もいわばドグマティックとは別な視点から、キリスト教内部の思想の構築に貢献してきたのである。そうであるならば、それは神学の内部の議論、神学をどこから開始するかということの問題なのだと言ってよいかもしれない。すなわち神論をどのように開始するか、実は問題なのであり、確かにバネンベルクはその際、普遍的な神的なものから特殊キリスト教的な神概念へと向かおうとしたが、それが弁証論的であるというのは、キリスト教世界の中から見てそう思えるだけであって、キリスト教が存在しなかったことがある世界においては、その議論は弁証論的というよりも、まったくキリスト教的な議論に見えるのである。

- (1) W.Pannenberg, Systematische Theologie, Band 1, Tübingen 1988
- (2) ST 1 361
- (3) aaO. 362
- (4) その意味でバネンベルクの議論は超自然主義的な神学とどこが違っているのかという批判をW・ゲンディシエンが展開している。H. W.Gensichen, Tendenzen der Religionswissenschaft, in: Theologie als Wissenschaft
in der Gesellschaft, hrsg. von H. Siemers. R. Reuter 1970)