

書評: ヴォルフハルト・パネンベルク著、佐々木勝彦訳『組織神学 第一巻』教文館、2019年  
西村一輝

## はじめに

本稿では、2019年10月に新たに発行されたヴォルフハルト・パネンベルク(Wolfhart Pannenberg, 1928-2014)の主要著作のうちの一つである『組織神学』(*Systematische Theologie*, 1988/1991/1993)の第一巻の翻訳書についての紹介とその翻訳に関する若干の検討を行うことを目的とする。具体的には、第一に、全体的な著作の中での『組織神学』の位置づけ及び日本におけるパネンベルクの著作の翻訳状況に関して言及し、第二に、テキストの中のいくつかのセンテンスの翻訳について吟味し、必要であれば修正案を提示する。

### ① 本書の基本的な紹介

#### (a) 著作の全体における『組織神学』の位置づけ

パネンベルクの活動時期に対応させて見るならば、それがいくらか大まかな区分であろうと、『組織神学』はたいてい後期の著作として位置づけられる。たとえば、彼の活動時期を学生時代と教員時代に分け、さらに後者を所属していた大学という観点に基づいて区別するならば、おおよそ次のような区分が想定される。

◇初期(1947-1956): 学生時代。Berlin, Göttingen, Heidelberg 大学在籍。Basel 大学留学。

◇前期 I (1958-1961): Wuppertal 大学教授時代。Pannenberg-Kreis 形成。

◇前期 II (1961-1967): Mainz 大学教授時代。

◇中期(1967-1985): München 大学教授時代①

◇後期(1986-1994): München 大学教授時代②

◇晩期(1995-2009): 退官以降。

パネンベルクが、博士論文である『ドゥンス・スコトゥスの予定説』(1954)<sup>1</sup>と教授資格論文(Habilitation)である『類比と啓示』(1955)を著した時期を初期に、そしてヴッパタール大学とマインツ大学で組織神学の教授として活動していた約9年間ほどの時期<sup>2</sup>を前期とすることは、おそらくそれほど外れな判断ではないであろう。

ただ、彼がミュンヘン大学で組織神学の教授として勤めていた期間は26年間に及び、それゆえこれらを一つの時期として括るのは少し幅がありすぎるように思われるため、ここ

では『神学的観点における人間学』(*Anthropologie in theologischer Perspektive*, 1983)という著作を基点として中期と後期に分けてみたい。なぜこの著作がそのような基準たりうるかという問いに対しては、およそ次のように答えられる。つまり、彼が前期Ⅰで組織神学的研究として人間学とキリスト論に取り組み始め、前期Ⅱでその範囲をキリスト教神学の全体と倫理学へと拡大していくという流れの中で、彼にとって最も困難だった主題、すなわち神論を取り扱うための土台としての哲学の体系的考察・評価と自然科学及び社会科学との対話における体系的考察・評価が一定の水準にまで達したのが、彼自身の確信に従えば、1980年代の初期だったからである<sup>3</sup>。それゆえ、彼のそうした予備作業が一つの結果となって表れたものとして『神学的観点における人間学』という著作が意義づけられるのであり、彼はそれを基盤として5年後に『組織神学 第一巻』の中で神論というテーマに取り組むのである。

このように見るのが可能であるならば、『組織神学』が後期の著作として位置づけられるという判断は、問題なく認められるように思われる<sup>4</sup>。もちろん、このような区分の仕方以外にも別の観点から位置づけを行うことも可能であろうが<sup>5</sup>、その際にも当該の著作を後期以外に分類する作業は、論者の確認するところでは見当たらない。

#### (b) パネンベルクの著作の翻訳状況からの本書の位置づけ

パネンベルクの全体の著作の中で、すでに日本語に翻訳されているものを原テキストの成立年順に、先ほどの時期区分に照らし合わせて列挙すると、次のようになる。括弧内は原テキストの成立年である。

◇初期(1947-1956): 邦訳なし

◇前期Ⅰ(1958-1961):

『歴史としての啓示』大木英夫、近藤勝彦、朴憲郁、西谷幸介訳、聖学院大学出版会、1994年。(1961)

◇前期Ⅱ(1961-1967):

『人間とは何か』熊沢義宜、近藤勝彦訳、白水社、1975年。(1962)

『キリスト論要綱』麻生信吾、池永倫明訳、新教出版社、1983年。(1964)

『組織神学の根本問題』近藤勝彦、芳賀力訳、日本基督教団出版局、1984年。(1967)

◇中期(1967-1985):

『神学と神の国』近藤勝彦訳、日本基督教団出版局、1972年。(1971)

『学問論と神学』濱崎雅孝、清水正、小柳敦史、佐藤貴史訳、教文館、2014年。(1973)

『神の思想と人間の自由』座小田豊、諸岡道比古訳、法政大学出版局、1991年。(1974)

- 『信仰と現実』佐々木勝彦訳、日本基督教団出版局、1990年。(1975)
- 『倫理学と教会論』前半：『キリスト教社会倫理』大木英夫、近藤勝彦訳、聖学院大学出版会、1992年。
- 後半：『現代に生きる教会の使命』大木英夫、近藤勝彦訳、聖学院大学出版会、2009年。(1977)
- 『人間学-神学的考察』佐々木勝彦訳、教文館、2008年。(1983)

◇後期(1986-1994)：

- 『現代キリスト教の霊性』西谷幸介訳、教文館、1987年。(1986)
- 『形而上学と神の思想』座小田豊、諸岡道比古訳、法政大学出版局、1990年。(1988)
- 『組織神学 第一巻』佐々木勝彦訳、新教出版社、2019年。(1988)
- 『自然と神』標宣男、深井智朗、教文館、1999年。(1993)

◇晩期(1995-2009)：

- 『なぜ人間に倫理が必要か』佐々木勝彦、濱崎雅孝訳、教文館、2003年。(1996)

続いて、現在まだ日本語へと翻訳されていない著作を挙げると、以下のようになる。括弧内は先ほどと同様、出版年とは異なるテキストの成立年を意味する。

◇初期(1947-1956)：

- ・ *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 4. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954.
- ・ *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007. (1955)<sup>6</sup>

◇前期 I (1958-1961)：すべて翻訳済。

◇前期 II (1961-1967)：すべて翻訳済。

◇中期(1967-1985)：

- ・ *Reformation zwischen gestern und morgen*, Aspekte moderner Theologie 7, Mohn, Gütersloh, 1969.
- ・ *Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*, Mohn, Gütersloh, 1972.

- *Gegenwart Gottes. Predigten*, Claudius Verlag, München, 1973.
- *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1443. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.
- *Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologieggeschichte*, Sitzungsberichte / Bayerische Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-Historische Klasse 1979,8. Verl. der Bayerischen Akad. der Wiss., München, 1979.
- *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, UTB 1979. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1997. (1979)
- *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Band 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.

◇後期(1986-1994):

- *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Herder, Freiburg, 1988.
- *Das Glaubensbekenntnis. Ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1292. 5. Aufl. Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh, 1990.
- *Systematische Theologie*, Band 2. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
- *Verbindliches Zeugnis I: Kanon - Schrift - Tradition*, (Hrsg.) mit Theodor Schneider(=Dialog der Kirchen. Band 7) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992.

◇晩期(1995-2009):

- *Verbindliches Zeugnis II, Schriftauslegung - Lehramt - Rezeption*, (Hrsg.) mit Theodor Schneider, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.
- *Verbindliches Zeugnis III, Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, (Hrsg.) mit Theodor Schneider, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998.
- *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, (Hrsg.) mit Bernd Jochen Hilberath, Pustet, Regensburg, 1999.
- *Beiträge zur systematischen Theologie*, Band 1: *Philosophie, Religion, Offenbarung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999.
- *Beiträge zur systematischen Theologie*, Band 2: *Natur und Mensch - und die Zukunft der Schöpfung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2000.
- *Beiträge zur systematischen Theologie*, Band 3: *Kirche und Ökumene* Vandenhoeck

& Ruprecht, Göttingen, 2000.

- *Hintergründe des Streites um die Rechtfertigungslehre in der evangelischen Theologie. Vorgetragen in der Sitzung vom 14. Januar 2000, Sitzungsberichte / Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 2000, 3. Verl. der Bayerischen Akad. der Wiss., München, 2000.*
- *Freude des Glaubens. Predigten*, Claudius, München, 2001.
- *Beiträge zur Ethik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004.

このように見ると、論者が想定するところでの前期パネンベルクの著作群は、細かな雑誌論文や論評などを除けば<sup>7</sup>、全ての翻訳が出揃っていることがまず分かる。中期に関して言えば、『人間の規定-人間存在・選び・歴史』(1978)や『近代神学史における人間の規定としての神的似像性』(1979)といった、後の『人間学-神学的考察』(=『神学的観点における人間学』, 1983)が形成されていくための一定の思想的契機となる著作や、1970年代以降、特に盛んに議論されるようになっていった「神学史」(Theologieggeschichte)という概念に焦点を当てた『ドイツにおける近代福音主義神学の問題史』(1979)といった優れた著作の翻訳は未だなされていないものの、大局的な視点から見ると、『組織神学』を構築するための不可欠な主題を取り扱っている『学問論と神学』(1973)や『倫理学と教会論』(1977)、そして『神学的観点における人間学』(1983)といった重要な著作がすでに翻訳済みであるため、中期パネンベルクの思想の核心には比較的接近しやすいように思われる。

それに対して、ほとんど翻訳が存在していないのは、ここで言うところの初期と、彼の大学退官以降の、晩期と呼ぶところの時期の著作である。初期に関しては、先ほども言及した『ドゥンス・スコトゥスの予定説』(1954)と『類比と啓示』(1955)の二つの論文が存在しているが<sup>8</sup>、どちらも邦訳はない。また、晩期の著作の中では『なぜ人間に倫理が必要か』という邦題で1996年の *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*(『倫理学の基礎-哲学的・神学的観点から』)が翻訳される以外には、論者が知る限りでまだ本格的な作業が進んでいないのが現状である。特に、*Beiträge zur systematischen Theologie I-III*(『組織神学論集 I-III』, 1999/2000/2000)や *Beiträge zur Ethik*(『倫理学論集』, 2004)といった著作は中期から後期、そして晩期にかけて書かれたいくつもの論文が収められており、それぞれの時期における思想研究にとって意義がある。またこの時期には、前期の終わりから中期にかけてのハーバード大学やクレアumont大学での教員経験、一年おきのアメリカ講演旅行の経験を通して意識されるようになったエキュメニズムへの関心<sup>9</sup>がより成熟した思想と結びつき、たとえば *Zur Zukunft der Ökumene. Die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"*(『エキュメニズムの未来に向けて-義認の教理に関する共同宣言』, 1999)といった著作にその成果が表れている。パネンベルクにおけるこうした領域に関する研究は、ドイツで現在も関心が寄せられているが、日本ではそれほど目立っていない。それゆえ、それに関連した著作の日本語訳は将来、そうした研究の発展に大きな役割を果たすことになるだろう。

そのような時期と比較すると、後期の著作で翻訳されたものはそれほど少なくない。『自

然と神』は、これは正確に言えばテッド・ピーターズ(Ted Peters, 1941-)によって編集された *Toward a Theology of Nature Essays on Science and Faith*(1993)という著作の翻訳なのであるが、ここには1970年代前半から80年代後半の間<sup>10</sup>に執筆されたパネンベルクの「自然の神学」<sup>11</sup>に関する論文が集められている。それゆえ、これを通して我々は自然科学との対話という文脈上での彼の思想的エッセンスを窺い知ることができる。他にも『現代キリスト教の霊性』(1986)や『形而上学と神の思想』(1988)といった主要な著作の翻訳が挙げられるが、なんとといっても今回その第一巻が翻訳された『組織神学』は、彼の後期の最も成熟した神学体系が展開されているという意味において、非常に重要な位置を占めている。続く第二巻も現在その翻訳作業が進められているとのことであり<sup>12</sup>、パネンベルクの主要な著作を日本語で読むという点に関しては、その将来の見通しがかなり明るいように思われる。

## ② 『組織神学 第一巻』の訳語の検討

### (a) 『組織神学 第一巻』の章立ておよび内容に関して

『組織神学 第一巻』の中のいくつかの訳文に関する検討に入る前に、新規の読者を想定して、また訳文の検討が行われる当該箇所の位置づけが明確となることを考慮して、さしあたってここでは著作の章立ての一覧を紹介しておく。

序

#### 第1章 組織神学の主題としてのキリスト教の教理の真理

1. 神学
2. 教義の真理
3. 組織神学としての教義学
4. 教義学のいわゆる「プロレゴメナ」の発展と問題
5. 組織神学のテーマとしてのキリスト教の教理の真理

#### 第2章 神思想とその真理についての問い

1. 「神」という語
2. 自然的神認識と「自然神学」
3. 自然神学の神証明と哲学的批判
4. 自然神学の神学的批判
5. 神に関する人間の「自然的」知識

#### 第3章 諸宗教の経験における神と神々の現実

1. 宗教の概念と神学におけるその機能
  - (a) 宗教と神認識
  - (b) 宗教の概念、宗教の多元性、そしてキリスト教の「絶対性」

2. 宗教の人間学的本質と神学的本質
3. 宗教の真理に関する問いと宗教史
4. 宗教的關係

#### 第4章 神の啓示

1. 啓示概念の神学的機能
2. 聖書の啓示表象の多層性
3. 神学史における啓示概念の機能
4. 歴史としての啓示と神の言葉としての啓示

#### 第5章 三一論的神

1. イエスの神と三位一体論の始まり
2. 教義学の構成における三位一体論の位置と三一論的諸言明の基礎づけの問題
3. 神的諸位格の区別と一体性
  - (a) 出発点としてのイエス・キリストにおける神の啓示と三位一体論の伝統的術語
  - (b) 三一論的諸關係の具体的形態としての、父、子、靈の相互的自己区別
  - (c) 三つの位格、しかしただひとりの神
4. 神の歴史としての世界と神的本質の一体性

#### 第6章 神的本質の一体性とその諸属性

1. 神の卓越性と、神に関する発言の理性的弁明の課題
2. 神の本質と現存在の区別
3. 神の本質と諸属性、そして行為の概念によるそれらの結合
4. 神の靈性、知、そして意志
5. 神的行為の概念と、神の諸属性に関する教理の構造
6. 神の無限性—その聖性、永遠性、全能性、遍在性
  - (a) 《神の無限性と聖性》
  - (b) 《神の永遠》
  - (c) 神の遍在と全能
7. 神の愛
  - (a) 愛と三一性
  - (b) 神の愛の諸属性
  - (c) 神の一体性

訳者あとがきに代えて パネンベルク「小自叙伝」が語りかけるもの

1. はじめに
2. 「小自叙伝」
3. 「小自叙伝」が語りかけるもの

第7章に続く「小自叙伝」には、パネンベルク自身の生まれから後期の時期にかけての活動の軌跡が描かれている。この小自叙伝は訳者である佐々木によって付け加えられたものであり<sup>13</sup>、『組織神学』の底本には掲載されていない。だが、ここには彼が自らの組織神学的体系を形成するに到った重要な思想的契機についての彼自身の言及が含まれており、資料としては非常に興味深いものであるため、今回それが本書に追加されたことは実に示唆に富んだものであるように思われる。

さて、ここで本来であれば各章ごとの具体的な議論の展開や方法論およびその実質内容に言及することが通例であろうが、本稿はあくまでも「翻訳書としての『組織神学 第一巻』」の書評を目的としているため、そうした具体的な内容に関する概括と評価は行わないことにしたい。また他にも、パネンベルクの『組織神学』に関する包括的な分析は、すでにかくつかの著作の中でなされているという理由から、同様のことが言われる。たとえば、日本語で読むことのできる解説書として、『キリスト教神学の主要著作—オリゲネスからモルトマンまで』<sup>14</sup>があり、その中の「ヴォルフハルト・パネンベルク『組織神学 I-III』」という項でレベッカ・A・クライン (Rebekka A. Klein, 1980-) が、『組織神学』における方法論的前提やその体系を構成している方法論的原理、そして各巻において中心となる主題に言及することで、その全体像を浮かび上がらせている。他にも、日本の研究者の手によるものでは、小原克博の博士論文『ヴォルフハルト・パネンベルクの神論に関する一考察』(1996)が挙げられる。この論文においても、『組織神学』の第一巻から第三巻にかけての内容に関する詳細な分析がなされている。それと同様の分析は同著者の『神のドラマトウルギー 自然・宗教・歴史・身体を舞台として』<sup>15</sup>という著作のとりわけ第一部において行われている。

また、さらに専門的な研究書ということになれば、やはり G・ヴェンツ (Gunther Wenz, 1949-) の *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie* (2003)<sup>16</sup>が挙げられるべきであろう。これに関してはまだ邦訳は存在していないため、参照には一定の語学力が必要となるが、前期および中期パネンベルクと『組織神学』との思想的連関を明確に論じるという点でも非常に優れた著作であり、パネンベルクの神学研究をする上では必読の研究書と言える。この他に、『組織神学』、特に『組織神学 第一巻』についての評価を行っているものとしては、本書に関する芦名定道による書評が比較的最近に公になった<sup>17</sup>。分量としては少ないが、各巻各章において取り扱われる主題を列挙しつつ、それらがキリスト教教理全体の体系的統一性および真理性の叙述という目的へと向けられていることを、正鵠を射た仕方で論じている。それゆえ、上記の著作または書評を参照するのであれば、『組織神学 第一巻』の大筋の内容の理解が得られると思われるので、本書の内容についての説明はそれらに委ねることにしたい。

## (b) 翻訳に関する検討

では、実際に訳文に関する検討へと入っていききたい。ただその際、当該の諸々のセンテンスが検討の対象となる時、それが対象となりうる判断されるための基準に関しては、当然のことながらいくつかの差異が存在する。ここでは、それらの基準を、(1)、「その訳によって、意味上の変化はそれほど見られないが、文法上の取り違えがあるように思われるも



の」、(2). 「その訳によって、内容に変化が生じているように思われるもの」の二つに大別したい。ただ、検討の対象となる範囲は著書全体の分量の都合上、部分的なものに留まる。訳書を通読する中で、論者がドイツ語原文の参照の必要性を特に感じ始めた章からをその範囲としたい。

意味の変化なし/ 文法上の取り違え

※ 「□」に続く太字の文章は訳者(佐々木勝彦氏)によるものである。

### ◆ 第3章 諸宗教の経験における神と神々の現実

#### ◇ 1. 宗教の概念と神学におけるその機能

- 「その際、宗教の統一性ないし「諸宗教の」多元性についての問いは、宗教的諸秩序の多元性を考慮してのみ、提起されている(II/2, 188, 1)。トマスが、《宗教》という語により、教会とその特別な諸々の実践の内部におけるキリスト教的な生き方のことを主に考えているということを、これ以上明白に示すものはないであろう。」(140頁。1段落)

近代への移行と共に、宗教(概念)に対する神認識の優位という関係、すなわち宗教に先行する神の啓示と認識という関係が逆転し、神認識が宗教のひとつの機能になっていったという問題意識の下、その実際の経過を記述するなかで、ここではトマスにおける宗教概念の理解について言及している。それによると、トマスの場合、宗教(religio)という表現は、神へと帰されるべき「礼拝」(Verehrung)を表すために用いられながらも、特に神への献身ということにおける完全性/完徳(Vollkommenheit)を表すために用いられたと言う。そして、このことは当然、身体的な振舞いにおいても表現されるがゆえに、彼はそこから宗教(religio)の意味を「神の祭儀」(cultus Dei)として古代の宗教概念に遡って考えたのである。その際、身体的な振舞いの表現としての「祭儀」ということで主題となるのは、その表現を担っている共同体ないし教団という存在であり、キリスト教においてそれは「教会」ということになる。

このような意味での宗教の概念が考えられ、それと共に宗教の統一性や諸宗教の多元性について問われるというとき、トマスにおいてそれは上で取り上げたセンテンスが示すような仕方で提起されている。その際、宗教の統一性ないし諸宗教の多元性についての問いが「宗教的諸秩序の多元性を考慮してのみ、提起されている」とあるが、ここでの「諸秩序」は原文では„Orden“<sup>18</sup>となっており、これは「秩序」(Ordnung)ではなく、「教団」や「修道会」という意味で解されるはずである。すでに説明された神の祭儀の外的な表現主体としての共同体ということからも、ここでは「諸教団」あたりが適当ではないかと思われる。

また、そのような仕方での問いの提起に際して、トマスは宗教(religio)という語によって「教会とその特別な諸々の実践の内部におけるキリスト教的な生き方のことを主に考えているということ」が明らかであるということのパネンベルクは指摘しているが、この「教会とその特別な諸々の実践の内部における」(innerhalb der Kirche und ihre besonderen Ausprägungen)という句の„Ausprägungen“は「実践」というよりも、「特徴づけ」「形づけ」といった意味で捉えられてよいはずである。つまり、そこでは他の諸宗教における諸教団とは区別される、教会に対する特別な特徴づけが意図されていると考えられる。したがって、全体の訳は以下のようなになる。「その際、宗教の統一性ないし「諸宗教の」多元性についての問いは、宗教的諸教団の多元性を考慮することによってのみ提起される(Ⅱ/2, 188, 1)。トマスが、《宗教》という語でもって、とりわけ教会とその特別な諸々の特徴づけの内でのキリスト教的な生き方のことを考えているということ、これ以上明白に示すものはないであろう。」

◇ 2. 宗教の人間学的本質と神学的本質

- 「そしてその結果、頻繁に登場してきたのが、宗教の概念の純粋に人間学的規定である。」[155頁。2段落]

ここでは、近代において、実定的歴史的諸宗教における具体的で多種多様な宗教的現象を、宗教の普遍概念、すなわち宗教の共通の本質からの現れと捉える試みがなされるようになった結果、宗教の概念が神思想による拘束から解放されていったという歴史的文脈についての言及がなされている。その際、そうした結びつきの変化の土台として、一神教的・多神教的宗教における神表象の多元性の他に、神表象をもたない宗教が加わったことで登場したのが、例えば、人間の生の一つの次元としての「宗教の概念の純粋に人間学的規定」(eine rein anthropologische Bestimmung des Religionsbegriff)<sup>19</sup>である。

ここで、副詞としての„rein“が「純粋に」と訳されているが、その後に「人間学的規定」と続くのは幾分か不自然なように見える。また、“rein”が副詞的に訳される際には、多くの場合「純粋に」というよりも「まったく」や「ほとんど」といった意味を持つ。それゆえ、これらのことを考慮するならば、ここは「宗教概念のまったく人間学的な規定」と訳された方が文章として解しやすいのではないだろうか。さらに、この箇所次の段落の冒頭においても、„Solche rein anthropologischen Bestimmungen des Begriffs der Religion sind…“が「宗教の概念のこのように純粋に人間学的諸規定は…」と訳されているのであるが、同様の理由から「宗教の概念のそうしたまったく人間学的な諸規定は…」とされる方がより理解しやすいと思われる。

- 「その際この思想は、最終的に人類自身の理念が、種々の文化におけるその様々な現実化にもかかわらず、宗教の統一性の思想の基盤となることができるまで、依然としてなおまず自然宗教のひとりの神に結びついていた」 [168 頁。1 段落]

近代へと時代が移行し、宗教の問題の統一性あるいは宗教の統一性は、神表象といったものをそれほど考慮することなく、「人類の統一性」(die Einheit der Menschheit)という思想へと基礎づけられるようになったという歴史的な文脈の中で、パネンベルクはなおもそのような思想には神の統一性との関連が存していたことを指摘している。この人類の統一性という思想、すなわちあらゆる人間は原理的に平等であるという思想は元来、あらゆる文化世界を貫いた普遍的な思想ではなく、それは各文化世界の中で、具体的な宗教的関係を前提として形成されていた。言い換えれば、そうした平等性は各文化世界の中での具体的な神に基礎づけられた、特に一神教的理解に基づいて規定されていた特殊な思想だったのである。

この思想は近代において、特に近代文化の世俗化のプロセスの中で、自然的平等といった無神論的理解と結びつくことによって、宗教的な諸前提からすでに独立してしまっただけに見える。このときパネンベルクが指摘するのは、「この思想」、すなわち人類の統一性の思想が「依然としてなおまず自然宗教のひとりの神に結びついていた」ということである。つまりこの思想は、シュライアマハーやオットーらによって洞察された、実定的諸宗教から抽象される「無限なもの」や「聖なるもの」、そして「宇宙」といった語で描述される神理解と結びついていたのである。そして、このことは「最終的に人類自身の理念が、種々の文化におけるその様々な現実化にもかかわらず、宗教の統一性の思想の基盤となることができるまで」引き継がれていたのである。

このセンテンスは、原文に忠実に翻訳されているため特に問題にする必要はないかもしれないが、文全体としては少しその意味が理解しづらくなっているように見えるため若干の修正を施したい。この文章は、「人類」という理念が、本来的には各々の文化世界において宗教的に一たとえば神の能動的な行為による民の「選び」などに象徴される一規定された人間の同一性の思想を表現していたこと、またそれゆえ種々の文化世界で多様な表象をとって現実化されていたのであるが、次第にその宗教的諸前提が希薄になったことで、文化越境的な「人類」の普遍的理念が登場し、宗教の統一性の思想を基礎づける土台となり、近代においては宗教学的方法的基盤として形成されていったことを説明している。

したがって、これらのことを考慮するならば、次のように翻訳されてもよいはずである。「その際この思想は、最終的に人類というそれ自身の理念が、種々の文化において様々に現実のものとなっていたにもかかわらず、宗教の統一性の思想の基盤となることができるまで、依然としてなおまず自然宗教のひとりの神に結びついていた」。ここでは、„ihre unterschiedliche Realisierung“をその前の前置詞 unbeschadet の訳との接続の関係上、動詞的に訳す。時制が現在形でないのは、主文の時制との関係からである。このように訳されるならば、元来宗教的に規定されていた「人類」と

いう理念から、その宗教的含意が薄れ、近代宗教学の基盤となっていく以前には、人類の統一性という思想もまた同様に宗教的諸前提を有していたこと、すなわち実定的宗教の抽象態であるところの自然宗教における神と結びついていたことが比較的容易に理解できるようになると思われる。

◇ 3. 宗教の真理に関する問いと宗教史

- 「人間の人間性に属する宗教的資質という仮定と共に、通常、宗教的意識とその諸々の表明のための、たとえ個々にではないとしても、真理が要求される。」 [172 頁。1 段落]

この箇所は、後述(2)の◆第3章◇3.の一項目目で対象としたセンテンスに続くものである。文脈の説明は省略する。ここで問題となるのは、「通常」(im allgemeinen)と「たとえ個々にではないとしても」(wenn auch nicht im besonderen)という訳語の関係である。その際、注目すべきは„im allgemeinen “と„im besonderen “の対応関係であるが、訳文においてそれは意味的に切り離して訳されている。両者はたいていの場合、「一般に」「特に」とそれぞれ訳され、前者に関しては訳文においてもそのような意味でとらえられているのであるが、ここでは内容的観点から「普遍的に」「個別的に」という意味を含ませてよいものと判断される。というのも、ここで主題となっているのは、前段において指摘された人間にとって構成的である宗教、すなわち「宗教的資質」という事態を通じた「宗教的意識とその諸々の表明」(das religiöse Bewusstsein und seine Äusserungen)にとっての、ある真理の要求だからである。このことが言われるとき、それは「通常」、「真理が要求される」ことを意味しているのではない。そうではなく、宗教的意識とその諸々の表明に対して「普遍的に」、言い換えれば「共通して」ひとつの真理が要求されているのである。

このように見れば、次行における「ただしこの真理は宗教それ自体の真理ではない。[…]そうではなく、さしあたってただ、宗教は人間の現実にとって構成的であるという意味における真理である」というセンテンスとの接続も明瞭となる。つまり、「宗教的意識とその諸々の表明」に対して要求される真理とは、まさにこの宗教が人間にとって構成的であるという意味での真理なのである。その真理は、両者にとって「個別的にではなくとも、共通して」要求されるのである。こうした理解から、したがって、「人間の人間性に属する宗教的資質という仮定によって、宗教的意識とその諸々の表明に対して、たとえ個別的にではなくとも、共通して真理が要求される。」という訳が可能になるのではないだろうか。

- 「諸宗教が、神々の現存在と働きに関する自らの諸々の主張と共に掲げる諸々の要求の吟味は、したがってまず第一に諸々の学問的研究と評価においてなされるのではなく、宗教的生それ自体のプロセスのなかで生ずるのである」 (176 頁。2 段落)

この箇所訳に関しては、純粹に語の脱落が存在するだけで、かつそれは訳の結果にほとんど影響をもたらしていないというその限りで、さしあたって列挙するだけに留めておく。内容の補足説明に関しても省略したい。

「したがってまず第一に諸々の学問的研究と評価においてなされるのではなく」という箇所は、原文では„erfolgt primär also nicht in Gestalt wissenschaftlicher Untersuchungen und Bewertungen“という部分に対応するのであるが、訳文では„Gestalt“「形」「形態」という語が抜けている。実際、この語は不足していても意味にほとんど変化は生じないが、このことを考慮するならば「諸々の学問的研究と評価の形態において」と補って訳されてよいであろう。

- 「神の崇拜者の世界経験におけるその確証ないし非確証を決定するのは、世界経験それ自体の領域における諸変革ではなく、それらを解釈するその神に特有な可能性であるように思われる。」(180頁。1段落)

諸々の文化的世界における、自然的・政治的・経済的といった種々の秩序の基礎づけをなすところの神々の諸々の神性や諸形姿(Gottesgestaltungen)に視点が向けられるなかで、ここでは政治的・社会的な諸々の諸変革と宗教的諸変革の関係についての言及がなされる。その際、宗教的な諸変革がたいてい政治的・経済的な変革の単なる随伴現象であるか、あるいは帰結的現象として解釈されてきたことに対して、パネンベルクはむしろ宗教的な動機づけから、すなわち当該の文化世界において信じられている神々の諸々の神性の特性が、そうした諸々の社会的変革の動機の起源となっている事態を、古代バビロニア帝国の終焉以後のマルドゥク崇拜やファラオ・エクナトンの戦いという歴史的な具体例を参照しながら指摘している。

こうした諸々の諸変革と宗教的諸変革が生じている領域を、パネンベルクは「世界経験」(Welterfahrung)という、『学問論と神学』(1973)においてもすでに用いられている語で言い表す。この世界経験は、神がすべてのものを規定する現実、すなわち万物を規定する現実性(die alles bestimmende Wirklichkeit)であるという真理を証明する、あるいは証明しない機能を有している。しかし、その際に注意しなければならないのは、そのような世界経験を媒体とした真理要求の吟味は、その吟味のための尺度を、当該の神自身の内に有しているということである。言い換えれば、そうした吟味のための基準は、神の自己証明ということのうちにあるのである。したがって、そうした事態に対応する吟味は、神的な現実や行為に関するある主張が、世界の有限な現実理解にとっての諸含意(Implikationen)において、すなわち世界経験においてなされる。ただ、世界経験それ自体によって、まったく主観的に神の現実性の真理に対して永続的な決定を下したり、当該の神の形姿に恣意的に別の新たな神性を付け加えたりしてはならない。なぜなら、その吟味はあくまで当該の神の自己証明によるものであり、また我々の経験と世界の現実はいまだ開かれたままであり、当該の神が、それに帰されるべきその力を現実の有しているかどうかについては、繰り返し新たに問われる必要があるからである。

そして、当該の訳文はこれらとほとんど同様の事態を示している。つまり、ある神を崇拝している者の世界経験において、その経験による(神の現実の)証明ないし非証明に関して決定を下すのは、世界経験それ自体における諸々の変革ではなく、それを解釈するという行いにおける、当該の「神の形姿」(Gottesgestalt)に特有な可能性(Potential)、すなわちその神自身が有している固有な力なのである。それゆえ、宗教的変革それ自体もまた、世界経験における政治的・経済的な諸変革の続発的現象として考えることはできないのである。

訳文ではこの「神の形姿に特有な」と訳される箇所は、意味として解しやすいようにする意図からか、「神に特有な」とされている。また、この箇所の5行前で、エジプトの世界帝国形成の歴史とアトン信仰の関連について言及するところでも、アトンが現実に「世界の神」として証明されているように思われたにもかかわらず、その一神教的排他性によって信仰が失敗に終わったことの原因の一つとして、「この神の形姿が死および彼岸という主題との関係をもたなかったこと」が挙げられるが、訳文においては同様に「形姿」という語が脱落している。さらに、その後の「決定的であったのは、アトンの形姿に、次のような解釈の可能性(Potential)と結びつかなかったことである」という文においても„Atongestalt“<sup>20</sup>が「アトン神」と訳されており、„Gestalt“という語との対応はなされていない。しかし、この箇所に到るまでにすでに論じられてきていた諸文化世界における基盤としての神と神々の様々な諸形姿と種々の神性、そして固有な力の関係という観点からも<sup>21</sup>、この「形姿」という語は落とさないほうがよいだろう。したがって、それらを補ったうえで次のように訳される。「世界経験それ自体の領域における諸変革ではなく、それらを解釈するという行いにおける神の形姿に特有な可能性が、その神を崇拝する者の世界経験におけるその証明と非証明に関して決定を下すように思われる。」なお、「行い」と訳されるのは、訳文にはなかった„Umgang“<sup>22</sup>を補ったためである<sup>23</sup>。

- 「たしかに、世界経験の領域における諸変革は、それに対応する宗教的諸変革を自動的に引き起こすわけではなく、このことはそれほど自明ではない。それらはむしろ、このような結果に、あるいは別の結果になりうるひとつの答えに対する宗教的意識を誘発するように思われ、そしてこの答えに基づいて初めて、当該の信仰の真理と持続性が、その時々状況との関連で決定される。」(181頁。1段落)

内容の補足説明に関しては、先ほどの箇所からほとんど離れていないため省略したい。また、ここでは先に提案したい訳文を載せて、その後に関しても若干の解説を行うことにする。

訳は、「世界経験の領域における諸変革が、それに対応する宗教的諸変革を自動的に結果としてもたらすということは、もちろん明らかにそうであるとは言えない。それらはむしろ宗教的意識に対して、ある結果またはそれとは別の結果になりうる一つの応答を促すように思われ、そしてそのような応答において初めて、当該の信仰に真理と持続が決定される」とすることが可能であるように思われる。前半部で特に注目

したいのは、元の訳文においては「世界経験の領域における諸変革は、それに対応する宗教的諸変革を自動的に引き起こすわけではな<sup>い</sup>」、ということが「それほど自明ではない」という意味になってしまっている<sup>24</sup>。しかし、原文の„Es ist ja offenbar nicht so, dass“<sup>25</sup>という構文から、「世界経験の領域における諸変革が、それに対応する宗教的諸変革を自動的に結果としてもたらすということ」が、「明らかにそのようではない」と否定されなければならない。このことは、前項で補足的に説明してきた世界経験の領域における宗教的諸変革と政治的・社会的諸変革の対応関係という観点からも明らかなはずである。

そして、後半部においては「それら」、すなわち世界経験の領域における諸々の変革が「[…] ひとつの答えに対する宗教的意識を誘発する」という訳し方がなされているが、ここは„herausfordern akk zu dat“が「…に…をそそのかす」という意であることから、「宗教的意識に対して[…]一つの応答を促す」とされてよいはずである。ここで、論者試訳では「応答」としているのは、世界経験における諸々の諸変革は、これまでの議論からも明らかなように、まさに宗教的意識にとって、それが神的現実に関してどのような含意を有しているかについての解釈を促すものだからである。したがって、そうした諸変革が含む何か一つの答えのようなものが存在し、それに対する宗教的意識が付随して生ずるという意味では受け取られないであろう。

- 「そもそも諸々の宗教的主張は世界経験の内容—その際に問題になっているのは、任意の交換可能な、世界経験それ自体にとって依然としてどうでもよい、純粋に主観的な諸解釈だけではない—と、どのように関係づけられるのであろうか？これは、次のような条件の下でのみ可能であるように思われる。つまりそれは、宗教的諸言明のレベルでのみ明確に主題となりうる、しかしこのような諸言明によっても捉えられない諸々の含意が、世界経験それ自体の諸々の内容に備わっているという条件である。」  
(182頁。1段落)

前項に続く文章であるため、説明は省略したい。先ほどと同様、さしあたってまず論者による試訳を提示する。

ここでは、「そもそも諸々の宗教的主張は、世界経験の諸内容とどのように関係づけられるのであって、それゆえその際に、任意に交換可能で、世界経験それ自体にとっては外面的なままの、まったく主観的な諸解釈だけが問題となるわけではないのであろうか。このことは、宗教的諸言明の段階で初めて明確に主題となり、しかしそのような諸言明によっても捉え損われうる諸々の意味の含意が、世界経験それ自体の諸内容に備わっているという条件の下でのみ可能となる。」という訳が考えられる。第一文目に関しては、意味を理解する上での工夫からか、原文における„dass es sich dabei…“の文を訳文においては挿入句という仕方一文に接続させている。しかし、これはかえってわかりづらいようにも見える。原文においてこのセンテンスはso…dassの関係をとっており、内容的にもまず宗教的諸主張と世界経験における諸内容の関係がいかなるものかについて問われ、そしてその時には、宗教的意識や宗教

的諸主張における主観的な諸解釈に還元されない領域(すなわち世界経験における意味の含意)が問題となっていることが明らかとなるということから、やはり両者は一つにまとめて表されないほうがよいであろう。

またこのことは、後半部の内容からも正当化されるように思われる。続く第二文目は、「このこと」、すなわち宗教的諸主張と世界経験の諸内容との関係づけと、世界経験にとっては皮相的なまったく<sup>26</sup>主観的解釈に還元されない領域が問題化されるということの可能条件を指摘している。その条件とは、「宗教的諸言明の段階で初めて明確に主題となり、しかしそのような諸言明によっても捉え損われうる諸々の意味の含意が、世界経験それ自体の諸内容に備わっている」ことである。論者が訳したこの「宗教的諸言明の段階で初めて」の「初めて」という語は元の訳文で「のみ」と訳されているが、原文では“erst“であるので、前者の訳の方がよいであろう。また、「そのような諸言明によっても捉え損われうる諸々の意味の含意」という部分に関しては、原文の„Sinnimplikationen“<sup>27</sup>という語で表される「意味」の部分訳文では脱落している。当該センテンスの次のセンテンスからは「意味の諸含意」と訳されているため、おそらく見落としであろう。

つまり、ここでは「このこと」という語で示される二つの事態が可能であるためには、宗教的諸言明において初めてテーマとして扱われる意味の諸含意、そして、そうした諸言明においても、人間の主観性と経験のプロセスの開放性ゆえに十全に捉えきることのできない意味の諸含意が、世界経験それ自体における諸々の内容と関わっていることがなければならないのである。もしそうでなければ、すなわち意味の諸含意が、世界経験の諸内容において、そしてその中の人間にとってまったく無関係なものであるならば、宗教的諸主張と世界経験の諸々の内容が結びつけられるその妥当性も根拠のないものとなってしまい、また諸々の宗教的主張はただ自身の主観的な解釈のみに基づき、諸々の真理要求に対する応答を行っていることになるのである。

- 「有限なものはすべて、その特異性を構成するその全体と共に、無限なものから「切り取られている」と言われるとき、それが意味しているのは、すべての世俗的経験はいつもすでに有限なものの経験として考えられていること、この有限なものは無限なものつまり宇宙のひとつの記述であるということである。しかしこれは世俗的経験の意識においては主題とならない。宗教意識が初めて有限なものの中に無限なもの全体を熟視し、それ自体においては明瞭にならない世俗的経験の「意味の含意(Sinnimplikation)」を主題として取り上げる。」(182頁。2段落)

ここでは、前項でも言及されていた、宗教的諸言明が世俗的な世界経験における意味の諸含意(Sinnimplikationen)を主題とするという見地が見出される例として、パネンベルクはシュライアマハーの『宗教論』における議論をとりあげている。第一文目に関しては、まず「有限なものはすべて、その特異性を構成するその全体と共に、無限なものから「切り取られている」と言われるとき」とあるが、この「全体」は„Grenzen“<sup>28</sup>であることから、「境界」<sup>29</sup>と訳された方がよいであろう。そして、この



「境界」という語を含む一文は「あらゆる有限なもの」(alles Endliche)に対する関係文であるので<sup>30</sup>、「自身の独自性を構成する境界を伴うあらゆる有限なものが」としたい。そのことによって、あらゆる有限なものは、(無限なものから切り取られて)自身の境界を定め、その内部で自身の独自の形をとっていることが理解される。

次に、「それが意味しているのは、すべての世俗的経験はいつもすでに有限なものの経験として考えられていること、この有限なものは無限なものつまり宇宙のひとつの記述であるということ」という文であるが、訳文では「それが意味しているのは」に続く二つの dass 節を、共にその目的節として訳している。前者の「すべての世俗的経験はいつもすでに有限なものの経験として考えられていること」という訳は、おそらく „alle profane Welterfahrung als Erfahrung von Endlichen…impliziert “の「含意する」(implizieren)<sup>31</sup>を「解釈する」(interpretieren)と取り違えたことから生じている。ここでは、「すべての世俗的世界経験」が「有限なものの経験」として「考えられている」のではない。そうではなく、正確には「有限なものの経験としてのあらゆる世俗的経験が、(以下のことを)いつもすでに含意している」のである。そして、この「含意している」ことの内容が、後者の dass 節以下にあたるのである。

それゆえ、第一文目の全体の訳としては、以下のようになる。「そこで、自身の独自性を構成する境界を伴うあらゆる有限なものが、無限なものから「切り取られている」ということが言われるとき、有限なものの経験としてのあらゆる世俗的経験は、この有限なものが無限なもの、すなわち宇宙のひとつの表現であることを含意している。」

32

第二文目に関しては特に考慮すべき点は見当たらない。ここで検討の対象となるのは第三文目である。つまり、「宗教意識が初めて有限なものの中に無限なものと全体を熟視し、それ自体においては明瞭にならない世俗的経験の「意味の含意(Sinnimplikation)」を主題として取り上げる」という文であるが、注目したいのはこの「熟視し」という訳語である。これは原文では „anschauen “<sup>33</sup>という語にあたる。その際たしかに、意味的には「熟視する」でも理解されうるのであるが、考慮すべきなのは、パネンベルクがここで言及しているその対象がシュライアマハーの『宗教論』における宗教の本質規定という主題であり、またその規定において要となっている「宗教的直観」(religiöse Anschauung)であるということである。前文までに述べられていたこと、すなわち有限なものとしての世俗的世界経験が、無限なもの(宇宙)から切り取られたものであること、それゆえそれが無限なものひとつの記述であるという事態は、通常、世俗的世界経験それ自体における意識にとっては、明確な仕方では主題とはならない。それは宗教的意識という水準において初めて、「意味の含意」として主題となるのであるが、その際それは有限なものの中に無限なもの全体(Ganze)を「直観する」という仕方では生じるのである。それゆえ、この箇所の „anschauen “は「直観する」という訳がよいと思われる。また、このことは後ろに続く「ただし、その際シュライアマハーは宗教的諸言明についてではなく、宗教的「諸直観」について語った。」<sup>34</sup>という文章との関係からしても肯定されるであろう。したがって、第三文目は「宗教意識が初めて有限なものの中に無限なものと全体を直観

するのであり、それゆえそれ自体においては明瞭にならない世俗的経験の意味の含意を主題として取り上げるのである。」という訳が可能性として考えられる。

- 「彼によると、シュライアマハーはその表現を「確立すること」に失敗した。つまり直感を、ヘーゲル自身が「フィヒテとシェリングの相違」に関する彼の論文のなかで以前に簡潔に記述したように、省察連関の統合として捉えることに失敗した。」(182-183 頁。3 段落)

パネンベルクはこの箇所でも、前項においても言及していたシュライアマハーの直観概念に対するヘーゲルの批判を参照している。そのため、ここでの「彼」はヘーゲルを指す。そして、シュライアマハーが「その表現を「確立すること」に失敗した」というヘーゲルの批判は、彼すなわちシュライアマハーの宗教理論における「直観」が、それ自体「なにか主観的なもの」(etwas Subjektives)のようにされているという前文の指摘に対応している。この「その表現を「確立すること」に失敗した」(…versäumt, ihre Äußerung zu „befestigen“…)というセンテンスのうち、原文では「確立すること」(befestigen)のみにヘーゲルの著作からの引用符が付けられているが、引用元の記述においても„ihre Äußerung…befestigen“という形をとっていること、また、その際の女性冠詞 ihr がそれぞれ„Anschauung“<sup>35</sup>と「同一性」(Identität)という語をとっており、前者は後者の一つの契機であることから<sup>36</sup>、当該のセンテンスは引用先と同様の事態を指示していると理解される。

では、ここで「その表現」を„befestigen“するというのは、どのような事態として考えられているのであろうか。それは、それまでに問題となってきた「直観」における有限なものと無限なものとの関係から把握される。ここでパネンベルクおよびヘーゲルが指摘しているのは、シュライアマハーが規定する意味での直観において、有限なものが無限なものと同じとなっていると言うとき、その同一性は自らを固定することなく、言い換えれば「此岸」(Diesseits)としての有限的なものが、「彼岸」(Jenseits)としての絶対的客観と区別されることなく、自己を最高の地位にまで高めてしまっているということである。これは、有限的なもの、主観的なものがそのまま無限なもの、絶対客観的なものとなっていることを意味する。だが、そのようにして捉えられた無限なものは依然として主観的なものに留まっている。ヘーゲルはそこで、そのような同一性は自らのそうした外面的な表現を「固定し」(befestigen)なければならないとしている。この「固定する」というのは、ヘーゲルの言葉遣いで言うところの「反省」(Reflexion)の働きとして解釈される。初期ヘーゲルの思想において、この「反省」はたいてい「区別し分離し、区別されたものを固定する機能」と捉えられ<sup>37</sup>、それゆえ、ここでもそうした反省が加えられることが、すなわち、直観によって無差別的に、一つの全体として受け取ったその内容に対して様々な諸側面が区別とその規定がなされることが要求されているのである。このようにして、ヘーゲルは反省的思惟による諸契機の分離、直観による総体的な把握を対比し、両者の相互補完的な関係を強調す

るのである。したがって、この「反省」による区別・固定という観点から、「その表現を「固定すること」に失敗した」と訳されてもよいだろう<sup>38</sup>。

そして、上で取り上げた批判がさらに言い換えられたものとして、「ヘーゲル自身が「フィヒテとシェリングの相違」に関する彼の論文のなかで以前に簡潔に記述したように」、シュライアマハーが「直感」を「省察連関の統合として捉えることに失敗した」という文章が続いている。この「直感」はおそらく誤植である。また、「フィヒテとシェリングの相違に関する彼の論文」(Differenzschrift)というものは、日本では一般に『差異論文』(*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, 1801)と呼ばれている論文に該当する。ここで注目するのは「省察」という語である。これは、すでに言及した„Reflexion“<sup>39</sup>からの翻訳であるが、さきほど述べた内容の観点から、またこの語がヘーゲルに特徴的な術語であり定訳がすでに存在しているという理由からも「反省」という訳がふさわしいように思う。内容に関しては、さきほどと同じように反省と直観の相補的な関係性の説明がなされているので、解説は必要ない。それゆえ、全体の訳は以下の通りである。「彼によると、シュライアマハーはその表現を「固定すること」を怠った。つまり直観を、ヘーゲル自身が彼の『差異論文』のなかで以前に簡潔に記述したように、反省の連関の統合として捉えることを怠った。」なお、このセンテンス以降も„Reflexion“は繰り返し用いられるが、それがヘーゲルとの関係で用いられる限り、「反省」と訳されたほうがよいだろう。

- 「ヘーゲルによると、この省察連関の直観のなかで完遂されうる統合(Synthese)は「省察によって要請され」、しかもそこから「演繹され」なければならない。」(182頁。3段落)

前項から三文ほど後に続く文章である。「省察」に関しては繰り返さない。重要だと思われるのは、「統合」(Synthese)という訳語である。前項の「反省の連関の統合」(Integration eines Reflexionszusammenhangs)とは異なり、ここでは„Synthese dieses Reflexionszusammenhangs“<sup>40</sup>となっているにも関わらず、„Integration“と„Synthese“の両者は共に「統合」と訳され、後者に補足的に原語が付け加えられている。しかし、この„Synthese“はヘーゲル哲学において重要な術語の「総合」(または「綜合」)に該当し、定訳として存在している<sup>41</sup>。

ここで意味されているのは次のような事態である。第一に、反省によって定立されたある対立物、または区別された諸契機が総合されると言われるとき、そこでは反省の行為は補完されることを要求するという、言い換えれば、当該の二律背反(Antinomie)が止揚(aufheben)されるということは、直観において初めて存立することである。このことはすでに繰り返し言及されてきた。そして第二に、そのような総合において反省との連関で遂行される直観は、その反省と必然的な関係を有しているという限りで、反省によって「要請される」(postuliert)ということである。というのも、思弁的な「知」(Wissen)は、そうした反省と直観の同一性として理解さ

れなければならず、それゆえ両者は互いに対立したままではなく、一つになることが要請されているからである<sup>42</sup>。したがって、「理性的なもの」(Das Vernünftige)、すなわちある対立物の総合というのは、そうした対立契機および矛盾から「演繹され」(deduziert)なければならないものとして考えられる。

こうしたことをふまえて、訳は「ヘーゲルによると、この反省の連関にある直観において遂行されうる総合(Synthese)は「反省によって要請され」、しかもそこから「演繹され」なければならない。」とされてよいだろう。以下に続く「統合」も、それが原文で„Synthese “となっている限りにおいて、「総合」と訳されたほうがよい。

- 「換言すると、諸宗教の神々は、人間の経験において、それらが要求する諸力として実証されなければならない。それらは、世界の経験それ自体に含まれる諸々の意味において論証されなければならない、その結果、その都度の形態は神の力の表出として理解されるようになる。」(184 頁。1 段落)

シュライアマハーによる「宗教的直観」、すなわち有限なものにおいて無限なるものを直観するということによって表現されているのは、有限なものが無限なるもの全体から切り取られていること、そしてそのようにして切り取られた有限なものは、そこから切り取られるところの全体を表しているということである。しかし、このような宗教的直観に対しては、ヘーゲルの「総合」における直観についての洞察をふまえたうえで、次のような問いが立てられる。それは、諸々の宗教的直観は、有限なものにおいて無限なるものを直観するというその機能を適切に果たしているのかどうか、という問いである。

このような宗教的直観の機能の内実を言い換えたものとして、上で取り上げたセンテンスの一文目が位置づけられる。つまり、有限なものにおいて無限なるものが直観されるということは、それは逆に言えば無限なるもの、すなわち神や神々がそうした人間の有限的経験において現実として証明されるに違いないということの意味からである。その際、人間における有限的なものの経験はすでに前項までも言及されてきたように、「世界経験」(Welterfahrung)を指す。ただ、元の訳文においてそれは「人間の経験」となっており、原文に本来ある„Welt “が抜けてしまっている。第二文目にはしっかりと反映されているので、これはおそらく単なる見落としによるものだろう。他に検討を加える箇所はないため、全体の訳は省略する。

- 「一神教的信仰は他の神々の現実性に異論を唱え、そして聖書の一神教とギリシャ哲学が結合して以来、キリスト教の影響を強く受けた文化世界においては、他の神々が存在しないことが文化的に自明なことになった。」(187 頁。1 段落)

内容理解に関して、翻訳の検討の前後で理解の変化がほとんど生じないように思われるので、ここでは補足的な説明を行わない。

キリスト教の影響を強く受けた文化世界において、他の神々が存在しないということが、文化的に自明になった経過を示して、「**聖書の一神教とギリシャ哲学が結合して以来**」とあるが、原文では„seit der Verbindung des biblischen Monotheismus mit dem der griechischen Philosophie“<sup>43</sup>となっており、demの後に省略があることがわかる。おそらくこれは前の„Monotheismus“を指すのだろう。聖書的神思想と結びつくギリシャ哲学と言えばアリストテレスやプラトンに見られるような哲学的一神論と考えられるので、ここは「**ギリシャ哲学における一神論**」と解した方がよいかもしい。ただ、内容を理解するという点では非常に些細なことである。日本語として意味を解し易いように工夫し、省略されただけでも考えられる。全体の訳は省略する。

#### ◇ 4. 宗教的關係

- 「一八二一年の講義のなかで宗教の概念について述べる際に、ヘーゲルは直ちに、宗教はいずれにせよ「**神一般についての意識**」であるということから始めた。彼によると、形而上学(《自然神学(theologia naturalis)》)の哲学的神論におけるこの意識の客観化する形式と異なり、「**本質的要素の主観的側面**」は宗教の生(Leben)のうちにある。」(190頁。1段落)

神ないし神々に関する知識が、宗教の概念に組み入れられると言われるとき、パネンベルクを理解に従えば、宗教の真理に関する問いにおいてまず第一に問題となるのは、神性に関する諸主張の真理ということになる。なぜなら、人間の宗教的生活において、その主張の対象となっている神の現実(Gotteswirklichkeit)はすでに前提となっているがゆえに、そこへの人間の崇敬ということも生じてくるからである。その際、そうした神崇敬(Gottesverehrung)の一形式として、人間の神意識(Gottesbewusstsein)ということが考えられる。なぜなら、そのような崇敬の行為は、そもそも神を思惟し、意識するということと共に起こるからである。

そのようにして理解される神意識、すなわち神についての知識は宗教的な崇敬における最高の形式ではなくとも、他のあらゆる形式にとっての基本となる。それゆえ、神崇敬としての宗教の真理は、その対象としての真の神とその啓示との対応に依拠しているということがなければならず、したがってそこではそうした真理は神の真理、言い換えれば神性に関する諸主張ということにおいて主題となる対象それ自体の真理が前提となっているのである。

このような事態を明確に記述したものとして、パネンベルクは特にヘーゲルの宗教哲学に関する講義の内容を挙げている。その際、1821年の講義の、宗教の概念に関する議論において、ヘーゲルは宗教を、「**神一般についての意識**」であるということを出発点としたうえで、そのような宗教が自己の内に含んでいる二つの契機に焦点を当てていく。そのため、上で取り上げたセンテンスにおける「**本質的要素**」とは、そのような宗教を構成するものとしての、自己のうちに含まれた対立的で不可分的な関係

性を意味している。そして、その関係における個別的な或るものは、ヘーゲルの術語としての「契機」(Moment)という定訳でもって表される。宗教における本質的契機の客観的側面が、宗教における対象についての意識であり、それはいわゆる自然神学という形式において見られる。対して、その本質的契機の主観的側面は主観としての人間の有限的意識であり、それは宗教的な生のうちにある<sup>44</sup>。この意識は、神からの分離(Geschiedenheit)、後に完全な分離(Absonderung)や無性(Nichtigkeit)の内にあり、そのような仕方でも神聖の意識と結びついている。しかし、それゆえにまた、そのような自身の主観的意識は同時に、神性から人間が離れていることから止揚される「祭儀」(Kult, 儀礼)にとっての出発点ともなっているのである。

したがって、これらのことをふまえるならば、ここでの「本質的要素の主観的側面」はやはり「本質的契機の主観的側面」とされるほうがよいのではないだろうか。他の箇所に関しては、検討の必要がないと判断されるので全文の訳は省略したい。

- 「つまり、ロマ・八・一九以下において創造全体について語られていること、すなわち人間は、移ろいやすさの重荷から解放されるために、神の子の啓示を「憧れ待ち望んでいる」ことは、異教の諸宗教の関連のうちに生きている人びとにも当てはまる。」(196-197 頁。2 段落)

ここでは、些細な語の脱落を指摘するだけに留まる。訳に変更を加える前後で意味にそれほど大きな変化も生じないため、内容的観点からの補足的説明は必要ないと判断される。

最後の「異教の諸宗教の関連のうちに生きている人びとに」という箇所は、原文では„den im Traditionszusammenhang heidnischer Religionen lebenden Menschen “となっており<sup>45</sup>、訳文においては「伝統」を意味する„Tradition “の訳が反映されていないことがわかる。文法上および文脈上からも特に脱落させる必要もないと思われるので、訳はやはり「異教の諸宗教の伝統の連関の中で生きている人びとに」とされた方がよいのではないであろうか。

## ◆ 第4章 神の啓示

### ◇ 1. 啓示概念の神学的機能

- 「古代イスラエルにおいて、一方で、つまり社会秩序が問題になっているかぎりにおいて、神話の、世界を基礎づける機能に対応していたのは神の法であり、他方で、それは神の救済史的な選びの行為である。[...] 一方で、世界とその秩序の創造と、他方で、神とイスラエルの契約関係の特殊性の間を仲介しているのは、むしろ選びの諸伝承であり、したがって、イスラエルがそれにより神の民となった歴史の意識である。」(213 頁。1 段落)

ここでは、訳語の些細な取り違えを指摘するに留まる。そのため、文脈の解説も省略したい(cf. 後述(2)◆第4章◇1.)。取り違えが生じているのは、後半部の「**選**びの**諸**伝承」という語である。これは、原文では„die Erwählungstraditionen“<sup>46</sup>となっており、その際に„Tradition“という語は通常、「伝統」と訳される。また、前後の内容からも「伝承」と意識される必要は特に無いと思われるので「**選**びの**諸**々の**伝**統」あたりが適当な訳ではないかと思われる。

- 「その際たしかに種々の「啓示体験」が関わっているが、それらはこの構成要素としてのみ関わっている。少なくとも申命記以来、したがってユダの民の後期王国時代に(七世紀)、ヤハウェの信仰の認識をひきおこす機能(申四・三五。四・三九と七・八以下を参照)は、民の同一性を基礎づけるこの歴史の諸々の出来事に帰された。」(213-214頁。1段落)

パネンベルクの理解に従えば、第二イザヤにおいて啓示思想に新しい機能が付け加わったことによって(cf. 後述(2)◆第4章◇1)、すなわち(諸宗教を含む)啓示体験一般の中ではすでに前提とされてしまっている神の神性それ自身の現実性(Realität)を証明する機能が獲得されたことによって、啓示思想は神の神性に関する確信の基盤となり、またそのような啓示思想の変容の道をたどったイスラエルにおいて、そうした思想と結びつけられる啓示は「特殊な啓示」(spezielle Offenbarung)として位置づけられるようになっていった。しかし、彼がまた同時に指摘しているのは、そのような特殊な啓示が、イスラエルの信仰の歴史の初めにおいてもすでに存在していたと主張することはできないということである。実際、そうした初め(Anfang)においては、神的なものに関する既存の知見は、そのつどの人間の特別な諸経験によって修正されていた。このことは他の諸宗教の歴史においても同様であり、そこでは神々の現実性(Wirklichkeit)と力(Macht)に関する確信は、啓示体験によってではなく、神話やある文化の神話学的世界解釈の内部での個々の神性の位置づけを通して基礎づけられている(cf. 後述(2)◆第3章◇2.)。

そして、そうした基礎づけの機能、すなわち神話による世界の基礎づけの機能は、古代イスラエルにおいて、一方で社会秩序が問題となっている限りにおいては「神の法」(Gottesrecht)に対応し、他方で、民に対する神の法の拘束力の基礎としての契約関係を根拠づける、神の救済史的な「選

び」(Erwählung)の行為に対応している。言い換えれば、一方において世界とその秩序の創造の間を仲介し、他方において神に対するイスラエルの契約関係の特殊性を媒介しているのは、神の「選

び」による「歴史」、すなわちその選

びを通してイスラエルが神の民となった「歴史」の意識なのである。その際、そのような歴史意識にはもちろん様々な啓示体験が関わっているのであるが、それは先述の特殊な機能と結びついた啓示体験としてではなく、そうした歴史の構成要素としてのみ関わっている。これが第一文目までの大まかな文脈である。

このような事態においても依然として結びついていたものを指摘するものとして、第二文目が位置づけられる。そこで言われるのは、少なくとも申命記以来、したがって前七世紀の後期王国時代には<sup>47</sup>、イスラエルの民の同一性を基礎づける「選びの歴史」における諸々の出来事に、「ヤハウェの神性の認識を引き起こす機能」があると認められていた、ということである。つまり、諸々の啓示体験が単なる構成要素としてのみ関係づけられていた歴史の中での様々な出来事においても、ヤハウェの神性に対する確信の土台としての、ヤハウェの神性の「認識」(Erkenntnis)を引き起こす機能が存していると考えられていたということである。ここから、第二文目は第一文目の内容を限定する関係にあることが理解されるはずである。事実、原文では先行文に対するそうした限定を示すものとしての„allerdings“が存在している。しかし、元の訳文においてそれは反映されていない。それゆえ、この箇所には「ただし」「もっとも」といった副詞が加えられるべきである。

また、訳文では「ヤハウェの信仰の認識をひきおこす機能」が、「民の同一性を基礎づけるこの歴史の諸々の出来事」に「帰された」とされているが、この「帰される」を表す„zuschreiben“はそのような意味の他に、たとえば「ある出来事に意義を認めない」(einem Ereignis keine Bedeutung zuschreiben)といったように、「…に…(特性など)があると思う/認める/信じる」という意味がある(cf. 後述(2)◆第3章◇3.)。さらに、当センテンスのあとに続く「それどころか、この考えは(後期王国時代におけるよりも)かなり古いものである」という一文の「この考え」(dieser Gedanke)が何を指しているのかについて考慮するとき、それが、「ヤハウェの信仰の認識をひきおこす機能が、民の同一性を基礎づけるこの歴史の諸々の出来事に帰された」という事実よりも、「民の同一性を基礎づけるこの歴史の諸々の出来事に、ヤハウェの信仰の認識をひきおこす機能がある」という内容を受けているであろうことから、この箇所はやはり「帰される」よりも「…があると認める」と訳される方がより自然であろう。

したがって、全体の訳は「その際たしかに種々の「啓示体験」が関わっているが、それらはこの構成要素としてのみ関わっている。もっとも、民の自己同一性を基礎づけるこの歴史の諸々の出来事には、少なくとも申命記以来、すなわちユダヤの民の後期王国時代のうちに(前七世紀)、ヤハウェの信仰の認識を引き起こす機能があることは認められていた(申四・三五。四・三九と七・八以下を参照。)」となる。

- 「すなわち、すべての民族がヤハウェの唯一の神性を認識するようになったわけではなかった。しかしたしかにヤハウェは、民族の再興とその祭儀の所在地を通じて新たにイスラエルの神として実証された。イスラエルの神としてのヤハウェの神性についての確信は、もはや諸民族の世界によるその唯一の神性の認識と結びつけられなかった。第二イザヤの捕囚の観点には存在しなかった、神の古い諸々の救いの行為との連続性が回復された。その際ヤハウェの唯一の神性についての確信は、今や創造信仰との結びつきのうちにしっかりと固定された。これは捕囚後の知恵文学の基盤となっている。しかし、諸民族の世界におけるヤハウェの唯一の神性の普遍的承認—それがな



ければ、ひとりの唯一の神としてのヤハウェに対するイスラエルの信仰は、依然として疑問に付されたままであるちがない—は、さらに遠い終末史的将来の問題となった。」(214頁。1段落)

詳細な文脈については、後述(2)◆第4章◇1.の第六項目の補足説明を参照されたい。前文までに言及されていた第二イザヤにおけるイスラエルの神としてのヤハウェの神性についての確信が、唯一の神、世界の創造者として、諸民族の世界に及ぶまで明らかにされる将来的な救済の行為への見通しに結びつけられているのに対し、その後の諸世代、たとえばエルサレムにおけるユダヤ祭儀共同体の復興を経験した世代、あるいはその出来事を振り返った世代にとって、イスラエルの神としてのヤハウェの神性に対するその確信は別様に表現されていることがここでは指摘されている。

このことはまず、(第二イザヤにおいても同様だが)「すなわち、すべての民族がヤハウェの唯一の神性を認識するようになったわけではなかった」ということによって説明される。ただ、ここで言われている「すべての民族」とは„die ganze Völkerwelt“であり、„Völkerwelt“自体は前文や後文にもある「諸民族の世界」という訳に対応している。そのため、それが ganz という形容詞をとるとき、それが諸民族の世界の「全体」を意味するにせよ、「全ての」諸民族の世界を意味するにせよ、同一の語が用いられていることを読者は注意されたい。そして、このことは最後の「**諸民族によるヤハウェの唯一の神性の普遍的承認**」という一文にもあてはまる。おそらく文意を分かりやすくする意図からであろうが、ここでも「諸民族」という語は„Völker“ではなく、同様に„Völkerwelt“である。

また、「諸民族の世界によるその唯一の神性の認識」「諸民族によるヤハウェの唯一の神性の普遍的承認」という句において、「諸民族による」とされる際の「(…)による」は特に前者に関しては受動文における無生物の主体を示す durch に対応しているのであるが、ヤハウェの唯一の神性の認識やその承認が、そうした「諸民族の世界」においてなされることを意味するという点では、durch を手段・原因としての主体でとるよりも、「(…)の中で」という意味でとる方がより文意を解し易いのではないだろうか。それ故、訳は「すなわち、すべての諸民族の世界がヤハウェの唯一の神性の認識に至ったわけではなかった。しかし、たしかにヤハウェは、民族の再興とその祭儀の場を通して新たにイスラエルの神として実証された。イスラエルの神としてのヤハウェの神性についての確信は、もはや諸民族の世界におけるその唯一の神性の認識ということに結びつけられなかった。第二イザヤの捕囚の観点には与えられていない、神の古い救いの契約との連続性が回復された。その際ヤハウェの唯一の神性についての確信は、今や創造信仰との結びつきのうちにしっかりと固定された。これは捕囚後の知恵文学の基盤となっている。しかし、諸民族によるヤハウェの唯一の神性の普遍的承認—それがなければ、ひとりの唯一の神としてのヤハウェに対するイスラエルの信仰は、依然として疑問に付されたままであるちがない—は、さらに先へと延ばされた終末史的将来の事柄になった。」としておきたい。„Völkerwelt“以外の点で元の訳文と大きく異なっているのは、「第二イザヤの捕囚の観点には存在しなかった、神

の古い救いの契約との連続性が回復された。」という四文目の、「救いの契約」という語の訳である。元の訳では「救いの行為」となっているが、„Heilssetzungen“<sup>48</sup>はギリシア語で言うところ„διὰ θηκῶν“にあたり、「契約」の意味と判断されるのでそのように訳した<sup>49</sup>。

(1) 内容の理解に変化が生じる場合

◆ 第3章 諸宗教の経験における神と神々の現実

◇ 1. 宗教の概念と神学におけるその機能

- 「しかしながら今やこの論証はすべて、人間の自然に属する現象としての宗教という基本的理解に基づいていた。宗教の現象にとって神表象がもつ地位が、まずそれに基づいて証明される確実な基礎となったのは、この人間学的基盤であった。」(144頁。1段落)

シュライアマハーの『宗教論』による宗教の自立性の新たな基礎づけがなされた以降も、宗教と神思想の機能の関係をめぐる論争はなおも続けられた。その際、パネンベルクによれば、ヘーゲルやアロイス・ビーダーマンらの立場に見られるように、議論の全体としては宗教意識に対する神思想の優位性がなおも擁護されていたと言う。また、このことは、宗教の自立性の真理要求(Wahrheitsanspruch)にとって決定的に役割を担った宗教心理学(Religionspsychologie)に関する初期のエルンスト・トレルチの詳述においてさえ、宗教における優位性は神表象(Gottesvorstellung)に帰されるという命題に到っていたという事実においても確認することができる。

しかし、パネンベルクはトレルチにおいて見られるそうした仕方での論証はすべて、神表象それ自体とは異なる基盤に基づいていると指摘している。そのことを説明しているのが当センテンスである。それによれば、その基盤とは「人間学的基盤」であり、そこには「人間の自然に属する現象としての宗教」という基本的理解が存している。ただ、この「人間の自然に属する現象」と言われるときの「自然」は原文では„Natur“となっており、これはおそらく「本性」とされる方がより適当であるように思われる。また、このことは、後段で言及される、人間にとって本質的に構成的であるところの宗教、すなわち人間の「宗教的資質」(die religiöse Anlage)という事態がこれと同じ事柄を示していると想定されることから明らかであろう(cf. 後述(2)◆第3章◇3)。他の箇所に関してはまったく正確な訳であると判断されるので、全体の訳の書き換えは行わないことにする。

◇ 2. 宗教の人間学的本質と神学的本質

- 「このようなアンビバレント(両面価値的)な状況にあって、文化世界の統一性を神的現実の統一性に基礎づける試みも、依然としてアンビバレントである。」(162-163頁。2段落)

この箇所では、宗教的諸現象における神的現実性の優位性がどのようにして考慮されるべきかという問題意識のもと、諸文化的世界(自然的秩序/社会的秩序)の統一性にとって、すなわち世界の意味の統一性にとっての、人間による意味付与に先立った神的根拠が主題となっており、その具体的事態を明らかにするために原始的諸文化における諸宗教の内実には焦点を当てている。その際特に、そうした諸文化における多種多様な神の諸形姿(Gottesgestalten)という事態に注目されるのであるが、それはさらに、神性の理解における統一性と多数性の対立という問題との関連で論じられる。言い換えれば、神の諸形姿の多元性と文化的世界の統一性の関係は、神性ということで主題となる統一性と多数性の対立を解消することができるのかという問いが取り扱われることになる。この問いに対するこの箇所でのパネンベルクの暫定的な回答は、たとえ各々の文化的世界の統一性の根拠として、統一的なひとつの形姿を有した神々が見出され、それゆえ各文化につきひとりの神が存在する場合と複数の神で存在する二つの可能性のために、神性の多数性と統一性の対立はたしかに相対化されるとしても、それはどちらか一方に解消されるという仕方での解決を帰結として導くわけではない、というものである。このことは実際に、諸々の神性が多神教的体系へと、また一神教のどちらへも発展していった歴史を見れば明らかである。

こうしたことから、パネンベルクは神性の理解における多数性と統一性についてのそうした状態を「このようなアンビバレント(両面価値的)な状態にあって」(Angesichts dieser Ambivalenz)と評するのである。そして、このような観点に基づくならば、「文化世界の統一性を神的現実の統一性に基礎づける試みも、依然としてアンビバレントである」ことが結果として言われるのであるが、この後で「アンビバレント」と訳されている箇所は、原文では„vieldeutig“という語が用いられている<sup>50</sup>。この語は字義通りに解するならば「多義的」と訳されるものであるが、それはまた以下のような理由からも正当なことのように思われる。すなわちそれは当該箇所の後続く、「問題になっているのは、神々の諸形姿(Gottesgestalten)の間の、そして場合によっては、神々がその都度特に結びつけられている諸々の祭儀場の間の、潜在的な、そして少なくとも一時的に公になる競合なのだろうか？ つまり文化とその政治的秩序の内部における優位性なのだろうか？」というセンテンスからも明らかである。つまり、神性の多数性と統一性がアンビバレントな状態にあるということは、それが一定の形姿をとり文化的世界の統一性の根拠となるというその事態もまた一義的ではないことを導くのであり、それゆえそれは神々の中の競合、あるいは祭儀場の間の競合、または文化とその政治的秩序内部での優位といった多義的な事態の諸可能性を指示しているのである。したがって、この„vieldeutig“は「アンビバレント」という意味においてよりも、そうした諸々の可能性を含むという意味において「多義的」であることを表すように、「このようなアンビバレント(両面価値的)な状態に

あって、神的現実性の統一性への文化世界の統一性の基礎づけ<sup>51</sup>もまた、依然として多義的である。」と訳されたほうが、より文意に沿ったものとなるように思われる。

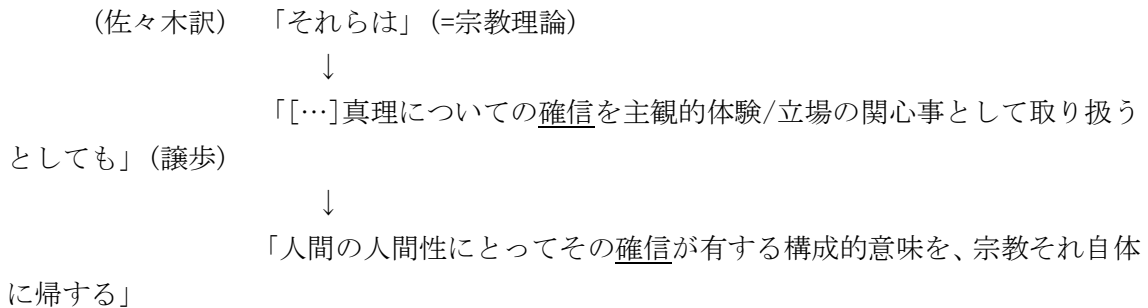
◇ 3. 宗教の真理に関する問いと宗教史

- 「しかしそれらは、ある実定的宗教の真理、つまりある一定の神の啓示についての確信を、主観的体験と主観的立場の関心事として取り扱うとしても、人間の人間性にとってそれが有する構成的意味を、宗教それ自体に帰することを断念することはめったになかった。人間の宗教的資質のその都度の現実化は、たしかに信仰者ないし体験者にとってのみ確かなものとして取り扱われるが、この資質それ自体は、普遍的記述が近づきうる事態として把握されている。」 [172 頁。171 頁 1 段落]

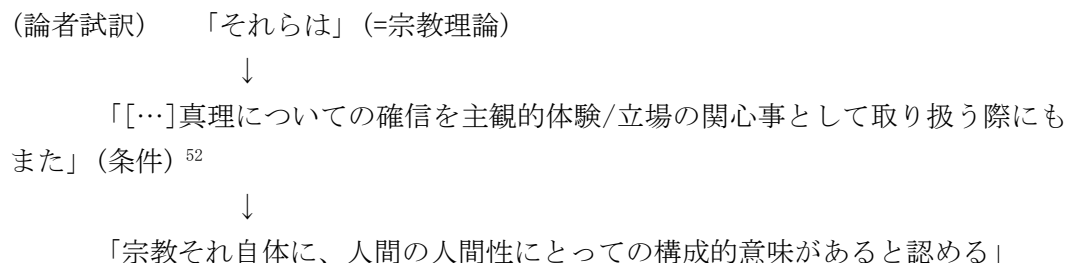
この箇所が登場する第3節では、宗教の真理に関する問いや、諸々の宗教の中で信じられ、伝承されている諸主張の真理性に関する問いはいかなる手段を通して答えられうるか、という大きな問題文脈のなかで、そうした問いと宗教および宗教の概念に対する諸々の記述(Beschreibung)との関連に注目する。その際、個人ないし共同体における告白と実践において問われるその機能についての記述、すなわち機能的諸記述や、宗教的諸表象を非宗教的基盤に基づいて構成されたものとして記述する宗教批判的記述と並んで、宗教哲学および神学の立場からの宗教の本質の記述が取り上げられる。この最後の立場は、宗教的言明の真理性が問われる場合に、たいてい自らの宗教的諸経験ないし信仰経験、言い換えれば宗教意識の主観性を引き合いに出す。しかし、パネンベルクの理解に従えば、そのような事態はひとつの「根本的アポリア」であるとされる。なぜならそこでは、宗教意識それ自体の創始者として主張される神性が、まさにその意識によって措定(Setzung)されたもののように思われるからである。

このように、宗教を主観性の問題として、そしてまたその内容を主体に依存した特殊なものとして説明する試みは、ヨーロッパ近代の世俗文化において起こり、結果的に諸々の宗教理論の内部で、世俗的真理意識に一致する仕方になされるようになった。しかしその一方で、「それら」は、すなわち宗教を意識の主観性の問題として取り扱う種々の宗教理論は、「ある実定的宗教の真理、つまりある一定の神の啓示についての確信を、主観的体験と主観的立場の関心事として取り扱うとしても、人間の人間性にとってそれが有する構成的意味を、宗教それ自体に帰することを断念することはめったになかった」のである。このセンテンスの前半部に関しては、文意を汲み取るという点では別段問題のないように思われる。また、先ほどの議論との関係からもその意味は明瞭に読み取ることができるであろう。これに対して、後半部のセンテンスには原文との若干の相違があるように思われる。その相違は、まず第一に「人間の人間存在にとってそれが有する構成的意味を」という仕方で、原文には無かった「それ」、すなわち「ある一定の神の啓示の真理についての確信」を補っているということにある。そして第二に、「人間の人間性にとってそれが有する構成的意味を、宗教それ自体に帰すること」として、„zuschreiben“を「…を…に帰する」という意味で訳してい

ることにある。そのため、「人間の人間存在にとって、ある一定の神の啓示の真理についての確信が有する構成的意味」が「宗教それ自体」に「帰される」ことになり、意味が不明瞭になる。簡略に図式で表すと次のようになる。



このように見ると、後半部のセンテンスに「それが有する」という言葉が補われることはやはり少し不自然である。この事態は、先ほど言及した二点目の相違を訂正することによって解消される。具体的には、„zuschreiben“の改訳である。原文では、„der Religion als solcher konstitutive Bedeutung für die Menschlichkeit des Menschen zuzuschreiben“となっているが、ここでの„zuschreiben“は「帰する」ではなく、「…に…(特性など)があると思う/認める/信じる」と解される。したがって、文章全体としては「宗教それ自体に」(der Religion als solcher)、「人間の人間性にとっての構成的意味があると認めること」という意味になる。先ほどと同様に、図式で表すと以下のようなようになる。



したがって、全体の訳としては「ある実定的宗教の真理、つまりある一定の神の啓示についての確信を、主観的体験と主観的立場の関心事として取り扱う際にもまた、宗教それ自体に、人間の人間性にとっての構成的意味があると認めることをめったに断念することはなかった。」という訳が可能になる。後半部に「それが有する」という補語は不必要になる。また、このようにして「宗教それ自体に、人間の人間性にとっての構成的意味がある」と訳されることは、内容的観点からも正当化される。というのは、人間の人間性に対する宗教それ自体の構成的意味というのは、まさにこのセンテンスの後に続く「人間の宗教的資質」(die religiöse Anlage des Menschen)が意味するものと同様の事態を指しているからである。すなわち、パネンベルクはここで「宗教」が人間の存在にとって本質構成的なものであることを指摘しているのであり、

またそのことは後段の「[...]」もしも宗教が人間の人間存在にとって構成的であるならば」や「宗教が何らかの形式において人間の人間存在(Menschsein)にとって構成的であること」<sup>53</sup>といった表現からも明らかに理解される。

そのように把握される「人間の宗教的資質」の「その都度の現実化」、すなわち人間にとって構成的であるところの「宗教」およびその「資質」が、現実のものとなっていることは、「たしかに信仰者ないし体験者にとってのみ確かなものとして」見なされる。しかし、「この資質それ自体」は、「普遍的記述が近づきうる事態として把握されている」のである。つまり、宗教が人間にとって構成的であるということ、「資質」として人間に備わっているという事態は、信仰や体験ということに限定されずに普遍的に接近可能なものとして理解されるのである。

#### ◇ 4. 宗教的關係

- 「像に対する信仰の核心は、たしかに、模写されたものの臨在—その核心を表示するだけでなく、たとえそれと同一ではないとしても、それを表す像における、模写されたものの臨在—にあった。それゆえ祭儀の像を通して次のことが可能になる。つまり、人間が神性とその関係を、神性が臨在する一定の場に集中させ、そしてその神性に捧げられた祭儀を通してその好意を獲得することである。」(201 頁 1 段落)

真に無限なものに対する人間の宗教的關係は、世界経験という媒体において、すなわちそのような経験における有限的な内容という媒体において無限なものが人間に出会うという事態として記述される。つまり、無限なるものとしての神は、有限的な諸事物を通して自らを表すということである。しかし、このように言われるとき、本来、宗教においては神自身と、そこにおいて神の力が示されることの有限的なものとの区別がなされているにもかかわらず、それらを混同してしまう可能性、言い換えれば無限なものとしての神性を、有限なものに固定化してしまうという可能性が同時に含まれていることになる。このような操作はそれゆえ、「偶像崇拜」であるとして、特定の宗教の歴史において批判の対象となった。

しかし、そうした偶像崇拜に向けられた批判というものは、その祭儀において表示されている事柄それ自体の形式の中にその強調点があるのではない。言い換えれば、祭儀における像によって意図されている、記述されたものの臨在という事態に対して主に向けられているのではない。そうではなく、そのような像によって、その名前をみだりに唱えることが同じ事態を意味しているのと同様に、神が自由に処理可能なものにされていることに対して、主な批判が向けられているのである。

こうした「像」に対する信仰において記述される事態が第一文目に該当する。そして、ここで指摘したいのは、この第一文目と第二文目の間に、原文にあるはずの一文が抜けているということである。それは、„Im Bild ist der Dargestellte selbst anwesend ebenso wie im Namen der Namenträger“<sup>54</sup>という一文である。訳は「名において、その名を背負うものが居合わせるのと同様に、像においては、描出されるも

のそれ自身が居合わせているのである。」あたりが適当であろうか。その内容からして、この箇所は祭儀の際の像ということにおける、「模写されたものの臨在」(die Gegenwart des Abgebildeten)という事態の言い換えとして理解される。

#### ◆ 第4章 神の啓示

##### ◇ 1. 啓示概念の神学的機能

- 「しかしながら唯一の神性に対するイスラエルの神の要求はどのようにして確認されるのだろうか。捕囚の状況において啓示の思想に、イスラエルを変革し、そしてイスラエルを最終的にまったく新しいものに作り直す新しい機能が与えられたということが明らかになるであろう。」(211頁。1段落)

宗教は神認識を出発点とし、そしてその認識は神性それ自体に起源を有する、言い換えれば啓示を通して可能になるという前章までの内容を通じてなされた洞察のもと、この章ではまずそうした神による自己証明という意味での啓示がいかなる種類(Art)のものであるかについて焦点を当てる。その際、聖書の神について言われているのは、それが大まかには特殊な啓示を通してのみ知られうる隠された神々の範疇に属しているということである。たしかに、イスラエルの諸伝承においては、たとえば「エロヒーム」という特徴的な用語法に見られるように、イスラエルの神に関する語り理解可能であるための普遍的根拠が存在するという前提が含まれているのであるが、このことはイスラエルの神の特性があらかじめすでに他の諸民族にも知られていたことを意味しない。というのも、神はまず第一に他の諸民族の神々と並ぶ、その民(契約の民)にとっての特別な神として現れたからである。

そして実際、イスラエルの神の唯一の神性、すなわち唯一の神であることは第二イザヤの使信において、捕囚の状況の中で確固たるものとして主張されたひとつの要求(Anspruch)となり、そしてその要求は他の神々における諸々の権力の要求と競合するようになっていった。つまりそこから第二に、イスラエルの神の唯一の神性の要求は、それが契約の民にとってだけでなく、他の神々の真理要求との関係にある諸民族にとっても妥当されるべく、その領域を拡大していったのである。

では、このようなイスラエルの神の唯一の神性に関する要求はどのようにして確かなものとされるのであろうか。これが、上で取り上げた翻訳の第一文目の問いに該当する。その際、「確認」という意味で解釈されている„erhärten“<sup>45</sup>は、「(主張・命題などを)確かなものにする」という意味で訳された方がよい。というのも、唯一の神性に関するイスラエルの神の要求それ自体はすでに第二イザヤの使信において確認可能なものであり、それゆえここで問題となっているのは、そのような要求がいかにして他の神々の諸要求との競合の中で「確かなものとされうるか」、すなわちイスラエルの神が唯一の神であるとして確認されうるかということだからである。

そして、この問いに対して重要となるのが「啓示の思想」である。訳文では、捕囚期においてこの啓示の思想に、「イスラエルを変革し、そしてイスラエルを最終的にまったく新しいものに作り直す機能」が生じたこと説明しているが、そこでは„daß in der Exilssituation dem Offenbarungsgedanken eine Funktion zugewachsen ist, die ihn verändert hat und ihn schließlich ganz neu prägte“<sup>56</sup>の„ihn“が「イスラエル」(Israel)と取り違えられている。この„ihn“は直前の„Offenbarungsgedanke“を指すはずである。つまり、強調されているのは、イスラエルに変革をもたらした啓示の思想の新しい機能ということではなく、啓示の思想それ自体に変容をもたらし、新たに特徴づける場所の新しい機能ということである。このことは、2文先の„Eine vergleichbare Funktion ist mit dem Offenbarungsgdanken keineswegs immer und überall schon verbunden“(「比肩しうる機能は、その啓示の思想にいつもいたるところで前もって結びつけられているわけではない」というセンテンスの意味からも理解される。つまり、この„Eine vergleichbare Funktion“とは、さきほどの啓示の思想を変容し新たに作り直すほどの機能と並ぶほどの機能ということの意味しているのである。そして、そのような機能それ自体は、啓示の思想といつも結びついているわけではないということがパネンベルクによって強調される。関心事となっているのはあくまでも、啓示の思想と結びつく新しいある特徴的な機能なのである。したがって、訳は「しかし、唯一の神性へのイスラエルの神の要求はいかにして確かなものとされるのだろうか。捕囚の状況において啓示の思想に、その思想を変容させ、そしてそれを最終的にまったく新しく特徴づける新しい機能が生じたということが明らかになるであろう。」となる。

- 「これにより次のことが排除されてしまうわけではない。つまりそれは、このようにして前提された知(Wissen)も神性の自己表明に基づくこと、しかし啓示の諸体験に関する宗教的諸伝承が報告していることは、まさにその大部分は、神々と神的なもの一般についてのあらゆる知識(Kenntnis)の始まりに関連していない、ということである。」(211-212頁。2段落)

前項の2文後に続く文章である。冒頭の「これ」は「それによって啓示が、すなわちその他に隠されているものの覆いを取り除かれること(Enthüllung)が受容される場所の審級(Instanz)が、啓示体験一般の内容に共に含まれているとき、その(啓示の)現実性は、啓示の受容の出来事においてたいい問題なく前提とされる」という前文の内容を受けている。つまりそこでは、啓示を受容する審級のゆえに、その啓示の現実性(Realität)が前提とされていることが問題となっている。だが、その際そうした前提からは排除されない事柄として、当該のセンテンスの内容が続いている。

ただ、訳文では「排除しない」(nicht ausschließen)事柄として、「このようにして前提された知(Wissen)も神性の自己表明に基づくこと」と「啓示の諸体験に関する宗教的諸伝承が報告していることは、まさにその大部分は、神々と神的なもの一般についてのあらゆる知識(Kenntnis)の始まりに関連していない」ことの二つを並列させ



ているが、これは後者のセンテンスが„aber was religiöse Überlieferungen an Offenbarungserlebnissen berichten, bezieht sich eben zumeist nicht auf den Anfang aller Kenntnis von Göttern und Göttlichem überhaupt.“ となっており、動詞の位置が一節前の dass 節から影響を受けていないため、後者は目的節の意味としては訳されない。また、内容的観点からしても、前者が「そのようにして前提とされる知見もまた、神性の自己表明に基づいていること」、すなわち啓示という出来事における、啓示の現実性(Realität)の前提という事態は、そうした現実性それ自体の起源が神性の自己表明(Selbstbekundung)に拠っていることを排除しないということの意味しているのに対して、後者は「諸々の啓示の体験に関して宗教的諸伝承が報告しているものは、まさにたいていの場合、神々と神的なもの一般についてのあらゆる知識の初め(Anfang)を引き合いに出していない」こと、すなわち前者で指摘されている現実性(Realität)の起源としての神の自己表明ということにもかかわらず、宗教的諸伝承はたいてい、そのような起源を主題として明確に取り上げていないことを意味している。つまり、後者の内容は前者のそれへの対比であり、それゆえ「排除」されない事柄の内容を指しているのではないことが理解される。したがって訳は以下のようになる。「このことは次のことを排除しない。つまり、そのようにして前提とされる知見(Wissen)もまた、神性の自己表明に基づいているということ排除しない。しかし、啓示の諸体験に関して宗教的諸伝承が報告しているものは、まさにたいていの場合、神々と神的なもの一般についてのあらゆる知識(Kenntnis)の初め(Anfang)を引き合いに出していない。」

- 「啓示の体験のなかで「覆いをとられる」ものは、通常、啓示する神性と異っており、そしてさらにそこにおいて神性それ自体が啓示の受領者に「顕現する」諸々のケースにおいてさえ、神性がそれによりその現実性を証明するのではなく、受領者に伝えられるもの、あるいは委託されるものがそれにより特に印象的な仕方で権威づけられることは、通常、このような顕現の目的ではない。」(211-212 頁。2 段落)

前項で取り上げたセンテンスに続くものである。前半部の訳はまったく正確なのであるが、ここで検討の対象としたいのは、最後の「通常、このような顕現の目的ではない」(„(…)“, pflegt es nicht der Zweck solchen Erscheinens zu sein, daß(…)“<sup>57)</sup>という一文が指す内容である。訳文では、「神性がそれによりその現実性を証明するのではなく、受領者に伝えられるもの、あるいは委託されるものがそれにより特に印象的な仕方で権威づけられること」をその内容として解している。

しかし、ここで「顕現の目的ではない」というのは、後節の「(啓示の)受容者に伝えられるもの、あるいは委託されるものが、それ(顕現)を通じて特に力強く権威づけられること」を指すのではない。このような理解は、„(…)“, pflegt es nicht der Zweck solchen Erscheinens zu sein, daß die Gottheit dadurch ihre Realität beweist, sondern das dem Empfänger Mitgeteilte oder Aufgetragene wird dadurch besonders nachdrücklich autorisiert.“ の nicht - sondern 構文を取り違えるこ

とから来ている。つまり、冒頭の nicht が sondern 以下の内容までを規定していることから生じている。しかし、構文から明らかのように、nicht が規定しているのは、„die Gottheit dadurch ihre Realität beweist “までのはずである。言い換えれば、「通常、そのような顕現の目的ではない」のは、「神性がそれ(顕現)を通してその(神性の)現実性を証明すること」なのである。それに対して、そうではなく(sondern)、「(啓示の)受容者に伝えられるもの、あるいは委託されるものが、それ(顕現)を通じて特に力強く権威づけられること」が、「通常、顕現(Erscheinen)の目的である」(Es pflegt der Zweck solchen Erscheinens zu sein)とされているのである。

また、内容的観点からも、神性が啓示の受容者に対して顕れる場合においてさえ、神性は自らの現実性(Realität)を証明することを目的としているわけではないということが、前項で言及された、神々ないし神的なものについての知識の起源、すなわち神性それ自身による現実性(Realität)の表明にもかかわらず、宗教的諸伝承はその起源と結びつけられていないという事態の説明になっている。このことから、神性の顕現がその現実性(Realität)の自己表明とは別の事態を目的としていることが理解できる。したがって、訳は「啓示の体験において「覆いがとられる」ものは、通常、啓示する神性とは異なっており、そして、そこにおいて神性が自ら啓示の受容者に「顕現する」諸々のケースにおいてさえ、そうした顕現の目的であることを常としているのは、神性がそれ(顕現)を通してその(神性の)現実性(Realität)を証明することではなく、(啓示の)受容者に伝えられるもの、あるいは委託されるものが、それ(顕現)を通じて特に力強く権威づけられることなのである。」となる。

- 「そもそもこのような身に降りかかる経験の外側で初めて、そしてむしろそれが、神話によって説明されるような神理解の内容に関連するかぎりにおいて、神性の現実性についての問いが生じてくる。」(211-212 頁。2 段落)

前項で取り上げた一文に続くセンテンスである。ここでは神性の現実性(Realität)に関する問いがどのような文脈において生じているかについて述べられている。訳文では、「神性の現実性についての問い」が生じるのは、「そもそもこのような身に降りかかる経験の外側で初めて」という条件においてであり、さらに「むしろそれが、神話によって説明されるような神理解の内容に関連するかぎりにおいて」という限定が加えられている。前者に関しては、まず„wenn überhaupt “という挿入句が「そもそも」とだけ訳されてしまっているが、これは本来、「もしそうだとしても」「たとえあったとしても」という意味で解されるはずである。そのため、「神性の現実性についての問いは、もしそれが生じるとしても、その身に起こるそうした(啓示の)諸経験の外で初めて生じるのであり、[….]」という訳が可能となる。

対して後者は、原文では„und sie bezieht sich dann eher auf den Inhalt des Gottesverständnisses, wie er durch den Mythos expliziert wird. “となっており、wie 以下は„Inhalt des Gottesverständnisses “の関係文を導いている。それゆえ、「～というかぎりにおいて」という意味は生じてこない。原文に従って訳すなら

ば、「そしてその場合に、それ(問い)はむしろ、神話を通して説明されるような神理解の内容と関連している」といった具合になるはずである。したがって、全体としては、「神性の現実性についての問いは、もしそれが生じるとしても、その身に起こるそうした(啓示の)諸経験の外で初めて生じるのであり、そしてその場合に、それはむしろ、神話を通して説明されるような神理解の内容と関係している。」という訳になる。内容としても、前文までに問題となっている神性の現実性(Realität)に関して、それが問いの対象として明確な仕方を取り扱われる根拠は、啓示体験それ自体の中に求められるのではないということ、むしろそれはそうした体験の根拠としての、当該の文化世界の秩序の根拠となっている神話的神理解および神思想に求められることが当センテンスから理解される。

- 「この思想が特殊な「諸々の啓示体験」とどのような関係にあるのか、それはこれから言及されるが、しかし疑いもなくここで、すでにこのような意見の内容に関して語られたことと異なり、特別な仕方でもこのように問題になっているのは、《イスラエルのための》ヤハウエの神性の自己表明である。」(213-214 頁。1 段落)

先述(1)◆第 4 章◇1. の二項目で取り上げたセンテンスに、「それどころか、この考えは(後期王国時代におけるよりも)かなり古いものである」(論者試訳)という一文をはさんだ後に続く一文である。そのため文脈の補足説明は省略する。「この思想」とは、「民の自己同一性を基礎づけるこの歴史の諸々の出来事には、ヤハウエの信仰の認識を引き起こす機能があること」<sup>58</sup>を指している。そして、そうした考えが、以前までで述べられてきたイスラエルにおける「特殊な啓示」の体験とどのような関係にあるかについて、さらに議論されることが要求される。

ここで問題となるのは、「すでにこのような意見の内容に関して語られたことと異なり」という句である。これは原文で „im Unterschied zu dem, was oben über den Inhalt solcher Erlebnisse gesagt wurde“<sup>59</sup>と記述されている。明らかな相違は「このような意見の」と „solcher Erlebnisse“ の対応関係にある。„Erlebnis“ はその字義からしても、また、前句に「啓示体験」(Offenbarungserlebnis)という語がすでに出ていることからしても、この語は「体験」と訳されるべきであろう。それによって、第二イザヤにおいて生じた、イスラエルの神の唯一の神性に対する確信の基盤となった特殊な啓示思想と結びついた体験の具体的な内実ではなく、さしあたってまず、それ以前に起こったイスラエルに対するヤハウエの神性の自己表明が問題となることが明確に理解されるのである。

これらのことをふまえて、訳は「こうした考えが特殊な「啓示の諸体験」とどのような関係にあるかについては、これからさらに議論されるべきであるが、しかし疑いもなくここで、そのような体験の内容に関して上述されたこととは異なり、特別な仕方でも問題になっているのは、《イスラエルに対する》ヤハウエの神性の自己表明である。」あたりがよいのではないであろうか。

- 「そのさい議論されているのはヤハウエと創造者なる神の同一性でも、他のすべての神々と区別されるその唯一の神性でもない。それは、第二イザヤのケースが最初であるが、今や出エジプトの出来事を振り返るのではなく、イスラエルの神を、世界の創造者である唯一の真の神として諸民族の世界にさえ実証する、将来の神の行為を先取りするなかでの話である。」(213-214 頁。1 段落)

前項に続くセンテンスである。第一文目に関しては、後半の「区別される」という誤植以外に特に言及する点は見当たらない。第二文目の冒頭の「それ」は、「議論されていない」こととして挙げられている「ヤハウエと創造神の同一性」、そして「他のすべての神々と区別される唯一の神性」である。パネンベルクによればそれはまず第二イザヤにおいて初めて主題にされているという。そして、それがどのような仕方で遂行されているかについて述べる際、訳文ではそれが「出エジプトの出来事を振り返るのではなく、イスラエルの神を、世界の創造者である唯一の真の神として諸民族の世界にさえ実証する、将来の神の行為を先取りするなかで」なされるという。

ここで注目したいのは、最後の「先取りするなかで」という表現である。これは、原文では„im Vorblick auf“となっており、構造的には前の句の「振り返る」(im Rückblick auf)という語と対比関係にある<sup>60</sup>。だが、前者ははたして「先取り」と訳されてよいのであろうか。たしかに、「先取り」という語はパネンベルクの神学における鍵概念の一つであるが、それは本来„Antizipation“ „antizipieren“という語を基にしている。また、「先取り」ということが言われるとき、それはたとえば、黙示文学の歴史の終りにおける「死人のよみがえり」がまさにイエスにおいて現実起こった、すなわち「先取り」という仕方でなされたというように、先取られる当の出来事が、まさに現実として起こっているということがなければならない。しかし、当該センテンスの内容からして、第二イザヤにおけるヤハウエの神性の自己表明は、世界の創造者として、また唯一の神として自らの行為を「先取り」(antizipieren)して、つまりそのような神であることを現に証明する仕方でなされていたのではない。そうではなく、それは世界の創造者としての神、他の神々に対する唯一の神性への確信をもたらす将来の神の行為への「見通し」をもった仕方においてなされていたのである。そしてそのように理解されたヤハウエの神性の自己表明が、第二イザヤにおいて初めて見られることをパネンベルクは指摘しているのである。

したがって、これらのことをふまえるならば、訳は次のようにして考えられる。「その際に議論されているのは、ヤハウエと創造神の同一性でも、他のあらゆる神々と区別されるその唯一の神性でもない。これらのことは、第二イザヤにおいて初めて問題となっている。しかし、それは今や、もはや出エジプトの出来事を振り返ることによってではなく、イスラエルの神を世界の創造者である唯一の真の神として諸民族の世界にさえ実証する、将来の神の行為への見通しのうちで起こっているのである。」第二文目の「初めて問題となっている」は、「(あることが)当てはまっている/そうである」を意味する„der Fall sein“からである。つまり、イスラエルに対するヤハウエの神性の自己表明が、創造者との同一性、他の神々と区別される唯一の神性を証明す

る将来的行為への見通しのもとで、第二イザヤにおいて初めて問題となっていることが説明されるのである。その後続く「しかし、それは今や」の「今や」(nun)は我々の視点からの「現在」ではなく、「第二イザヤにおいて」という観点から言われたものであることに注意されたい。

## おわりに

以上、本稿では『組織神学』の基本的な位置づけと翻訳の検討を行ってきた。①の(b)で挙げた、彼の活動期の大まかな区分と著作の分類に関しては、ある著作が特定の年代に分類されるというとき、その著作には各時期をまたいで書かれた個別の論文が収められているにもかかわらず、さしあたって著作単位でその分類を適用したがゆえに、より厳密な位置づけにはなっていないことをここに断っておく。

そして、②の(b)における翻訳に対する検討に関しては、すでに明らかなように、すべての章に対して行うことはできなかった。あくまで論者が訳書を通読する限りで、原文との比較を必要と判断し始め、実際に一文ずつ検討を行った範囲に留まっている。また、各検討箇所の際して、内容理解の便宜をはかりできるだけ補足的説明を加えたが、論者自身の理解が誤っている可能性も否めない。論者による改訳に関しても同様である。それゆえ、読者には自身で更なる検討を行って頂きたい。本稿がその際の参考材料となれば幸いである。最後に、『組織神学 第一巻』の全訳という、日本におけるパネンベルクの神学思想をより身近なものとする偉大な仕事を果たされた佐々木勝彦氏に感謝と敬意を表したい。

## 【参考資料】

### [パネンベルク関連]

- ・Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988.
- ・ヴォルフハルト・パネンベルク『学問論と神学』濱崎雅孝、清水正、小柳敦史、佐藤貴史 訳、教文館、2014年。
- ・レベッカ・A・クライン『キリスト教神学の主要著作—オリゲネスからモルトマンまで』佐々木勝彦、佐々木悠、濱崎雅孝訳、教文館、2013年。
- ・小原克博『神のドラマトゥルギー 自然・宗教・歴史・身体を舞台として』、教文館、2002年。
- ・近藤勝彦「パネンベルクにおける『神と歴史』」『日本の神学』32号、日本基督教学会、1993年、192-199頁。
- ・『本のひろば』第745号、一般財団法人キリスト教文書センター、2020年1月。

- Carl E. Braaten / Philip Clayton (ed), *An Autobiographical Sketch*, in: The Theology of Wolfhart Pannenberg, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1988, pp11-18.
- Gunther Wenz, *Wolfhart Pannbergs Systematische Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.
- *Bibliographie der Veröffentlichungen von Wolfhart Pannenberg 1953-2008*, in: KuD 54, hrsg. v. Bernd Burkhardt-Patzina, Friederike Nüssel, Miriam Rose, Stefan Dienstbeck, 2008, 159-236.
- *Bibliographie der Veröffentlichungen von Wolfhart Pannenberg 1953-2009*, <https://www.hfph.de/forschung/wissenschaftliche-einrichtungen/religionsphilosophie/pannenberg-forschungsstelle/bibliographie-pannenberg-1953-2008.pdf>, 最終閲覧日: 2020年3月14日。

[その他]

- *A Greek - English LEXICON of the New Testament and Other Early Christian Literature*, William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich, The University of Chicago Press, Chicago, 1979.
- G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*(1801), PhB; Band. 62a, Felix Meiner, 1962. (「フィヒテとシェリングの哲学体系の差異」『ヘーゲル初期論文集成』村岡晋一、吉田達訳、作品社、2017年。)
- \_\_\_\_\_, *Glauben und Wissen*(1802), PhB; Band. 62b, Felix Meiner, 1962. (G. W. F. ヘーゲル『信仰と知』上妻精訳、岩波書店、1993年。)
- \_\_\_\_\_, *Religionsphilosophie*, Band I: Die Vorlesung von 1821, hrsg. v. Karl Heinz Ilting, Bibliopolis, Napoli, 1978.
- 加藤尚武・幸津国生・滝口清栄[編]『ヘーゲル事典』、弘文堂、1992年。
- F・シュライエルマッハー『宗教論 宗教を軽んずる教養人への講話』高橋英夫訳、筑摩書房、1991年。

<sup>1</sup> 通常、日本語では『ドゥンス・スコトゥスの予定説』とのみ訳されるが、厳密な原題は *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung* (『スコラ学の教理発展の連関におけるドゥンス・スコトゥスの予定説』)となっている。

<sup>2</sup> パネンベルク・サークルが形成され、Programmschriftとしての『歴史としての啓示』(*Offenbarung als Geschichte*, 1961)や『人間とは何か—神学の光における現代の人間学』(*Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, 1962)、『キリスト論要綱』(*Grundzüge der Christologie*, 1964)、『組織神学の根本問題』(*Grundfragen Systematischer Theologie*, 1967)などの著作が書かれたのが、この時期に該当する。

<sup>3</sup> ヴォルフハルト・パネンベルク「小自叙伝」『組織神学 第一巻』佐々木勝彦訳、教文館、2019年、507-508頁。なお、この小自叙伝の底本は以下。Carl E. Braaten / Philip Clayton (ed), *An Autobiographical Sketch*, in: The Theology of Wolfhart Pannenberg, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1988, pp11-18.

- 
- <sup>4</sup> ただし、このような仕方の区分をしてもなお、中期が18年間という依然として広い幅を持っている。そのため、これはさらに細かく区分される必要がある。その際、重要となってくるのは間違いなく彼の神学の方法論上での相違であろうが、本稿の主旨はあくまで『組織神学』の位置づけであり、その方法として彼のその都度の身分と所属に注目しつつ、若干の思想的観点を補足してそれを行っているに過ぎない。そのため、中期に関するこれ以上の細分化は行わないことにしたい。
- <sup>5</sup> たとえば、近藤勝彦は『組織神学』において確認されるパネンベルクの神学の構成的・統合的原理としての「三位一体論」に着目し、それが1977年に到って彼のキリスト論と歴史の神学を規定し、そこから更に約十年の歳月を経て『組織神学』の全体を構成していったという洞察を得ているが、その際、この構成原理が暗黙的に含まれながらもまだ明確には確立されていなかった時期を包括的に「前期」として(年代で言えば1974年あたりまで)、そしてそれが明確な原理として確認される1988年、すなわち『組織神学』が書かれた時期を「後期」と称している。ここでは前期と後期の間の約十年間を「中期」と設定することはなされていないが、『組織神学』を後期の著作として判断していることは明らかである。(近藤勝彦「パネンベルクにおける『神と歴史』」『日本の神学』32号、日本基督教学会、1993年、192-199頁。特に192-194頁。) また、濱崎雅孝は『キリスト論要綱』と『学問論と神学』(*Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973)と『神学的観点における人間学』(1983)をまとめて「初期三部位」と呼んでいる。(「訳者あとがき」『学問論と神学』濱崎雅孝、清水正、小柳敦史、佐藤貴史訳、教文館、2014年、487頁。) その際、どのような観点のもとでこのような位置づけが行われているかについての言及はないが、このような区分を採用するならば、ここで言う「初期」を「前期」として言い換えて、そこからさらに『組織神学』以前を中期と、それ以降を後期として大別することもできなくはないが、中期の幅があまりにも狭くなってしまいう問題が生じることになる。
- <sup>6</sup> この著作は、教授資格論文として受理された当時のテキストに二章分の新しい内容をさらに付け加えたものである。
- <sup>7</sup> たとえば、*Theologische Literaturzeitung*(ThLZ)に寄稿された数々の論評や *Neue Wege katholischer Christologie*(in: ThLZ 82, 1957, 95-100.)あるいは *Zur theologischen Auseinandersetzung mit Karl Jaspers*(in: ThLZ 83, 1958, 321-330)といった小論文などがこれにあたる。当然のことながら他の時期においても、まとまった一つの著作に所収されていないこうした細かな小論は相当数存在するが、紙幅の都合上ここではその全てを総覧することは叶わない。小論や論評を含んだパネンベルクの全ての著作の一覧については、以下を参照。*Bibliographie der Veröffentlichungen von Wolfhart Pannenberg 1953-2008*, in: KuD 54, hrsg. v. Bernd Burkhardt-Patzina, Friederike Nüssel, Miriam Rose, Stefan Dienstbeck, 2008, 159-236. なお、後に Dienstbeck によって、2009年の刊行物の情報が追加されている。  
(<https://www.hfph.de/forschung/wissenschaftliche-einrichtungen/religionsphilosophie/pannenberg-forschungsstelle/bibliographie-pannenberg-1953-2008.pdf>, 最終閲覧日: 2020年3月14日。)
- <sup>8</sup> この二本の論文と、ThLZなどに投稿されたいくつかの論評以外の他には、二つの小論文が存在している。*Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar*, in: ThLZ 78, 1953, 17-24. / *Mythus und Wort. Theologische Überlegungen zu K. Jaspers' Mythusbegriff*, in: ZThK 51, 1954, 167-185.
- <sup>9</sup> 「小自叙伝」、前掲書、509頁。
- <sup>10</sup> それゆえ、正確にはこの著作は論文ごとに中期と後期に分類される必要がある。また、一つのまとまった著作の中に異なる時期の論文が収められるという事態は他の著作においても同様に起こっている。しかし、本稿における分類はあくまでそうした個々の論文が集成された一つの著作を基本単位としているため、個別の論文ごとの分類は他の機会に譲りたい。
- <sup>11</sup> 注意しなければならないのは、一般に「自然神学」と広く称される領域のうち、パネンベルク自身は「自然神学」(*Natürliche Theologie*)と「自然の神学」(*Theologie der Natur*)とを厳密に区別しているということである。前者は本来、初期キリスト教の神学が哲学的議論の中から受け取った「神的起源の特性に

---

ついで「問い」(Frage nach der Eigenart des göttlichen Ursprungs)すなわち「神的なものの本性」(die Natur des Göttlichen)に関する問いを取り扱う領野を指していた。そして、それは後にバロック・スコラと古プロテスタント神学において「啓示神学」との対概念で再び現れ、「人間の理性の限界」「人間の本性にふさわしい神認識の形式」に関する問いへとその意味内容が変容していった。つまりそこでは、「自然神学」と言うところでの「自然的」(natural, natürlich)という語の意味が「神の本性にしたがって」(der Natur des Gottes gemäß)から「人間の本性にしたがって」(der Natur des Menschen gemäß)へと転じていったのである。(Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 83-93.) 対して、「自然の神学」という語はパネンベルクにおいて、人間本性に即した神認識という自然神学的な意味に限定されない。それは人間の個別的経験をも包含した世界経験(Welterfahrung)という観点に基づいた、被造的世界とその創造主との関係について扱う分野を意味している。具体的には、自然科学の諸成果に関する体系的考察・評価を行ったうえで、その中に見出される万物を規定する神的現実性の諸含意へと焦点を当てるということが大まかなプロセスとして設定される。

- <sup>12</sup> 佐々木勝彦「訳者あとがきに代えて」ヴォルフハルト・パネンベルク『組織神学 第一巻』、518頁。
- <sup>13</sup> 「小自叙伝」の底本については、註3を参照。
- <sup>14</sup> レベッカ・A・クライン『キリスト教神学の主要著作—オリゲネスからモルトマンまで』佐々木勝彦、佐々木悠、濱崎雅孝訳、教文館、2013年、311-329頁。
- <sup>15</sup> 小原克博『神のドラマトウルギー 自然・宗教・歴史・身体を舞台として』教文館、2002年。
- <sup>16</sup> Gunther Wenz, *Wolfhart Pannengers Systematische Theologie* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.
- <sup>17</sup> 『本のひろば』第745号、一般財団法人キリスト教文書センター、2020年1月、14-15頁。
- <sup>18</sup> Wolfhart Pannenberg, a.a.O., 136.
- <sup>19</sup> Ebd., 152.
- <sup>20</sup> Ebd., 179.
- <sup>21</sup> このことに関する補足説明に関しては後述(2)の◆第3章◇3.の一項目目の箇所を参照。
- <sup>22</sup> Ebd.「取り扱い」と訳されてもよい。
- <sup>23</sup> この„Gottesgestalten“に関する同様の脱落は、他の箇所においても見られる。たとえば、以下の原著の箇所に対応する日本語訳を参照されたい。Ebd., 186ff, 198ff, 203ff.
- <sup>24</sup> それゆえこのセンテンスは後述(2)に分類されるべきであるかもしれないが、後半部の訳との関係から、また全体の意味としてはそれほどずれが生じていないという判断から、ここでは(1)に分類した。
- <sup>25</sup> Ebd., 180.
- <sup>26</sup> „rein“の訳し方に関しては、(1)◆第3章◇2.の第一項目で同様に扱っている。
- <sup>27</sup> Ebd., 180.
- <sup>28</sup> Ebd., 181.
- <sup>29</sup> なお、この箇所に対応する、シュライアマハー自身の言及の翻訳においては「限界」と訳されている「すべて有限なるものは、限界を定めることによって成立する。いわば、無限なるものの一部を切り取るのだ。このようにすることによってのみ、有限なるものはその限界の内部では無限となり、独自の形をとることができる。」(F・シュライエルマッハー『宗教論 宗教を軽んずる教養人への講話』高橋英夫訳、筑摩書房、1991年、44頁。)
- <sup>30</sup> „alles Endliche mit seinen Grenzen, die seine Besonderheit“(Pannenberg, a.a.O., 181.)
- <sup>31</sup> Ebd.
- <sup>32</sup> 文頭の「そこで」(dort)という語は、前文にあるシュライアマハーの『宗教論』を指す。元の訳文では対応した訳が存在していなかった。
- <sup>33</sup> Ebd., 182.
- <sup>34</sup> このセンテンスに関して言えば、訳文では„allerdings“を譲歩の意味で「もちろん」と訳しているが、内



容的に考えてここでは「ただし」として、先行内容の限定という観点から訳されたほうがよいであろう。

このことは、後段で参照されるヘーゲルによるシュライアマハーの直観概念の批判という内容からしても明らかである。(Ebd.)

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> „Wenn Diesseits, was Wahrheit hat, statt die Wirklichkeit zu sein, das Universum, und die Versöhnung mit der Natur Identität mit dem Universum, als Empfindung unendliche Liebe, als Anschauung aber Religion ist, aber so, daß diese Identität selbst, es sei mehr als Passivität des Auffassens und innern Nachbildens oder mehr als Virtuosität, etwas schlechthin Subjektives und Besonderes bleiben, ihre Äußerung nicht befestigen, noch ihre Lebendigkeit der Objektivität anvertrauen und hiermit eben die vorige Reflexion der Sehnsucht auf das Subjekt behalten soll, so hat das Jacobische Prinzip die höchste Potenzierung erreicht, deren es fähig ist, und der Protestantismus, der im Diesseits Versöhnung sucht, hat sich auf das höchste getrieben, ohne aus seinem Charakter der Subjektivität herauszutreten.“ (G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*(1802), PhB; Band. 62b, Felix Meiner, 1962, 89.) この一文からわかるように、パネンベルクが引用元としているこの箇所全体には、シュライアマハーに対して直接の批判的言及があるわけではなく、むしろその批判はヤコービの哲学における、有限性を有限性とした、すなわち有限性を経験的な偶然および主観性の意識とした原理に対して向けられている。しかし、ヘーゲルはさらに、このような原理が最も高まった形態として理解されたものとして、次段でシュライアマハーの『宗教論』に言及している。それゆえ、同様の批判が妥当しうることがわかる。

<sup>37</sup> なお、ヘーゲルにおいて反省と直観の関係は 1800 年を境に変化していったと考えられ、パネンベルクの引用先である『信仰と知』(註 34)もその時期にあたる。しかし、ここでの「反省」の機能に関してはそれほど捉え方にずれはないように思われる。(加藤尚武・幸津国生・滝口清栄[編]『ヘーゲル事典』、弘文堂、1992 年、399-400 頁。)

<sup>38</sup> ヘーゲルの著作の翻訳においてもそのような訳し方を確認することができる。(G.W.F. ヘーゲル『信仰と知』上妻精訳、岩波書店、1993 年、121 頁。)

<sup>39</sup> Pannenberg, a.a.O., 182.

<sup>40</sup> G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*(1801), PhB; Band. 62a, Felix Meiner, 1962, 32.

<sup>41</sup> 『ヘーゲル事典』、303-304 頁。

<sup>42</sup> „Die Anschauung ist wohl das von der Vernunft Postulierte, aber nicht als Beschränktes, sondern zur Vervollständigung der Einseitigkeit des Werks der Reflexion, nicht daß sie sich entgegengesetzt bleiben, sondern eins seien.“ (G.W.F. Hegel, a.a.O., 33.)

<sup>43</sup> Pannenberg, a.a.O., 186-187.

<sup>44</sup> G.W.F. Hegel, *Religionsphilosophie*, Band I: Die Vorlesung von 1821, hrsg. v. Karl Heinz Ilting, Bibliopolis, Napoli, 1978, 65, 69.

<sup>45</sup> Pannenberg, a.a.O., 195.

<sup>46</sup> Ebd., 210.

<sup>47</sup> 元の訳文における「少なくとも申命記以来、すなわちユダヤの民の後期王国時代のうちに(七世紀)」の「(七世紀)」は、原文の„mindestens seit dem Deuteronomium, also noch in der späten Königszeit des jüdischen Volkes (7. Jh.)“からとられているが、これはおそらく「前七世紀」のことを指すのだろう。

<sup>48</sup> Ebd., 211.

<sup>49</sup> *A Greek – English LEXICON of the New Testament and Other Early Christian Literature*, William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich, The University of Chicago Press, Chicago, 1979, 183. 同様の訳は、206 頁においても適用される。(Pannenberg, a.a.O., 203.)

<sup>50</sup> „Angesichts dieser Ambivalenz bleibt auch die Begründung der Einheit der Kulturwelt in der Einheit der göttlichen Wirklichkeit vieldeutig.“ (Pannenberg, a.a.O., 161.)

<sup>51</sup> 佐々木の訳では、「世界の統一性」(die Einheit der Welt)を目的語的に、「基礎づけ」(die Begründung)を動詞的に訳したうえで「試み」という語を後ろに補い読者の理解を促している。原文をそのまま直訳する

---

ならば、上記のような訳文になる。

<sup>52</sup> このセンテンスは“Sie haben jedoch auch dann, wenn sie ... behandelten, seleten darauf verzichtet, ... zuzuschreiben”という構造から、auch-wenn 関係の譲歩文というよりも、wenn-dann 関係の条件文として解されてよいはずである。その場合、「しかしそれらは、それらが[...]を取り扱うときにもまた、[...]帰することを断念することはめったになかった。」という構造で訳されることになる。

<sup>53</sup> Ebd., 171.

<sup>54</sup> Ebd., 199.

<sup>55</sup> Ebd., 209.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd., 211.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd.