

解釈学的教義学の構成について

——エーベリンクのモデル——

森 田 雄 三 郎

一

最近十年間に刊行された「教義学」と題する書物のうち、注目を惹く一つは、一九七九年に出版されたG・エーベリンクの『キリスト教的信仰の教義学¹⁾』三巻であろう。ところが、ひとたびその内容を読み進んで行くにつれて、いったいどこに焦点を合わせて読めばよいのかと、戸惑う気分を起させられたのは、なにも私ひとりに限られたことではないだろう。この戸惑いは、原理論を詳細に展開しない短いプロレゴメナや、参照文献を懇切に付記しない簡単な脚註のせいばかりにするわけにはゆかないだろう。実際、著者自身が強調しているように、この種の「実質的教義学」(die materiale Dogmatik)を理解するためには、その内容全体を通読して、そこに語られている神学の思惟運動全体をみずから追思惟しなければ、著者の意図するところを把握することは難しいのである。たとえば、この書の目次を見ると、その教義学全体が三一神論的に構成されていることは、最初から明瞭である。にもかかわらず、三一神論の具体的な論述は、最終節において行なわれる。事態の秩序(ordo)から言って最初のもは、認識の秩

解釈学的教義学の構成について

一

序 (ordo cognitions) から言えば最後に現われ、逆にまた、認識の秩序から言って最初のものは、事態の秩序から言えば最後に現われる。そのことをエーベリンクは十分に承知しているばかりか、さらに根元へと遡って、この二つの秩序が相互浸透 (Ineinander) の関係にあることをも、認める。そして、この相互浸透においてこそ、実はこれらの二つの秩序は区別されるので、具体的な叙述になると前後の順序 (Nacheinander) に置かれざるをえないことをも、認めている。エーベリンクは、これらのことを承認した上で、敢えて認識の秩序に従って叙述する道を選びとる。この選択は、言うまでもなく、エーベリンク自身の根本的な考えと決断にもとづいている。なぜなら、エーベリンクの根本的な考えは、事態そのものの必然性に対応するからである。すなわち、二つの秩序の相互浸透がそれ自体のうちに二つの秩序を区別し、前後の順序への傾斜と方向づけを指示することに、対応するからである。しかも、この対応は、対象の側から一方的に強制されるものではなく、主体の側の生命関連においても、対象に対応できる可能性があればこそ、具体的に対応できるのである。このようなエーベリンクの根本的な考えを明らかにすることによって、われわれが最初に感じたような戸惑いも解消されると、期待してもよいだろう。

二

「神学的教義学の課題とは、キリスト教的信仰についての体系的処理手続きをとる弁明である⁽²⁾」。この課題の規定には、すでにエーベリンクの教義学の特徴が示されている。エーベリンクは、ドグマあるいはドグマの学といったような、教義学の字義による規定にこだわらない。ドグマもドグメンも、教義学の主要対象たる「キリスト教的信仰」

にくらべて、第二次的なものにすぎないからである。右に引用した教義学の課題の規定は、「キリスト教的信仰」、「体系的処理手続き」、「弁明」という三つの重点を示している。このうち「体系的処理手続き」は、別の箇所において、「具体的な歴史的意味内容に関する真理要求の体系的説明」であり、その限りでは「組織神学」と同じ意味をもつとも、述べられている。⁽³⁾ 今世紀に書かれた『組織神学』⁽³⁾ と言えば、われわれはだれよりもP・ティリッヒの著作を思いですが、事実、エーベリンクの教義学の中でもっとも多く引用される一つは、ティリッヒの『組織神学』⁽⁴⁾ である。ただし、それでもなおエーベリンクが教義学という表題の方を選んだのは、「信仰の確実性への関係と、教会的な教理の合意への関係を連想させ想起させ」⁽⁵⁾ て、その課題を眼中から見失わせないから、との理由による。その限りでは、K・バルトの『教会教義学』⁽⁶⁾ が強調する教会性、告白的性格を受け容れるわけである。ただし、バルト神学の内容に対して、その啓示原理にあまりにも意味集中を与えるので無理が生じると、エーベリンクが批判していることも、併せて付言しておこう。⁽⁷⁾ さらにまた「信仰論」(Glaubenslehre)という名称も、「伝承と現在の責任、教理と生活実践、教会的合意と個人の確信、確実な信念と批判的な目覚め」といった「生ける内的緊張」、すなわち「信仰の本質に属する両極性」⁽⁸⁾ を示すかぎりでは、けっして教義学と競合しない。むしろ多くの共通性を示すと言える。実際、シュライエルマッハーの『キリスト教的信仰』⁽⁹⁾ (通称『信仰論』) もまた、エーベリンクがもっとも多く引用する一つである。それでもなおエーベリンクが教義学の方を使用するのは、一つには、信仰という概念がややともすれば主観主義に偏った意味に受けとられやすいからであり、いま一つには、後に示すように、教義学がかならずしも信仰そのものではなく、信仰の「弁明」だからである。

教義学の課題の第二の特色は、「キリスト教的信仰」を対象とする点である。キリスト教的信仰は「生きられる信

仰」(der gelebte Glaube)であり、その限りでは歴史的^{フアクト}事実であるとともに現在の経験である。したがって、信仰とはもっぱら主体性に属し、主観性に関わるものを指すとは限らない。信仰は同時にまた客体ないしは客観性の側面をも有する。のみならず、いっそう根元的な次元においては、主客の同一性を示すものであり、「生きられる信仰」は根本において「信じられる生命」(Das geglaubte Leben)と同一である。むしろこの根元の同一としての信仰においてこそ、主客二様の信仰もまた分極・分節し、区別されうるのである。それゆえ、信仰と人間(とりわけ実存的人間)とは、かならずしも同じではない。そこにまた、エーベリンクがブルトマンから非常に多くのものを学びとってきたにもかかわらず、『教義学』においては、信仰に関して「実存」(Existenz)という概念を使用することにはきわめて慎重であり、むしろ「生命」(das Leben)なる概念を使用するゆえんも存するのである。

さらにまた、教義学の課題の第三の特色は「弁明」(die Rechenschaft)にある。エーベリンクの語る「弁明」とは、「ことばを与えること」(Logon didonai)を意味し、すぐれて言語次元における解釈学的特徴を示す概念である。それは「キリスト教的信仰」と「体系的処理手続き」とを区別して、それぞれの意味関連を説明するとともに、さらに両者を結合・統一する意味関連をも説明する。そればかりか、この根元的な意味関連そのものがみずからの外に発源することを説明して、教義学の限界をも示すこととなる。

それゆえ、「キリスト教的信仰」と「体系的処理手続き」と「弁明」の三者の間の区別と統一の関係を説明することが、エーベリンクを理解する鍵になると考えられる。先に挙げた体系構成上の二つの秩序の相互浸透と分節・区別の関係も、そこから説明されることになろう。

エーベリンクは『教義学』の冒頭において「キリスト教的信仰を問ひ、それについての弁明を目指す者は、もっとも遠くにまでおよぶ外的な地平の広がり、本質的なものへのもっとも厳密な集約とが結合されることへと、方向を合わせなければならない。このことは、かかる意味了解の対象に関しても、この意味了解がその前で行なわれる公開討論の場所 (Forum) についても、あてはまる」と語る。この場合、「もっとも遠くにまでおよぶ外的な地平の広がり」は歴史関連を指し、「本質的なものへのもっとも厳密な集約」は生命関連を指すと解される。したがって、右の言葉は、たんなる方法上の注意だけにとどまるものではない。教義学が歴史関連と生命関連の結合を目指すことは、歴史次元と生命次元の統一へと方向づけることを意味する。そこにもエーベリンクのもう一つの特色が見られる。同じブルトマンの系統に属しながら、フックス、ボルンカム、ケーゼマン等が新約聖書学から出発して現在の経験へと発言するのに対して、エーベリンクは歴史神学、とりわけルター研究から出発して組織神学にまで到り、さらに歴史神学と組織神学の結合・統一を目指す。ここでは歴史解釈と生命解釈がつねに両極性をなして、強力な緊張関係を形成し、それぞれの意味関連が交錯する。この緊張関係は「キリスト教的信仰」という「対象」と、「体系的処理手続き」という「公開討論の場所」との間に、解釈学的両極性として、見いだされるだけではない。「キリスト教的信仰」と「体系的処理手続き」のそれぞれの中にも、見いだされる。いわば、教義学のノエマとノエシスとの間の緊張としてのみならず、ノエマ内部におけるノエマ的ノエマとノエマ的ノエシスの緊張、ノエシス内部におけるノエシス的ノエ

マとノエンス的ノエンスの緊張としても、見いだされる。したがって、教義学の課題のノエマとも言うべきキリスト教的信仰は、それ自体の内に歴史連関と生命連関の緊張をはらみつつ、同時にその全体が「体系的処理手続き」という対極と緊張をつくりだし、さらに根元的な解釈学的統一を指示するのである。そこに指示される根元的な解釈学的統一こそ、ひるがえって解釈学的両極性の分節と区別を可能ならしめるものである。それは相互浸透としての秩序でもあり、この相互浸透においてこそ、事態の秩序と認識の秩序の分極と区別も可能ならしめられ、前後の順序における傾斜と不可逆的方向づけも可能ならしめられる。

右に述べたような関係を説明するとき、エーベリンクは三つの次元を導入する。それは「歴史次元」、「生命次元」、「言語次元」の三つである。「歴史次元」は「外的な地平の広がり」の理解に関わり、「生命次元」は「本質的なもの」へと集約する了解に関わるとすれば、「言語次元」は前二者を統一する解釈学的次元にあたることだが、予想される。しかも、これらの三つの次元の区別は、解釈学的時間性の区別と傾斜をも示唆する。「歴史次元」はすぐれて過去性への傾斜を示し、「生命次元」はすぐれて現在性への傾斜を示すとすれば、「言語次元」は過去性と現在性を結合・統一する根元的時間性であることが予想される。もしもこの解釈が正しいとすれば、エーベリンクの教義学は、現在の生における歴史的伝統への尊敬とその解釈に重点を置くことになろうし、したがって、現代神学の中でパンネンベルクやモルトマンのような未来の終末との関連に重点を置く立場と、著しい対照を示すことも、予想されよう。もちろん、エーベリンクとても将来性を無視するのではなく、第三部「世界の完成者なる神への信仰」において、解釈学的将来性と取組む意図を示している。しかし、彼のプロレゴメナにもとづいて予想すれば、この第三部において彼の弱点がもっとも顕著に現われるようにおもわれる。だが、本論文の意図は、主としてエーベリンクの意図の側

面をプロレゴーマナにもとづいて明らかにすることに限られるので、この問題は将来の言及まで保留することにしよう。われわれにとつては、差し当たつて、教義学の構成において、その根元の出発点に生ずる解釈学的超越と分節・区別との関係、信仰論的超越と学問的分別との関係が、関心事である。

四

右に述べたわれわれの関心事は、教義学の学問論上の位置づけ、とくに哲学、宗教学、歴史学、倫理学等との相違と関係を明らかにする上で、重要である。たとえば、エーベリンク¹⁵の考えでは、教義学は「特定の歴史的人格であるイエス・キリスト」と、人間の「根本境位」(Grundsituation)たる罪に関わるのに対して、哲学はかかる関連を全く欠いている。「イエス・キリストへの解放的信仰と罪ある人間の本質的な不自由、このことは哲学の中ではいかなる位置をも占めず、まさに哲学ならざるものの総体であり、他方では神学的教義学の核心であり花形である¹⁴」。イエス・キリストと、罪人たる存在は、教義学にとつて「二つの根本所与¹⁵」である。「教義学は、一面では、歴史関連の特定の場所¹⁶」につけられ、また他面では、生命関連の特定の局面に、つまり、人間の特定の場所、神の前における存在としての人間の根本境位に、関係づけられる¹⁶」。この場合、エーベリンクがイエス・キリストの歴史的な人格と、人間の罪人たる存在とを、歴史関連と生命関連のそれぞれにおける特定の「場所」(Ort)と呼ぶのは、とりわけ実体的形而上学による誤解を意識してのことであろう。「場所」とは「名詞的」実体を避けて、「関係的存在論」(die relationale Ontologie)にもとづく「前置詞的」意味連関ないしは意味出来事を指す。この前置詞的意味連関ないしは意

味出来事は、言語次元の「構文法」^{シニクタクス}全体をあらわすとともに、構文法内部のそれぞれのエレメントをエレメントとして位置づけるのである。このように、二分法のかたちで二つの特定の場所が所与として事実的^{ファクテリッシュ}に与えられていることそのことは、解釈学的に言えば、所与の二つの場所を超えた根元場所、歴史関連の場所と生命関連の場所とを分極・分節させつつそれぞれを場所たらしめる根元的場所を、指示している。ここでも、三次元による超越論的叙述と、二分法における分別的な区別カテゴリーによる叙述とが、交錯するのである。

このように「具体的なものを真剣に取り上げることによって、厳密な意味における普遍妥当的なものを開示すること」¹⁷⁾が、エーベリンクの基本的態度である。それは認識の秩序を優先させ、どこまでも特殊を媒介しつつ普遍妥当性を発見することを試みる。その点では、神学は、歴史関連においても、生命関連においても、言語関連においても、どこまでも哲学とは相違することになる。もしも教義学がこの所与の特定場所を無視するならば、哲学との相違は消滅し、神学は抽象化・客観化へと傾き、第二次的な抽象思想へ変質することとなる。そして、啓示と理性、信仰と思惟、告白と認識、といった問題提起が行なわれることとなる。しかし、その場合には「と」によって接続される各概念は、最初から相互に「概念上の非連続」を前提し、かかる設問そのものがすでに抽象化・客観化されている。

しかしながら、エーベリンクは神学を哲学から区別することによって、両者の無関係を主張しているのではない。むしろ、神学の側から積極的に哲学とのアナロジーを求めようとする。それは、ティリッヒが主張するような相関の方法、すなわち、哲学からの問いに対して神学が答えるという弁証神学の方法ではない。このような相関の方法においては、神学が哲学の問いを変える側面はほとんど閑却され、神学的言語運動が狭められていると、エーベリンクは批判する¹⁸⁾。エーベリンク自身はどこまでも神学の側から哲学へのアナロジーを求める態度を貫徹し、その限りで哲学

との関係を積極的に深めようとする。それがエーベリンクの主張する「基礎論神学」(die Fundamentaltheologie)の課題である。彼の「基礎論神学」は、カトリック神学者K・ラーナーが同じ言葉をやや異なった意味において使用するだけに、興味ある研究課題ではあるが、これもまたわれわれの直接の主題ではないので、論及を差し控えることにしよう。差し当たってここでは、エーベリンクの教義学が、歴史関連の特定場所と生命関連の特定場所に媒介されるかぎりの言語運動の解釈学として、普遍妥当性を求める試みであり、その立場から哲学との区別と関係を了解しようとすることを指摘するだけで、十分であろう。

五

教義学と哲学との相違と関係に類似した関係は、教義学と他の諸学問との間にも見られる。たとえば、教義学と宗教学の相違は、エーベリンクによれば、主として方法上の違いに由来する。宗教学が宗教的現象一般の普遍妥当性を求めるのに対して、教義学は、歴史関連の特定場所に根ざすキリスト教的信仰に、みずから参与するばかりではない。それは、キリスト教的信仰が始めた無限の思惟過程の中にみずから置き、キリスト教的伝承を正しく受容しつつ、さらに伝承を前進させるために、みずから責任を負いながら参加する。だが、教義学は、このようなしかたで特定場所に根ざし特定場所に立ちつつ普遍妥当性を求めるとともに、その限りで教義学の側から宗教学との積極的なアナロジーをも求めるのである。教義学と歴史学や倫理学との間にも、同様な相違と関係が見いだされる。

右に述べたような相違と関係からすれば、教義学は積極神学であるかのような印象を与える。だが、エーベリンク

は、教義学が内含する特定場所との関連について、特別な限定を加えることに、注意しておく必要がある。エーベリンクによれば、教義学は「宣教」(Verkündigung)あるいは「信仰言明」(Glaubenssagen)と同じではない。教義学は、宣教の対象と課題についての批判的反省であり、宣教に潜在する問題を明示し、それを学問的方法と専門用語をもって言明する。確かに教義学は、宣教や信仰言明と同様に、イエス・キリストの現象、イエス・キリストの歴史的な人格と連関をもつ。しかし、教義学は、批判的反省を方法的に遂行するかぎりでは、直接的な宣教ではなく、直接的な信仰言明でもない、エーベリンクは考えている。

同時にまた、教義学は、エーベリンクによれば、生命関連の特定場所に、すなわち人間の罪の現実と救いの経験に、深く根ざしている。しかし教義学的言明は、罪と救いを告白する直接的な信仰言明と同じではない。「根本境位」において生きつつ直接に告白を言明するのではなく、この信仰言明、信仰告白を方法的な批判的反省として言明する。そのかぎりで教義学は積極主義と異なり、学問的反省であることを、エーベリンクは考えている。

以上において、われわれは主として教義学の課題について、エーベリンク自身の語るところをわれわれなりに整理しつつ検討し、エーベリンクの教義学の基礎構造の輪廓を画きだすことに努めてきた。以下においては、エーベリンクの教義学の源泉と方法に立ち入ることによって、なおも残る基礎構造の不明晰を説明するとともに、併せてそれに対する筆者自身の考えを積極的に述べることにしよう。

六.

すでに第三節において示唆したように、教義学のノエマはキリスト教的信仰であり、このノエマ内部においてノエマ的ノエマとノエマ的ノエシスが分極・区別される。この教義学のノエマを支えている論理をわれわれなりに表現すれば、以下のように言えるであろう。キリスト教的信仰は、一方において、イエス・キリストの歴史的人格から発して、その発言者自身もまた伝達するものとして伝達され、さらに、伝達されたものとして伝達する。このような伝達の言語出来事の運動全体が伝承 (Überlieferung, Tradition) であり、教義学のいわばノエマ的ノエマである。それと同時に、そのつどの現在において信仰者は伝承を伝達されつつ伝承に参与し、みずからの生命関連において自己自身の根本境位を転換すべく言語出来事によって語りかけられて (widersprechen) 信じ、おのが罪人たるにもかかわらず期待すべきことを語りかけられて (versprechen) 希望をいただき、みずからの根本境位を転換せしめられつつ、変容し行く自己の全生命をもって応答して (entsprechen) みずから愛の実現となる。この主体的な受けとめが、いわば教義学のノエマ的ノエシスである。このようなキリスト教的信仰のノエマ的ノエマとノエマ的ノエシスとの緊張において超越的に指示され、かつみずからを証示するのが、信仰の「証」である。それは歴史伝承と生命関連との超越的相互浸透であり、「ことば」からテキストへ、さらにテキストから「ことば」へと解釈学的超越を遂行する「出来事運動」(Geschehensbewegung) である。それはキリスト教的信仰の源泉とエーペリンクが呼ぶものと解してよいだろう。

だが、このような解釈学的な「ことば」の出来事運動は教義学のノエマ的側面であって、それはノエシスたる「方

法的処理手続き」を対極として有し、この対極に媒介されて「生きられる信仰」となる。それゆえ、今度はその対極の制約を、すなわち教義学のノエシス面の制約を、いっそう明らかにしておく必要がある。ここでもまた、われわれの言葉をもって整理しつつ言表すれば、以下のように言えるであろう。

先ず問題となるのは、第五節において示唆した教義学と宣教あるいは信仰言明との関係である。言語現象として考察すれば、教義学も宣教も信仰も言明(Aussage)として具体化する。第五節では、歴史関連と生命関連の特定場所に連関をもつ限りで、信仰言明と教義学的言明の共通性と相違について言及した。それに対して、ここでは主として生命関連に集中して、両者の共通性と相違を明らかにしよう。第一の共通性は、信仰言明も教義学的言明も、ともに生命関連の特定の場所に根ざしていることである。両者はある特定の境位に限定されつつ限定する。そこではいかなる中立的態度をとることも許されない。両者はともに、信仰対象の肯定を要求され、この要求に対して境位の限定をすでに具体的に遂行しているところに、言表として成立する。それゆえ、両者はともに「信仰告白」としての性格をもっている。信仰は人間存在の特定境位に限定され、また特定境位を限定するものとして、それぞれのしかたで言明される。第二には、両者の根本境位は、「超越の遭遇」(Transzendenzwiderfahrnis)によって「出会われ捕えられていること」(Betroffensein)であり、特有の「神への連関」(der Gottesbezug)を示す。この「神への連関」は「世界への連関」を超えている。エーペリンクはこの「神への連関」についてボンヘッファーを引用して「われわれの真只中で彼岸的に⁽²⁰⁾とも語る。それは絶対超越の内在化としての超越的内在を意味しない。つまり、絶対超越の神が世界中へと飛躍しつつ内在するということではない。どこまでも出会うべからざるものに出会わしめられるという出会いの秘義への気づきであり、超越によって捕えられた人間生命の発見であり、その限りでは内在的超越とも言えるであ

る。⁽²⁾ 第三は、信仰言明も教義学的言明も、ともに信仰根拠たるイエス・キリストの歴史的人格によって制約され、そこから根拠づけと方向づけを受けていることである。このことは、すでに教義学のノエマと関連して述べたとおりである。

以上の共通性に対して、信仰言明と教義学的言明の相違はどこに見いだされるだろうか。第一は、言語学的構造の違いにある。信仰言明は、直接に宗教言語のかたちで言表される。それに対して、教義学的言明は「反省の水準」を運動する。それは信仰言明と密接な解釈学的接触を保ちつつも、つねに間接的である。それに応じて、両者の言明の種類(Gattung)あるいは文体(Stil)も異なる。信仰言明は本来語りかけ(Anrede)として言表され、それにふさわしい言語を使用する(たとえば祈り、讚詠、宣教、説教、讚美歌、等)。それに対して、教義学的言明は教理的文体(lehrliehe Stil)をとる。ここでは、語りかけにおけるように、直接に語りかける相手は存在しない。その文体は、命題形式の主張、論証、反論と弁証、自己批判的反省、引証、問題提起等のかたちを示す。さらにまた、両者の間には、言語の運動形態の相違が見られる。信仰言明は、言語創造的な積極作用アクティヴから定式的・慣習的言表ヘイネクヌへ、さらにこの定式的・慣習的言表から再び解放されて自由な言語創造的な積極作用へと、運動する。それに対して、教義学的言明は、簡潔に集約された告白的言明から多様な解釈と教理の形成へ、さらに、この解釈と教理の多様性を通して事態の合コンセンサス意へと、運動する。それは、信仰言明の解釈的運動に対して、解釈学的運動である。

第二の相違は、両者の言語機能にある。信仰言明は、信仰経験を直接に言表するので、教義学的言明に対して、歴史的にも、事態的にも、優位を占める。信仰言明は、つねに信仰根拠(イエス・キリスト)と信仰境位(人間の根本境位)との間にある。これに対して、教義学的言明は、どこまでも信仰言明を助ける機能を果たす。すなわち、信仰

言明が信仰根拠と信仰境位との間にあることを助けて緊張を保たせ、その基礎的なものを想起することを助け、信仰言明の言語運動の交流と進行を助ける。具体的には、信仰根拠と人間の根本境位との関連において首尾一貫した解釈学的関連(Kohärenz)を与えることである。その場合、信仰言明では根本境位と具体的な個々の境位がひとつであるのに対して、教義学的言明は両者の間に距離を措定し、個々の境位を通して根本境位を解明し、根本境位から個々の具体化の必然性を示す。

われわれなりの仕方ですらに要約した内容は、エーベリンクの信仰分析の精緻を示す一つの典型と言えよう。だが、その分析の意味関連の内容は、実質的教義学の全体を通読した上でないと論及できないので、ここではひとまず控ええることにしよう。われわれとして、ここでとくに注目したいのは、かかる実質的教義学を貫く解釈学の言語の論理である。この論理の特徴の一端は、すでに本節における教義学のノエマとノエシスのそれぞれの面の共通性と相違との対照関係に、うかがわれる。ノエマ的側面においては、伝承と信・望・愛の主体性との両極性が「証」を指示し、この証は逆に両極性を確認する。ノエシス的側面においては、信仰言明と教義学的言明の相違が、その全体を通して、神連関の告白的共通性を指示する。そしてこの超越的共通性は逆に両者の言語構造と機能の相違を可能ならしめている。区別は共通なものを背景にするときのみ可能であるとは、エーベリンクの一貫した態度であることに、改めて注目を向けなければならない。

われわれは、ここに、解釈学の言語の論理を求めて、教義学のノエマとノエシスをもう一度相互関係へと戻して、その根底に存する相互浸透へと帰ることを必要とする。とりわけ、これまでではつねに信仰言明に優位を保たせ、教義学的言明を主として信仰言明を助けるものとして取扱ってきた。それに対して、今や教義学的言明の独自性を示す必要がある。それは教義学の正当性(Die Legitimität)の問題である。

この問題において、エーベリンクの両極性と統一の方法はいっそう明瞭となる。その論述をわれわれなりに整理して言えば、この場合の両極性とは、信仰根拠との歴史関連において「キリスト教的であること」(die Christlichkeit)を確認すること、すなわち「同一性」⁽²²⁾の確認と、人間の根本境位との生命関連において信仰が「真理であること」(die Wahrheit)を自己確認すること、すなわち「検証」⁽²³⁾の、二つである。歴史的には、この両極性は古典的教義学においては未分の一つの問題であった。キリスト教的であることの確認は、同時に真理の証明にほかならなかった。近世以後、とりわけ歴史学的研究の出現以後、史的探求と体系的課題とが分極したのみならず、分離するにまで至り、アポリアを生じた。

このアポリアを克服することは、エーベリンクにとって、方法上それほど困難なことがらではない。彼にとって、それは神学的解釈学の道だからである。エーベリンクはシュライエルマッハー・デルタイの生命解釈学からブルトマンの実存論解釈学への道を引継いで、さらに徹底してこれを言語解釈学にまで仕上げる。この言語解釈学は、一方

では、キリスト教的信仰の根拠へと遡り、史的研究を歴史解釈学へと深め、信仰根拠についての理解 (Verstehen) をさらに人間の根本境位に媒介して、「キリスト教的であること」の「同一性」を確認する了解 (Einverstehen) にまで仕上げる。したがって、同一性を確認する基準は、イエス・キリストに発する証しの生ける言語運動によって理解可能であること、「ことばの生起」(das Wortgeschehen) に「適合していること」(Schriftgemäßigkeit) である。

さらに、言語解釈学は、信仰が生命関連において人間の根本境位に合致するか否かを問い、真理の自己化を開くように要求される。そのためには、人間の根本境位そのものが、根元の言語運動によって真の言明と虚偽の言明との「弁別を論じうる可能性」(die Diskutierbarkeit) を有するものでなければならぬ。この可能性が「検証」の基準である。ただし、教義学における検証は、科学的仮説の検証ではなく、教義学者がみずからの「良心」においてみずからの学問と生命現実に対して責任を貫徹することなのである。

ところで、このような「理解可能であること」と「弁別を論じうることの可能性」、「キリスト教的であること」と「真理であること」、教義学的言明の「同一性」と「検証」の両極性は、つねにいっそう根元の統一を指示し証示する。ここでは「キリスト教的信仰はむしろ生命統一を表現する。この生命統一において創造信仰、和解信仰、罪信仰、完成信仰は同じ本質的事態の異なる局面にすぎない」とエーベリンクは語る。この「生命統一」は「生ける同時」とも言われる。それはまたわれわれの関心事の「相互浸透」にほかならない。

以上において、両極性と根元的統一との超越関係が明らかにになってきた。われわれは進んで、さらにこの根元的統一そのものの論理性を明らかにしなければならない。この問題に立入るに先立って、予備操作としてエーベリンクの目指す教義学の「モデル」論を見ておこう。なぜなら、モデルは現実全体の統一性を理解するのを助ける可能的本質

を意味するからである。

八

エーベリンクは教義学のモデルとして三つの類型をあげている。⁽²⁸⁾第一は救済史類型であり、創造、墮罪、キリストの出来事、教会の存在、終末論へと向かう聖書の言語運動に従って叙述を行なう。第二は、ロゴスを体系構成の指導理念とするロゴス論類型である。それはヘレニズム世界との接触以来生じた緊張、たとえば、敬虔と教養、信仰と理性、神と世界、永遠の真理と歴史的啓示、さらには、キリスト教的伝統における創造と贖罪、旧約聖書と新約聖書、キリストにおける神性と人性、といった緊張と対決する叙述を行なう。その核心をなすのは、ロゴスたるイエス・キリストにおいて究極的なものとしてあらわされた神的真理、その満ちあふれる恩恵への信仰であり、それを結晶化したものが、三一神論とキリスト両性論の教義である。第三は、人間学的局面に関して、第一の救済史類型に修正を加える叙述類型であり、エーベリンク自身が企図するものである。

第一の救済史類型が聖書自体の示すところの歴史関連を重視するモデルであるかぎり、それを無視することは許されぬであろう。第二のロゴス論類型は、ヘレニズムとの接触以来生じた新しい生命関連の中で、新しい解釈として得られたものである。だが、ロゴス概念を根拠づけるギリシアの実体形而上学は、その提起した新しい解釈と解決以上に、いっそう困難なアポリアをもたらす結果となった。この実体形而上学を新しい関係存在論へと向かわせるのに貢献したのは、近代の人間学である。この新しい人間学のもたらした新しい生命関連に媒介して、第一の救済史類型を

再解釈することが、エーベリンクの企図するものである。すなわち、救済史類型に特有の事態の秩序である前後の順序を、新しい人間学の認識の秩序へと媒介することが、その具体的な試みとなる。そしてこの二つの秩序の両極性が指示し証示する「生命の統一」、「生ける同時」を、根元的な言語運動の解釈学に求めようとするのである。

ところで、エーベリンクは教義学の具体的構成にあたって、無造作に『使徒信条』(Credo)を手引きに、教義学を三つの主要部に区分する。その三つとは、(一)世界の創造者なる神への信仰、(二)世界の和解者なる神への信仰、(三)世界の完成者なる神への信仰、である。この区分は、『使徒信条』そのものの解釈によって、ただちに教義学の論述とするものではない。むしろ、教義学の対象であるキリスト教的信仰の意味関連を、この信条が古典的なかたちで言明するがゆえであろう。この点では、エーベリンクの操作はきわめて無造作、倒突に見える。その点に関して、エーベリンクは率直に伝統への尊敬を明言するだけである。しかも、この無造作な導入によって、三一神信仰の形態も併せて導入されるだけに、いっそう倒突感を与える。その上、右にあげた三つの主要部の標題をもう一度見直すとき、この標題には、現代人の生命関連にとって特に重要な「人間」という言葉が欠けていることに気づく。これらの点が、総じてエーベリンクの教義学に伝統主義的な外観を与えるのである。エーベリンクの目指す教義学の第三類型は、この点に関して人間学的局面による修正を約束するが、はたしてその約束を満たすであろうか。そのことはまた、教義学の両極性と根元的統一との超越関係に、特殊な性格づけを与えるのではなからうか。われわれは再び根元的統一性の問題へ帰ることにしよう。

エーペリンクの教義学の全体枠は、すでに表題の示すように、「キリスト教的信仰」という共通課題によって統合されている。そして、三つの主要部の各標題は、この信仰の対象が神の世界への関連であることを、示している。ところが、各主要部の内部の区分を見るとき、ここでは信仰、神、世界、人間という四つの相が、それぞれ異なった順序と異なった限定の下に排列されている。第一部の創造神信仰論においては、信仰、神、世界、人間、第二部の和解決神信仰論においては、神、人間、世界、信仰、第三部の世界完成の神信仰論においては、人間、信仰、世界、神の順序で、各論が展開されている。そしてこれらの四つの相は、第四節でも触れたように、「教義学的言明の構文法（コンテクス）のエレメント」であって、どこまでも構文法としての相互関係を有するものとして反省さるべきものである。構文法は、ひとつの全体関連として成立するものであって、それ自体の内にエレメントを、すなわち従属連関を有する全体であり、いわば関連の関連である。したがって、次元(Dimension)とほとんど同じ意味で使用される。しかし、次元が数学的概念をモデルとするのに対して、構文法は言語学的概念をモデルとするので、言語解釈学の関係存在論を標榜するエーペリンクにとっては、構文法の表現の方が彼の真意をいっそう正確に表わすと考えたのであろう。いずれにしても、主要部標題の信仰、神、世界の三分法が、具体的には信仰、神、世界、人間の四分法になり、人間が一つのエレメントとして現われるのである。

この問題と関連して、シュライエルマッハーの『キリスト教的信仰』との比較は、エーペリンクの特徴に気づかせ
 解釈学的教義学の構成について

てくれる。シュライエルマッハーは、神、世界、人間の三つを、各主要部のエレメントとするのに対して、エーベリンクでは信仰が付加される。シュライエルマッハーでは、敬虔な自己意識としての信仰が人間の局面を示し、両者がほとんど同一のものを意味するのに対して、エーベリンクは信仰と人間を一つとは見なさない。信仰は、神と世界と人間の各連関を結合・統一する関連であり、後三者に共通なものに目を向けさせるので、独自のテーマとなるというのが、エーベリンクの理由である。そうだとすれば、信仰は他の三者と並存する第四エレメントであるのみならず、他のエレメントを結合・統一するという超越的関連をも指示するエレメントであると解される。実際、三つの主要部の標題はこのことを裏づけている。

しかしながら、信仰と人間を一つにしないとすれば、信仰はいかなる積極的意味をもつのであろうか。信仰の超越的連関は、言うまでもなく神への連関において遂行される。その反面、信仰の具体化は人間と世界への連関において遂行される。その場合、世界とはエーベリンクではほとんど歴史と同じような意味を与えられる。確かにエーベリンクは創造神信仰論の中で世界を自然と歴史の二つに区別するが、教義学全体を見ると、⁽²⁹⁾自然概念は後退する傾向を示し、とりわけ現代人が期待するような自然概念の取扱いは、いわばエーベリンクの自然神学とも言うべき「基礎論神学」⁽³⁰⁾の課題として保留されるのが、実状である。したがって、エーベリンクの神学的関心の中では、世界は歴史とほとんど同じ意味で使用されると見てもよい。それゆえ、信仰の具体化が人間と世界への連関において遂行されるということは、人間と歴史への連関において遂行されるのとほとんど同じ意味をもつ。このような神学的関心の傾向から、既述のような歴史次元、生命次元、言語次元の三分法も行なわれる。ここでは、歴史次元と生命次元の両極性が言語次元を超越的に指示し、言語次元の超越的統一において歴史次元と生命次元は分極・具体化し、この両極性を通

して言語次元が証示されるのである。この点に関して、われわれが指摘したいのは、信仰が具体化するときには、つねに歴史関連と生命関連の両極性によって信仰が超越的に指示され、あるいは、信仰みずからの超越連関によって両極性を通して証示されることである。そこに信仰は人間と一つではないと言われる理由もある。もしも一つであれば、シュライエルマッハーのように信仰は信仰主体の根本境位と同じものとなるであろう。それゆえ、この信仰の規定に、ブルトマンの実存論神学を越えようとするエーベリンクの特徴も見られると言えよう。それでは最後にもう一度「キリスト教的信仰」の主題と再び取組むことにして、その積極的意味を求めよう。

一〇

エーベリンクによれば、信仰は、歴史次元と生命次元から言えば所与であるが、言語次元から言えば、根元的な「出来事運動」である。この根元的な出来事運動がエーベリンクの根本的関心事であることは、『言と信仰』⁽³¹⁾をはじめ、彼のあらゆる著作が示すところである。教義学におけるあらゆる試みと意味関連は、すべてこの根元的な言語運動の必然性にもとづく。教義学が、キリスト教的信仰という特定場所と結びついた所与から始めねばならぬことも、この根元的な言語運動の必然性にもとづく。エーベリンクがその言語必然性として指摘するのは、第一に、歴史関連からして、新約聖書において信仰が「前置詞的な結合としての……への信仰」⁽³²⁾ (die präpositionale Verbindung „glauben an“ oder „glauben in“)とどう未曾有の形で成立したかと、また最終的に「イエス・キリストへの信仰」(glauben an Jesus Christus)、「イエス・キリストの信仰」(der Glaube Jesu Christi) あるいはその省略形として端的な「信仰」⁽³³⁾

(der Glaube)の形で確定され、この用語法が教会史全体を通して中心をなすことが確証されることである。信仰の言語必然性は、第二に、意味関連からも示される。信仰は信仰根拠たるイエス・キリストにもとづくとともに、この信仰根拠はまた実存根拠である。人はみずから信じて、それを口に言いあらわす。信仰は告白的である。この告白は、個人の信仰告白(credo)と教会の信仰告白(credimus)の相互媒介により、伝承行為として言表される。また、告白としての信仰は恩恵の「受領」であり、「ことば」から発源する「証し」の根元運動において可能とされる。言語は、根元において思想を表現するための手段ではなく、言語が思想を呼び起こすのである。イエス・キリストは、人格的な神の言として、みずからによってみずからについての証を呼び起こす。そこに呼び覚まされる主体的信仰は「ことば」に対する「答」である。このことに対応して、信仰はつねに救済論的意味関連をあらわす。信仰は人間の根本境位を転換させ、変容させる。人間は「良心」において死から生命へと方向づけられ、傾斜を与えられる。しかし信仰は完成そのものではなく、つねに終局目標へ向けて確かさをもって途中にあること(Interwegsein, Interesse)の運動である。このような信仰が、エーペリンクの教義学の中心思想を形成しているのである。『キリスト教的信仰の本質』⁽³⁴⁾(一九五九年)ではなおも実存論解釈学の影響を顕著に示していたのにひきかえ、『教義学』においては言語解釈学がその整合性を与えていることは、明らかである。

エーペリンクのような言語解釈学の立場は、信仰をそれ自体の言語必然性にもとづく根元的な言語運動と解するかぎり、確かに一つの強みをもっている。それは、シュライエルマッハー・ディルタイ以来の解釈学のアポリア、すなわち歴史次元と生命次元の結合・統一の問題に、一つの解決を示唆するからである。それは「ことば」への聴従としてのキリスト教的信仰の解明に資するとともに、現代における生命現象の最高の秘義たる人間言語、「ことば」を持つ

生きもの」としての人間存在にも光を投げかけ、両者を媒介統一する「ことばを与える」(Logon didonai すなわち弁明)ことを意図するがゆえである。エーベリンクは語る根元的信仰は、つねに歴史関連と生命関連の両極性によって超越的に指示されるとともに、根元的信仰みずからがみずからの内に二つの関連を分極・緊張させることによって、みずからを証示する。したがって、この根元的信仰は、とくに実存論解釈学に対して、主体的信仰の実存的歴史性を限定するいっそう高次の歴史性、すなわち、神から贈与される神的命運(Das Geschick)として了解されるものである。それは確かに、超越的内在ではなく、内在的超越とも呼べるような超越的性格をもっている。それは歴史の各時代において、人間の根本境位に対抗しつつ「相対して語りかけること」(Widersprechen) 人間の根本境位にもかかわらず「期待を語りかけること」(Versprechen) 人間の根本境位を転換しつつ「対応の遂行を語りかけること」(Entsprechen)の三つを、超越かつ前進の基礎において生起させる。

しかしながら、信仰がこのように根元的な言語運動であるとしても、かかる信仰は、いみじくもエーベリンク自身も認めているように、なおも途中にあることを意味している。右にあげた言語の三様の語りかけが指示し証示する内在的超越も、信仰そのものがけっして自己充足するものではないこと、究極的な信仰の源泉が「われわれの外」(extranos)にあること、人間と世界の秘義が未発見のものとして深く神的秘義に根ざしていることを、指示し証示している。完成への途次においては、神は語り、かつ沈黙する。神が語るところでは、信仰は了解する。神が沈黙するところでは、信仰は何も把握できない。神が語りかつ沈黙するところでは、把握不可能な神的秘義を秘義として了解し告白する。そこに解釈学における信仰言明と教義学的言明の究極的な限界がある。キリスト教的信仰にとっては、内在的超越は究極のものではないのである。あるいは、われわれが仮りに内在的超越と呼んだものが、まだ真の内在

的超越にまで到達していないと言った方が、正しいのではなからうか。

ここに言語解釈学の神学のみならず、解釈学神学一般の限界があらわになる。解釈学によれば、神が語るところ、信仰は了解し言明する。信仰は歴史関連と生命関連の両極性を通して「証」する。しかし、神の将来は未実現であり、信仰の歴史関連は開いたままであり、信仰の生命関連は未経験である。ただし、そのことは、神の将来性がまったく言明不可能であるという意味ではない。伝統に媒介された現在の根本境位は、なんらかのしかたで将来の子料(Anzipation)をふくんでいる。現代の神的命運はすでに将来の神的命運と関連するがゆえに、このような子料もまた可能にされている。しかも神はまだ語らず、沈黙している。われわれは神の将来性に関して神の沈黙の中に語られざる「ことば」を聴きとらねばならない。それゆえ、この課題は、神の語るところに信仰は了解するという解釈学の原則に拠っては、処理不可能と言えるであろう。この点からしても、解釈学が既発の「ことば」によって呼び起こされる信仰の領域、とりわけ現在と過去の分極によって限定される地平に、関心を向けがちであり、現在の生命関連における伝統の真の解釈に重点が傾くゆえんも、再確認されるであろう。しかし、ひるがえって信仰の本質を今一度かえりみるならば、神の沈黙の中に語られざる「ことば」を聴きとるところにこそ、もっとも深い信仰の次元があり、この世の知恵よりも神の愚かに聴従する信仰の深みがあるのではなからうか。

註

- (1) G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*. 3 vols, Chicago University Press, Chicago, Illinois, 1951-63.
- (2) G. Ebeling, a. a. O., S. 13.
- (3) K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, EVZ-Verlag, Zürich, 1932-67.
- (4) P. Tillich, *Systematic Theology*. 3 vols, Chicago University Press, Chicago, Illinois, 1951-63.
- (5) G. Ebeling, a. a. O., S. 13.
- (6) K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, EVZ-Verlag, Zürich, 1932-67.
- (7) A. a. O., I, S. 11.
- (8) A. a. O., S. 13.

- (7) G. Ebeling, a. a. O., S. 246.
- (8) A. a. O., S. 13.
- (9) F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*. 1821. 7. Aufl. hrsg. v. M. Redeker, Gruyter, Berlin, 1960.
- (10) Vgl. G. Ebeling, a. a. O., S. 109 ff.
- (11) A. a. O., S. 104.
- (12) A. a. O., S. 1.
- (13) A. a. O., S. 2 ff.
- (14) A. a. O., S. 15.
- (15) A. a. O., S. 15.
- (16) A. a. O., S. 15 f.
- (17) A. a. O., S. 16.
- (18) Vgl. a. a. O., S. 195 f.
- (19) A. a. O., S. 46.
- (20) A. a. O., S. 27.
- (21) 内在的超越の「ことば」本論文の最終節を参照された。
- (22) A. a. O., S. 55 ff.
- (23) A. a. O., S. 58 ff.
- (24) A. a. O., S. 57 f.
- (25) A. a. O., S. 58 f.
- (26) A. a. O., S. 67.
- (27) A. a. O., S. 68.
- (28) Vgl. a. a. O., S. 68 ff.
- (29) A. a. O., S. 271.
- (30) A. a. O., III, S. 407 ff.; vgl. auch G. Ebeling, *Studium der Theologie*, Mohr, Tübingen, 1975, S. 162 ff.
- (31) G. Ebeling, *Wort und Glaube*, 3 Bde, Mohr, Tübingen, 1960-75.
- (32) G. Ebeling, *Dogmatik*, I, S. 81; II, S. 510 ff.; vgl. derselbe, *Was heißt Glauben? in: Wort und Glaube*, III, 1975, S. 225 ff., bes. 229 f.
- (33) G. Ebeling, *Dogmatik*, I, S. 81.
- (34) G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Mohr, Tübingen, 1959, *Siebenstern-Taschenbuch* 8, Siebenstern, München und Hamburg, 2. Aufl. 1965.
- (35) G. Ebeling, *Dogmatik*, I, S. 104.
- (36) A. a. O., S. 189 f.