

教義学的思考における

解釈学的循環の問題

掛川 富康

(一)

神学諸学科の構成に際し、バルトは聖書神学・教義的神学・実践神学の三分肢構造を真正の「三位一体の痕跡」(wirkliches vestigium trinitatis, I, 359, 367)として採用し、所謂「教会史」を神学諸学科の主要な構成要素としては除外した(I, 3, 367, vgl. IV, 1007)。神学における教会史・教義史の位置は何処から根拠づけられるのであろうか。教会史の成立根拠についての問いにおいては教会史の前提としての「教会」あるいは、その所与としての「教義」(das Dogma, die Dogmen, I, 280-291)と「歴史」との統一の根拠を問返すことが必要であろう。教義と歴史との関係性の問題は、近世においては神学における実証主義と歴史主義との相互関係の中で問うことも可能である(E. Troeltsch)。この事實は、一九二〇年代初頭において歴史神学への批判がなされた後にさらに近代神学の一方の根としての歴史主義がR・ブルトマンとその学派によって徹底化されてい

く過程で、「史的イェス」の問題設定がかつてのM・ケーラー(Martin Kahler)⁽²⁾の設問とは異った新しい形でなされたことにも看取できるであろう。「事実」(das Faktum, I, 281)としての教義と歴史との紐帯のあり方が不明確な場合、学としての教会史は解体し、教義ならば歴史でない、歴史ならば教義でないという二律背反に陥るであろう。初期のバルトにおいて歴史主義的積義批判の機能をもつ、学問性概念としての「即事性」(Sachlichkeit)は、その教義学の中では啓示認識の実在性の頂点たる「終末論的概念」(I, 284)としての教義を志向する動性として把握された(I, 294)。ここから教義史の成立根拠としての歴史性をハルナックとバルトとにおける解釈学的前提の比較という視点から批判的に検証することが可能となる(W. Schneemelcher, E.P. Mejerling)⁽⁴⁾。教義史家としてのハルナックに対する敬意を表しつつも教義を「福音の基盤におけるギリシア精神の所産」⁽⁵⁾とするその見解を狭隘なものとみなし、その教義観の根底には「福音と教義との対立」(S. 68f.)、神学及び教義の「個性性の価値評価」(S. 70)との結合が前提されていると判断される場合もある(Schneemelcher)。このような事態に対しては「イェスの説教と原始教団の宣教との連続性」を「根源的事実」(das eigentlich entscheidende Faktum)としての復活信仰を根拠に主張することができよう(S. 82)⁽⁶⁾。又、

ルトによる歴史神学批判を承認した上で歴史神学(教義史)の課題を追究することも可能であり必然である(Ernst Wolf, Alfred Adam)。このような問題意識からヴァルンホフ「教義を(聖書と)宣教との」(関係概念「Beziehungsbegriff, I, 283)として把握し「教義におおつて問題となるのは聖書になつて証言された啓示と教会宣教との一致」(S. 343)であるとした(vgl. I, 280 ff.)。

教義史の成立根拠としての歴史性を批判的に問うことは、教義学における解釈学的前提の問題と相關する。近代における教義史叙述の解釈学的前提は聖書解釈学に対する一般解釈学の優位の事態に求めることができる(所謂史的批判的方法の成立)⁽⁸⁾。「教義史はドイツ啓蒙主義の子である」(F. Löffel)と言われる⁽⁹⁾。史的批判的方法の成立基盤は聖書解釈学に対する一般解釈学の優位性の事態と同一なのである。それは又聖書積義と教義学との内的連続性の否定の事態と同一である。G. エーベリングは近代教義史における積義(Exegese)と教義学(Dogmatik)の乖離をJ. A. ユルネンテ「Johan August Ernesti, 1707-1781)やH. S. セムラー「Johann Salomo Semler, 1725-1791)における一般解釈学(Verba-res)の成立に見出す。「ユルネンテは、教義学者に対する周知の「積義家・歴史家の苦情の最初の代理人であった」(Barth)と言われる⁽¹⁰⁾。このような側面から

の近代歴史主義の尖鋭化はブルトマンの論考「解釈学の問題」(Das Problem der Hermeneutik, 1950)に見られる⁽¹¹⁾。ブルトマンの復活理解に前提される諸概念(geschehen, Geschichte, praehistorisches Faktum, III, 535, IV, 346, 370 ff.)が批判され(S. 215 ff., 233 ff.)復活を含め教義は「神話的なもの」(das Mythische)とみなされ、それを前理解たる実存論的分析による「主観—客観図式」の克服と「形式で、教義の歴史への解体が意図される」(S. 216)。ブルトマンの解釈学的前提を批判的に考察した人物としてH. デイーム(Hermann Dirm)とH. オット「Heinrich Ott)を挙げる事が出来る⁽¹²⁾。デイームはこれを信仰と伝承との関係性の問題性として問う「一般解釈学に優先した聖書解釈学における証言概念(Bezeugen, Zeugnis)を根拠として積義から教義への移行を承認し、後者は前者を補助するものと解する」(S. 264)。彼は「ブルトマンにおおつては「語られた事柄」(das Gesagte)と「意図された事柄」(das Gemeinte)とが人間実存に關する真理を媒介として結合されてゐるとし、この解釈学的循環を否定的に評価する」(S. 258 ff.)。これに対し彼は「意図された事柄」は「人間に対する神の行為」(das Handeln Gottes am Menschen)・「出来事」(Geschehen)であると「神の行為を主体とした解釈学的循環を積極的に評価してゐる」(ibid.)。

以上においてわれわれは教義史の成立根拠としての歴史性への問いを、神学諸学科(聖書神学・教義〔的〕学・実践神学)の三分肢構造との連関で問うたのであるが、この三分肢構造と上記の、神の行為を主体とした解釈学的循環との本質的連関を予想することが出来るのである。この連関を通じて教義史の成立根拠としての歴史性は解釈学的に定位されつつ、啓示・教義学的思考における歴史・時間理解の解明から根拠づけられるであろう。教義史の成立根拠としての歴史性への問いは、バルトの教義学的思考の解明のための一糸口であるが、その教義学的思考は上記のような問題連関の中で解釈学的に問うことが出来であろう。

(I)

神学諸学科の例に見られる三分肢構造は、バルトにおける啓示認識一般の特徴である。この認識は実在的な認識と言えるのであるが、そのためにはこの認識自体その実在性の指定の対象としてその主体を知る必要があるであろう。この実在性の指定は類比(Analogie)の事態を表わしてゐる(I, 124)。即ち啓示認識の三分肢構造は神の三一性(Die Dreieinigkeit Gottes)に由来するとされる(ibid.)。啓示認識の三分肢がこの類比の主体によって構成されない時、それは実在性を喪失した唯名論的構成物となると解釈される(I, 95, vgl. 135)。この啓示の「唯名論

的誤解」に対しては、認識的地平の三分肢に対する実在性の附与の根拠として神人・イエス・キリストの受肉と神の即自存在(本質)が挙げられる(I, 95f.)。

ところで積義から教義への移行は必然的・即事的なものとなされ(I, 326f.)。教義は啓示の「適切な解釈」(eine zutreffende Interpretation)に於てのみ成り得る(I, ibid., vgl. 309, 351f.)。しかし三位一体論の類比の客体としての啓示認識の三分肢構造を考える時、神の仕方(I, 379, vgl. IV, 244f.)の「三」性と本質の「一」性は「三一性」(Dreieinigkeit, I, 388-395)としての真正なデアレクテータの中に位置づけられねばならないとされる(I, 382, 391, 395)。「一」性を排除した「三」性の存在の実体化は、「三位一体の痕跡(vestigia trinitatis)」を実体化することに等しく(特に近代神学史におけるI, 355ff.)、又「三」性を忘却した「一」性の強調化は、啓示の唯名論化、実在的地平の喪失であると言えよう(vgl. II, 368f., 377, 608f.)。そこで「三一性」における unitas in trinitate と trinitas in unitate との真正なデアレクテイクは、各々に対する「相互内在」(perichorse, *perichorons*)⁽¹⁷⁾論と「固有性帰属」(appropriatio)論によって保証され得るとされている(I, 382, 391)。

unitas in trinitate を保証するものとしての「相互内在」論は、「神の存在の仕方が相互に完全に制約し合い浸透する結果

常にまた一つ（の存在の仕方）が他の二つ（の存在の仕方）の内²に存在し、同様²にこの他の二つが前者の内²にも存在する」事態を示す (I, 390, vgl. 509)。そしてそれは「三つの存在の仕方」の或種の破れ²の循環² (eine Art ununterbrochener Kreislauf der drei Seinsweisen) と性格規定²を² (I, 390, vgl. 509)。他方、trinitas in unitate を保証する²の²の²「固有性帰属」論は「神の業における父・子・聖霊間の、神の本質における父・子・聖霊に対する積極的關係」を指示するもの²あり、「各人格²において事実上分割²を²する三位格 (drei Personen) によって存在する三一性の真理が、一つの言葉・行為が神性 (die Gottheit) の各人格に特殊に分割 (Zuteilung) を²ることによって我々に意識²を²ねばならぬ」 (I, 393) ことを意味してゐる。

本稿では三一性の真正なデアレクテイクのためのこの二つの教理の中、特に「相互内在」論を中心²にバルトの教義学的思考の特質を考察してみた。

『教会教義学』における「相互内在論」 (I, 391, 417f., 509, I₂, 159, 182, II, 334, 721, III₂, 279, IV₂, 72, IV₃, 341) の意味内容を考察する場合、次の四つの局面²によって注目²を²べきと思²われる。(i)既に言及した「相互内在」論の本来の場である内在的三位一体論において。(ii)内在的三位一体論たる神の本質 (das

Wesen)・神の自存 (aseitas Dei) から「外へ向けての内的なる業」 (opus ad extra internum, III₂, 76, vgl. II₂, 85) への²「先在²の神人イエス・キリスト」 (der praexistierende Gott-mensch Jesus Christus, II₂, 117f., 191, IV₁, 70, IV₂, 47) の²廻²りの移行過程²との帰結²としてのイエス・キリストの「二重予定」 (praedestinatio gemina, II₂, 176f.) である²。この場合神の「現実性」 (die Wirklichkeit Gottes, II, 293) の横溢 (das Überströmen) によるイエス・キリストの二重予定の²実体的²思考を存在論的に超克²するものと²して、その「存在」 (両性論) の歴史と「行為」 (両状態論) の歴史とが統一²された二重の歴史と²して考察²される (vgl. IV₁, 145-148, 196-199, IV₂, 90, 147f.)。

(iii) 啓示認識一般²における実在性²である²。創造は神による実在性の²指定行為 (die Realisierung, III, 105-108) である²が、この場合の²実在性とは、神の²実在性の最も高次な・最内奥の²神性としての²内在的三位一体論と啓示の²認識的地平との²結合の²場を意味する。(iv) 最後に三位一体の²客体としての²啓示認識の²地平そのものの²構造：「秩序」 (die Ordnung, II, 395, 475) が「相互内在」論と如何²に関²わるかを考察²する²バルトの²教義学的²思考の特質を²みてみた。

(ii)

(i) 内在的三位一体論における「相互内在」論は既に三つの存

在の仕方(「破れゆる循環」として性格規定された。神の内的生命 (das innere Leben Gottes, I, 390) とはたゞ uniras in trinitate を示す「相互内在」論は神の本質・属性 (die Eigenschaften) を規定する神論 (II₁) と適用される。神の本質・属性論に対する「相互内在」論の優位 (I₁, 38-1, II₁, 292, 370, 470, 479 f.) は、哲学的神論に対するキリスト教神論の形式的・実質的優位を意味してゐるのである。神の本質規定としての現実性は、神論 (II₁) とはさうして「自由とはさうして愛する方としての神の存在」(Gottes Sein als der Liebende in der Freiheit) と規定される (II₁, 328)。神の本質規定としての「愛」とは三位一体の存在の仕方(位格)相互間の交わりを意味し (II₁, 308f., vgl. 723) 「自由」は自己自身による被規定性を意味し (II₁, 334)° この場合「愛」は第一の契機であり、° 「自由」は「より大きな規定性とはさうして」(in größerer Bestimmtheit, II, 475) 秩序づけられる第二の概念であるとして解され、両者は「共に考慮」(mitzubestimmen) されねばならぬとされる。両者はただ「秩序の意味を」(in Sinn der Ordnung) 示すのであるであり、° 両者の実体的十人関係は否定される (II, 305)。「自由とはさうして愛する方」として構造規定される神の本質は、「相互内在」論と対応し、° (II₁, 334, 721, vgl. 496, 521)、「愛」と「自由」との相互内在的秩序を説明される (II₁, 521, 721)° かくして神の本

質の二極化的な把握が意図され、差異性 (Differenz) を内包した同一性 (Identität) を実証 (Bestätigen) する、動性 (Beweglichkeit) の中心の神 (II, 218-235, 558, II₂, 85, 203, vgl. II₁, 550, 637, 741, IV₂, 386) を考へ込めようとするのである。

(3) 差異性を内包した同一性を保持する、運動する神としての三位一体の神は、自存 (inse, I, 369) の神を示す (repetitio aeternitatis in aeternitate, ibid., Anselm v. Canterbury, Epistola de incarnatione Verbi, cap. 15)° さうして自存・本質の神は、神の外なるものとしての「業」(Werke) への移行は、「直ぐに」(ohne Weiteres, II, 3) 生起するのびなく、他者との一定の関与として神内論とはさうして生起した原歴史 (Urgeschichte) の「業程」(Wege) を媒介するものとして生起するものとされる (II₂, 3 f.)° この原歴史は神の「たゞの道程と業の始源」(Anfang) (II₂, 97 f., 102, 129) と置かれる。神の業・創造行為の「歴史はこの原歴史が生起する場 (der Raum) とよめる (II₁, 6 f.)° この原歴史は又神の卑下 (Ermiedrigung) と人間の高擡 (Erhöhung) との統一・歴史としての「先なる神入・トホク・キント」の (II₂, 118, 191, IV₁, 70, IV₂, 47) 「選び」(Eawählung) なのである。自存の神から選びへの移行は、神の本質・現実性の偶有性・恣意 (II₂, 4) とはちのちびなく「選ぶの意図」(II₂, 192)・「決断」(II₂, 86, 192) とよめる。自存の神は

現実性における神であるが、この「選びの意志」はその内的生命の外的横溢として、又相互内在的に既に自身決断の中にある神の「外的告知」(die äußere Kundgebung, II, 192)として、自己の現実性・差異性における同一性」の実証的外化なのである。

「先在する神人イエス・キリスト」の選びは、自身差異性を内包した同一性を保持する神の実証的外化の帰結として、その「存在」(両性論・行為) (両状態論)・双方において構造規定される。それは、選びが神の現実性の外的繰返しとして偶有性を排除しているからである。従って、既に選びによって地上のイエスは存在論的必然性・優位性を付与された、「存在」の歴史化と「行為」の歴史化との歴史の統一として、即ち二重の歴史として把握されるべき認識論的規定が与えられているのである。地上のイエスにおける二重の歴史とは、「精神 (Geist) と自然 (Natur)」、自然と歴史 (Geschichte)、時間 (Zeit) と空間 (Raum)、各々の差異的同一化の下における歴史なのである (II, 298f., 611, IV, 57; II, 607; 607; II, 522f.)。この歴史の二重性は、一方においてイエス・キリストの「存在」に対する構造規定としての受肉の必然性 (II, 502 n.s.w.) において、他方においてその「行為」に対する構造規定としての「十字架 (受難史) と復活」の「差異をもった連続」(Differenzierter Zusammenhang, IV, 362-394, bes. 342ff.) における必然性によって確認することが出来る。受難史 (IV, 278ff.) は、イエスの生涯の異物 (Fremdkörper) ではなく目標 (Ziel)・帰結 (Abschluss) であるとされ、復活はこの二重の歴史の認識論的開示を意味するとされる (ibid.)。地上のイエスは、このように既にその選びにおいて存在論的に「質的対抗者」(der qualitative Gegenüber) として規定されることによって、その歴史主義的・心理的把握を同時に越えているのである (IV, 315-3)。

(iii) 第三に考察するべきは、啓示認識における存在と認識との実在的 (wirklich, real) な関係とどう場面における「相互内在」論についてである。神の自存からの最も最初の偶発的な外化は、イエス・キリストの選びによって生じた。神と人間との間の「契約の歴史」(die Geschichte des Bundes, II, 7, vgl. 755f.) である。契約の「外的根拠」(II, 107ff.) として規定される創造は、一方において創造・和解 (Erlösung) とどう救済史 (II, 569, 576ff.) における最初の業であることと、神の外への外なる業 (opus Dei ad extra externum, II, 76) 即ち神による実在性指定 (II, 105ff.) とどう規定を有する。選び、原歴史の生起によって抽象的な存在論の成立の場は克服され (II, 5, 13) 創造・受肉が神の自由なる・必然的な業として把握されることとなる (II, 502, III, 312)。啓示認識に

おける存在と認識との関係を實在的 (real) なものであるとすることは、従って選び・契約・原歴史によって存在論的根拠をもっているのである。創造は「神自身の中にのみ根拠を有する潜勢態 (Potentialität) による、異なる現実性の現実態 (die Aktualität einer anderen Wirklichkeit) への偶発的移行」(Kontingenter Übergang) である (II, 16, vgl. IV, 146f.)。創造は神の意志による他なる現実性の指定である。しかしこの他なる現実性は、選びにおいて同じく、その可能性も又歴史化されることによって、現実性の現実態という二重の歴史的規定を受けている。このことは、非歴史的な神話の世界生成と質的に異なる、歴史化 (Historisierung) の帰結としての創造の認識論上の意味である (III, 91-98)。従って創造は、創造された現実性の背後にこの現実性自体に内属するものとしての偶有性・附帯性を所持しなく、第一義的な意味での創造は、continua-tio creatiois (III, 7, 64, vgl. I, 469) として現実性を恒常的かつ全体的に支配する。選び・原歴史・契約の生起は、神が意志的に自らの道程 (Weg^e II, 129) を歩むことであった。神と人間との契約の生起が、神の道程の始源の指定 (iud.) であることによって、神による質的他者指定、即ち他なる現実性の現実態の生起は、神と實在的關係に立つのである (III, 105-108)。差異性を内包した同一性を自らにおいて保持し、外へ向か

ては、確認する神によるこの實在關係の指定、神の行為としての創造ということから、教義学的思惟としての創造認識は (テオロギアとオイコノミアとのヴァインクルムとしての) 實在的側面で構造規定される。即ち、教義学的思惟としての創造認識は「否定の道・卓越性の道・原因性の道」(via negationis-via eminentiae-via causalitatis) による創造認識を排除する (II, 390ff, III, 297)。

『教会教義学』における教義学的・實在的認識論においては、選び以降生起する啓示の認識はすべて神の自存の外部の歴史として、内在的三位一体論における「相互内在」論に対応するものであっても、その認識は終末論的限定を受けることによって、本来の「相互内在」論がもつ自己同一的循環性は破壊されるのである。内在的三位一体において相互内在・浸透する三つの存在の仕方は自存する「永遠における永遠の反復」(repetitio aeternitatis in aeternitate, I, 369, 414, Janselm v.C.) としてその動性の起点 (terminus a quo) として終点 (terminus ad quem) は同一化されているが、しかし被造物たる人間の知として終末論的限定を受けた啓示認識においてこの同一化は否定される (I, 178, vgl. II, 201-207, bes. 206, IV, 342)。これが創造認識の「相互内在」論による被規定性の意味と考えられる。従って選ばれた神人イエス・キリストにおいて、原歴史としての選び

における起点と終点とはその同一化が否定され (IV, 381) 'イ
ムン・キリスト自身も「真の証者」(Der wahrhaftige Zeuge,
IV, 381, IV, 370-1)として規定されなければならない。又こ
の場合創造認識をあげるその信仰対象の自己化 (Aneignung, I,
11)としての啓示認識は、啓示の主体としての神との対向性
(Gegentüber)を保持し、認識主体と啓示主体との間は実在的
は同一であるとしても (I, 391) 両者間の実在的差異は止揚を
れ得ないのである (I, 11, III, 109, IV, 328)。従って原歴史の
生起以降実在的地平としての創造認識及び認識的地平での啓示
認識、双方を構造規定する「相互内在」論はその終点と起点と
の閉鎖的同一化は否定される (II, 275-287)。このことは創造の
業における実在的な構造 (即ち存在と認識との差異的同一化を
示す「比例的類比」(analogia proportionalitatis)⁽²¹⁾)が、その
類比関係の形式的・実質的根拠を、即ち類比の原像 (Urbild)
を内在的三位一体に有するといわれ (III, 52, IV, 46f.)ながら
も、内在的三位一体における差異性 (それは属性としての「自
由」概念から必然である)が、創造の業の生起以降絶えず「無」
(das Nichts, III, 327-)を回りの傍に (am Rande, III, 430)携
えることと同一の事態を示している。創造は「三位一体全体の
不可分割的業 (opus indivisuum totius trinitatis, III, 60)と
あるが故に、神内部の差異性は創造の業の生起でなく「無」

として開示することが不可避免なのである。創造認識即ち実在的
な認識は従って常にその認識がこの「無」によって浸蝕される
対象的思惟・先驗主義的な思惟へと唯名論化される危険にさら
されていると言える。この「無」による実在認識の浸蝕は、創
造を神による他者指定の歴史として把握することから神話へと
非歴史化することを意味するであろう。差異性・同一性を自己
の中に有する神の外的自己実証行為としての創造の業に対して
その起点と終点との同一化を破棄された創造認識が「証言」
(III, 1f.)として成立するのである。

さてここで神による実在指定・実在化としての創造 (III, 91,
105-108) 実在認識としての創造論の意味をさらに理解するた
めはこの点に關係する、バルトによるルター・ルター派正統主
義に対する批判的考察は有益であると思われる。既に啓示認識
一般の三分肢構造の唯名論化とその実在性の根拠の喪失につ
いて言及した。この事態は類比の客体としての認識の三分肢に実
在性を付与する三位一体の神との断絶を意味するのである。ル
ターにおける神の言葉の理解、啓示理解の基本的地平は三位一
体論的位置する「存在」(being)の範疇ではなく、教義学的・
三位一体的な実在の地平から見れば中間地帯に位置する
「業」(Deed)のそれであると言わねば (Jaroslav Pelikan)⁽²²⁾。
「業」(Wirken)としての啓示理解が啓示の実在性の根拠の

最も高次の地平として把握されることは、その認識が認識論的地平で三位一体論即ち差異性を内包し同一性を保持・実証する神によって構造規定されることを意味する。「啓示された神」(Deus revelatus)と「隠れた神」(Deus absconditus)とは「受肉した神」(Deus incarnatus)と「尊敬の意志」(voluntas maiestatis) (II, 70f, II, 263f, 608-613)の区別が絶対的な意味で実在的 (real) なのか否かが問題となるのである (II, 609f, 612)。両者を絶対的な意味で実在的に区別・分離するとは、啓示認識の唯名論化と相關しているのである。このような啓示認識においては、認識・知解は純粋な表象や名辞 (conceptus, nomina) を留り、神内部に自己と対応する実在性を獲得できないのである (II, 368, 596)。それは神の屬性を「実的単純性」(reale simplicitas) として把握し「実在的多様性」(reale multiplicitas) を否定する (II, 586)。即ちそれは神内部の差異性を否定しようとするのである (nuda essentia, II, 368ff, vgl. Unbeweglichkeit, II, 218-235, 506, 537, 552, II, 85, 203)。

啓示認識の三分岐構造は、三位一体の類比的客体として啓示における存在と認識との実在的關係の根拠を最も高次の次元へと上昇させた三位一体的な思考に基づくものなのであった。そして啓示認識の唯名論化はこの実在的地平の喪失を意味したのである。この事態を「認識・業あるいは存在と行為」(IV, 126)

に対する存在論的優位・必然性の主体である「イエヌ・キリストの選び」の帰結たるキリスト両性論から考察してみよう。「選び」は神の卑下 (exinanitio) と人間の高擧 (exaltatio) との歴史である (IV, 21)。この場合両性論における両性は歴史として同一化されたとしても差異性を保持する。神性と人性との差異性・同一性は神の本質の横溢による、自己とは質的に異なる人間性の攝取 (assumptio carnis, IV, 44) による。それは神が自己とは「無限の差異」(IV, 56, 65) の位置にある人間的存在 (menschliches Sein, IV, 44) を神の側からこの差異の越境によって自己との同一性の中に取り入れたことによる (IV, 4, 57)。従って両性間の歴史・差異的同一化は、神から人間存在へと不可逆なのである (IV, 50, vgl. I, 150)。改革派のキリスト論は「選び」と受肉における主体の側面を強調し「イエヌ・キリストにおける神性と人性との関係を「実体的統一」(unio hypostatica) として把握しその人性それ自体としては「非実体性」(Anhypostasie, IV, 52) であるとする (vgl. IV, 54-65, 71-74)。メントの「選び」の教説はこの点改革派の伝統に従う (IV, 71) が、この場合内在的三位一体論と「選び」との関係を見る必要がある。「選び」の行為は「外への内なる業」として神の内なる行為であるが、イエヌ・キリストは「選び」以降最早内在的三位一体の第二位格としての「受肉以前のロム

κ」(λόγος ἀόρατος, III, 57f, IV, 54-70, bes. 54f, 69f, vgl. I₂, 145f, II₂, 102-123, bes. 102-106, 113-119, IV₂, 35f, 46f.) がどの程度。彼は「予定の働か(Prädestinationsakt)による」存在する (präexistiert) ことなる (IV₂, 70) の場合予定・選ばれる主体は三位一体の神全体とそれらの客体は三位一体の神性を保持 (in Verbo eius incarnando, II₂, 103, 115f. vgl. Platzhalter, II₂, 103)「特定の人のための規定性による」神の存在としての「先在する神人イノス・キリスト」(II₂, 118) であることなる (vgl. I₂, 145, II₂, 109, 117, 191, III, 57f, IV₂, 46f.)。このことなる相互内在的自循環の外へ出た (opus ad extra, IV₂, 46)「神の言葉」・先在者な、一方である神性と人性との差異を保持しつつ、他方であることなるは「原歴史」としての両性の歴史的同一化が生起してゐるのである。この改革派 (Extra Calvinisticum, IV, 196-199)・ナター派 (unio mystica, IV₂, 59, communicatio idiomatum, IV₁, 45, IV₂, 55f, 79, 82, 90) 双方のキリスト論の積極的側面を目的論的に結合するキリスト論を見ることかである (vgl. I₂, 427f, II, 550f.)。

ルター派キリスト論の問題性はそこにおける両性の差異性の喪失と関わるのである。その場合その喪失は、既に「実体的統一」(unio hypostatica) である「実体性」(Einhypostasie, IV₂, 53, 64) を保持したその人性の「神化」(Vergottung, IV₁,

198, IV₂, 64, 74, 89, vgl. IV₁, 145, Deifikation, Apotheose, IV₂, 89) 従つて「神性の非神化」(Entgottung [der] Gottheit), IV₂, 74) という形で生起する。それは「実体的統一」のところで初めて権利を持つ「両性の交わり」(communio naturarum)・属性の交流」(communicatio idiomatum) への「神秘的統一」(IV₂, 59f.) の契機の侵入、従つてその帰結たる阿契機の逆転である (IV₂, 60) 意味することである。このことなる改革派キリスト論における神性と人性との歴史性、即ち前者から後者への不可逆的同一化 (vgl. I₂, 150, IV₂, 50, u.s.w.) は否定され、ナター派固有な所謂「キリスト論の相互内在」(Christologische *negationen*, I₂, 159, 182, IV₂, 60, 72) が成立する。そこでキリスト論におけるこのような差異性・歴史性の喪失は、三位一体論的な実在認識の崩壊、又受肉の歴史性 (homo factus est, IV₂, 121) における「静態的なもの」(Starr, Windstille, IV₂, 121) による破壊を帰結させ教義学的思考に於ける「存在と認識との実在的な秩序の崩壊、即ち類比的秩序の崩壊を意味することである」。

(iv) 最後に教義学的思考の認識的な地平そのものの構造と「相互内在」との関係を考察してみよう。啓示認識の三分肢構造は三位一体の類比的客体として説明された。「相互内在」論は unitas in trinitate を保証するものとして、神の本質と業・

認識との間の「一性」の対応を根拠にできるものとされた (I, 391, 416, II, 177)。啓示認識の「一性」は「相互内在」論の「一性」からの類比なのである (I, 391, 417f., 509, II, 334, III, 279, IV, 3, 341)。

「相互内在」論は「固有性帰属」論と「三性」を相互補充するものであり「三における一」の契機を示すものであった。「教会教義学」にならば前者が後者に対して優位しつつあると考えられる (I, 391)。「相互内在」論は「同質性」(die Homogenität, I, 509)の言い換えを意味するものである。故に「相互内在」的「一性」は「三位一体の業の外へ向つての不可分性 (opera trinitatis ad extra sunt indivisa, I, 382, 395, 415, 417, III, 52, IV, 46)とは異なるのでなければならぬ」。後者が啓示の外側からの「一性」の消極的確保であるのに対し「相互内在」論は三位一体における三つの存在の仕方の相連性を「保証」(bestätigen)すると同時に「相対化」(relativieren)する意義をもつとされる (I, 391)。この意味で「三位一体の業」への外へ向けての不可分性がノミナルなものに留るのに対し、「相互内在」的「一性」は既にレアルなものと言えるであろう。

以上においてわれわれはバルトの教義学的思考の解明のために「相互内在」論に対応した啓示認識論について考察してきたのであるが、その特質を次の諸点にわたって整理してみたい。⁽²⁶⁾

第一にそれは実在的に「一性」という性格を有する。この実

在的「一性」は「その「一性」自身の中に差異性を包含しているものである。実在的「一性」を前提とした上での差異性は「神の本質をさぐる「秩序」(Ordnung; I, 374, 382, 417, vgl. II, 385, III, 279, 319ff., dispositio, oeconomia, Unterscheidung, distinctio)と認識をさぐる「秩序」との間をさぐる「親和性」(Affinität; I, 417)として開示される。即ちこの場合の「秩序」は自らの中を区別 (I, 374)を持つことによって、この区別をもたない認識は「認識論の様態論」として否定されなければならないのである (I, 417f., 474, III, 279)」。認識の地平における「相互内在」的「一性」は「さむかひなく又啓示認識の内側から「一性」を確保しているのである」。

第二に「相互内在」論に対応した認識論は目的論的構造をもつことである。しかし「相互内在」的循環に対応した目的論的循環にならばその起点 (terminus a quo) と終点 (terminus ad quem) とは同一化され得ない (これが「証言」の解釈学的構造と解せられる) (I, 178, II, 201-207, IV, 342)。起点と終点とのこの同一化不可能性が認識対象とその主体との距離を保持する (I, 11)。この認識において起点から終点への移行は無媒介であり、「信仰の知解 (intellectus fidei)」としての認識は、自らの学の対象によって自らに与えられた傾斜 (Gefälle) を走ると言われる。⁽²⁸⁾

第三に「相互内在」論に対応した認識論においては形式—内容図式は適用され得ない (I, 262, 323)。このことはその認識が実在的であることから帰結する必然の意味であり、既にキリスト両性論と両状態論との統一 (IV, 139f, 145-142) を論じた処で言及された。ここから、「相互内在」論に対応した認識論における解釈学的循環は、「自然と歴史との」、存在 (Sein) と行為 (Akt) との統一の下で構成される。この点でこの解釈学的循環は一般解釈学における解釈学的循環と異なる。後者においては、その循環の構成要素は、「歴史的存在の基礎運動」に限定される人間に「処理可能な自然対象」は循環の外側に位置づけられるのである³⁰。

第四に先験的自我・超越論的認識による啓示理解の可能性が否定される (II, 294-297, 523ff, 622)。先験的・超越論的思想においては思惟の措定を新たに超越し無限進行する反省の否定性がこの認識の起源 (terminus a quo) をなす既成処理されるのである。

第五に三位一体の神の自己解釈、その対応の開示としてその認識の生起とともにデモナムを所持し、第一義の意味での弁証の意味での弁証論の可能性が否定される (I, 29)。その認識が弁証論的であり得るのは、啓示の自己解釈として事後的にのみである (I, 360f)。

これ迄教義学的思考の特質を「相互内在」論を手がかりに四つの局面にわたって考察したのである。それによってわれわれはいずれの局面においても認められる「差異性における同一性」の在り方を意味する動性が如何に認識を規定するかを見たのである。

註

(1) ここで問題となっているのは、等としての「記述としての教会史即ち教会史の認識の側面である。客観的側面としての教会史との連続性については III, 231-238 参照。

(2) M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 1892.

(3) この有名な認識の最も尖鋭化した形は、Franz C. Overbeck (1837-1905) の問題提起 (Christentum und Kultur, hrsg. v. C. A. Bernoulli, Basel 1919, Darmstadt 1973, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 1873, 1903) に刺激された初期のヘルト (Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie, 1920 in: Die Theologie und die Kirche, Ges. Vort. 2. Bd., München 1928, S. 1-25, bes. 9) に見られる。「世俗史としての教会史」による Overbeck の主張に対する後のヘルトの見解は、III, 233, 尚、水垣渉「キ

- リントキョウ解のキリシキキョウ史書」日本の神学十六卷（一九七
 四年）一一四—一五三頁参照。
- (*) Wilhelm Schneemelcher, Das Problem der Dogmen-
 geschichte, Zurn 100. Geburtstag Adolf v. Harnacks, ZThK
 48, 1951, S. 63-89; E.P. Meijering, Theologische Urteile
 über die Dogmengeschichte, Leiden 1978; Martin Run-
 scheidt, Revelation and Theology, An Analysis of the
 Barth-Harnack correspondence of 1923, Cambridge 1972.
- (*) A. V. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte,
 Erster Bd., Unveränderter reprintscher Nachdruck der
 4., neu durchgearbeiteten und vermehrten Auflage, Tübin-
 gen 1909, Darmstadt 1980, S. 20.
- (*) vgl. Leonhard Goppelt, Die apostolische und nach-
 apostolische Zeit, Göttingen 1977?, § 3.
- (*) E. Wolf, Kerygma und Dogma? Prolegomena zum
 Problem und zur Problematik der Dogmengeschichte, in:
 Peregrinato Bd. II, München 1965? (1956), S. 318-348;
 Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I,
 Gütersloh 1970?, S. 15-35, bes. 27 ff.
- (*) G. Ebeling, Art., „Hermeneutik“ in: RGG³, III, S.
 254; vgl. Hans-Georg Gadamer, Art., „Hermeneutik“, in:
 Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt, Bd.
 5, 1974, bes. S. 1061-1073.
- (*) Friedrich Looft, Leitfaden zum Studium der Dogmen-
 geschichte, hrsg. v. K. Aland, Tübingen 1968, 7., ergänzte
 Aufl., S. 1.
- (*) G. Ebeling, op., vgl. H.-G. Gadamer, op. cit.
- (*) K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jh.,
 Zürich 1947, S. 150.
- (*) R. Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. II, S. 211-
 235.
- (*) ders., Das Neue Testament und Mythologie, in: hrsg.
 v. H.W. Bartsch, Kerygma und Mythos, I, 1948, S. 15.
- (*) ハゲルの存在論と神学上の問題について M. Heidegger
 の著作集第 4 巻 (existenziale Analytik) の 4 巻 (Sein und
 Zeit, Tübingen 1972?, §9-§11) の中にあり、原典はキリシキ
 ノンキョウ解の神学上の問題について Heidegger
 Jonas の Über die hermeneutische Struktur des Dogmas,
 in: Augustinus und das paulinische Freiheitsproblem,
 1930, bes. S. 65 ff. ハゲルはキリシキ史の H. Diem,
 Theologie als Kirchliche Wissenschaft Bd. II. Dogmatik.
 Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus,

München 1957, S. 27-29.

(25) H. Diem, *Glaube und Überlieferung als Problem des Verstehens*, in: *sine vi-sed verbo*, Aufsätze Vorträge Voten, Th.B. 25, München 1965 (1963), S. 246-270; Heinrich Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie* Rudolf Bultmanns, Tübingen 1955, bes. S. 147-152. ders., *Grundfragen der biblischen Hermeneutik*, Th. Ex. heute N. F. 24, München 1950.

(26) 教会史の連続性と「神の言葉」の客観性に関する G. Ebeling (Kirchengeschichte als die Geschichte der Auslegung heiligen Schrift, in: Kirche und Konfession, Göttingen 1966², 8.9-27) は、この「神の言葉」が把握される美学的地平に於いて、内在的三位一体の類似として把握されるべきである。受肉を「史的偶発性」(geschichtliche Kontingenz, Historischer Jesus und Christologie, in: Wort und Glaube, Tübingen 1967², S. 310) として、Ebeling が「内神的領域」の存在論的必然性から理解する (Barth) は異なる。Ebeling は、この歴史的プロセスの問題設定の限界を示すことなどの意図がある。

(27) ヲリビ「相互内在」論 (die Lehre von der Perichoresis, I, 390 f.) の歴史的問題史的に概観して来た。Johannes

Damascenus オリの『正統信仰論』(De Fide Orthodoxa Libri Quattuor, PG 94) は、この「相互内在」論について G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1977⁴, S. V. *perichōrēsis*, pp. 1077 f.; G. I. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1975, XIV, pp. 291 ff.; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Th. Edition, Revised, Cambridge, London 1976, pp. 418 ff.; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Darmstadt 1974 (Nachdruck der 4. Aufl. 1930) Bd. II, § 25, 1, 2, bes. S. 148-159; F. Loofs, op. cit., S. 256 ff.; 「相互内在」論の歴史の考察は、オリビ「相互内在」論から三位一体論的「相互内在」論へと進展したことが示される。オリの自然哲学は、この *χρησίν* (to proceed) は *διετραπέδησις* 等の用語と共に the penetration of bodies into one another を意味して、オリビは、キリストと聖父との「感性的交流」(*αἰσθησιαὶ ἀσπράττω*, communicatio idiomatum) を教示した Gregor von Nazianz は *κρηπὴ* (at all points, *διεπέσει*) の接頭辞を付加し、神性と人性の相互貫入 (the mutual penetration of the nature) を教示する (Orat. 38, 13, PG 36, 325 C, vgl. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1976⁵, S. 306.) この場合、人性の神性への「貫入」(the dei-

