神概念の転換

——E・ユンゲルのバルト解釈を手がかりとして——

小川圭治

神の問題は、今日のわれわれの精神的状況においては、もはや自明の事柄ではない。もっとも明確な超越的神概念を共通の前提として成立してきたと考えられる西欧のキリスト教社会においても、無神論の意識は深まりつつあり、教会離脱運動（教会税不払い運動）も次第に拡大している。かつて「世俗化」と呼ばれた過程は、脱既成教団化という広範な動きとして進行しつつある。この過程の進行は、西欧キリスト教社会だけではなく、非ヨーロッパ世界の既成宗教教団にも見られるようになった。それだけではなく、成立後まもない戦後の新興諸宗教教団においても、若い世代における教勢の伸びなやみという形でこの過程が現われはじめている。

しかしこのような広範な脱既成教団化の進行の中で、逆に若い世代を中心に、さまざまな新しい宗教性が現われはじめている。古い伝統をもった世界宗教をルーツとし、その既成教団の枠を脱して世界各地の土着宗教と習合した新宗教もヨーロッパに逆上陸して、静かなブームが潜行しつつある。これらの新宗教運動と併行して、先進文化圏におけるサブカルチャーと呼ばれる現象も宗教色の強いものとなっている。ここに見られるのは、「見えない宗教」（T・ルックマン）、「公民宗教」（R・N・ベラ）などの新しい宗教概念によってしかとらえられない無定型の宗教現象なのである。つまり若い世代を中心とした脱既成教団化の現象は、そのまま脱宗教化の方向には進展せず、逆に広範

な無規定的宗教性が深まりつつある。われわれが神概念を厳密に絶対的超越神と規定するならば、すでにF・ニーチェが予言した「無神論」の状況は深まりつつあるのだが、その裏面で新しい無定型の宗教性がひろがって行く。そこに「現代の神々」とよばれるさまざまな神の代用物、超越者の模造品がつぎつぎに現われては消えて行く。「不確実性の時代」といわれる現代は、相対主義的転身の素早さが身上である。しかしこの現代の相対主義は、一切の絶対、価値、根拠、原理を拒否する徹底した思想的立場としての相対主義ではなく、その無神論も、「神の死」の宣告にもとづく「ヨーロッパ最初の完全なニヒリスト」（ニーチェ）の無神論ではない。むしろ模造品的超越者が安易な救済者の衣装をまとってつぎつぎに現われては消えて行く。その経過の早さが擬似相対主義、擬似無神論、「気分的ニヒリズム」の幻像をつくり出しているにすぎない。

神の問題をめぐる今日の精神的状況がこのようなものだとするならば、神概念の明確化、あるいは神概念そのものの転換は、きわめて切迫した思想的課題であるといわなければならない。本論文においては、かつて類似の精神的状況の中でK・バルトが提示した神概念の転換を手がかりとして、とくに最近のE・ユンゲルの解釈を参照しつつこの問題を考えてみたい。

一　神の神性の確立

K・バルトの初期の神学が、神学の近代主義的形態としての新プロテスタント主義神学、自由主義神学との対決を基本的な課題とし、とくに近代主義によって内在化された神概念を突破して、新しい神概念の形成をめざしたことは、

すでにしばしば指摘されてきた。つまり自由主義神学は、ドイツ理想主義哲学の神の内在化のプログラムにもとづいて、神と人間という二焦点を併列する楕円の図式によって、神学の倫理学化、心理学化、人間学化、歴史学化などさまざまな形態の神概念の相対化を進めてきた。(1) この動向に対する根本的な批判を明確にするために、初期のバルトは、「神と人間との無限の質的差異」を強調し、「絶対的に他なる者、異なる者、知られざる者、近づきえない者」としての神概念を確立しようとした。そのためにバルトは、『ローマ書』（第二版、一九二二年）に至るまでの初期の論文や説教の中で、しばしば「不可視性」「彼岸性」「他者性」「離隔」「異邦性」「隠蔽性」などの否定的概念を用い、「人間は人間であり、神は神である」とのテーゼをくりかえして強調した。(2) しかしE・ブッシュの『カール・バルト伝』によれば、このテーゼは、第一次世界大戦の勃発に際して出された「九三人のドイツ知識人声明」に対するバルトの深い失望に由来しているという。(3) バルトは一九一一年いらい、スイスのアールガウ州の小さな村の牧師となり、その村を経済的に支配する二つの工場による農民の苛酷な搾取と戦いつつ、説教することの困難ととり組んでいた。そこで彼の前に立ちはだかった壁の向うにあるのは、戦争への傾斜を深めつつある資本主義の自己矛盾であることに気づきはじめていた。このような状況の中で発表された戦争肯定の「知識人声明」に、彼のかつての教師であった新プロテスタント主義の代表的神学教授たちが署名していたのである。この戦争突入を肯定する神学における神概念とはなにかという問いに直面したバルトは、一九一五年四月にたまたまバード・ボルに子クリストフ・ブルームハルトを訪ねる。ここでバルトは、彼から明確な戦争否定の論理とともに「世界は世界である。しかし神は神である」という言葉を聞いたという。そこから彼の新しい神学の歩み、新しい神概念の発見、さらに根本的な神概念の転換がはじまったのである。『ローマ書』を中心とする初期バルトの著作にくりかえされる「神は神である」「神を神とせ

よ」というテーゼは、ついに戦争を肯定し、戦争遂行を支える神学にまで転落し、根本的な批判機能を喪失した新プロテスタント神学の内在化され、人間学化された神から、真の生ける神を解放するための主張であった。つまり人間に内在化された神の神性を回復せよとの主張であった。

このバルトのテーゼは、その後の神学的議論の発展の中で、このような状況に対する正しい認識を欠いていたため、しばしば神の排他的超越性のみを強調する文化否定、歴史排除、人間無視の主張であるとの誤解をまねいてきた。[4] しかしはたして、そのような否定的、排他的な神の超越性の主張によって、資本主義の搾取にあえぐ農民に福音を語り、戦争に反対する抵抗の運動を支える説教をすることができたのであろうか。以下に論じるように、少し注意深い読者ならば、すでに『ローマ書』（一、二版）から、『教会教義学』の最初の部分においても、バルトの神学が、そのような否定神学の現代版でないことはわかったはずである。しかし今日なお、そのような誤解がある以上、あの時点においてバルトが追求した新しい神概念の確立、神概念の根本的な転換の内容を明らかにすることは無意味ではないであろう。そのことはまた、はじめに述べたような、神の問題をめぐる今日の精神的状況にとっても、なんらかの示唆を与えうるものと考える。

E・ユンゲルは、『世界の秘密としての神――有神論と無神論の闘争における十字架にかけられた者の神学の基礎づけ――』（一九七七年）において、「近代思想の歴史的状況を、神学的には無神論として特徴づけなければならない」との認識に立って、「有神論と無神論の――悪しき――二者択一を乗り越えて、ついにふたたび神を思考する霊（ガイスト）の現臨へと精神（ガイスト）の道が切り開かれる」ことを求めた。[5] それによって、神について語り、考えることが不可能だと信じている近代思考の中に、つまり「言語における神の場所喪失性の時代の中で」、[6] 神の本質、あるべき真の神、神とし

ての神を論じることのできる神学の固有な場所を確保しようとしている。これはまさに、本論文の課題である今日の精神状況内における神概念の明確化に通じる問題意識である。ユンゲルのこの書は大著であり、いくつかの今日の代表的な神学や哲学と対論しつつ論述をすすめているので、議論が多岐にわかれ、その副題が示す状況把握と問題設定がかならずしも明確に浮び上ってこない。とくにこの神学の課題が、バルト神学の神概念の解釈を主要な手がかりとして遂行されていることが十分明確にならない。その点では、本書の成立の時期になされた講演『《……神の人間喪失性ではなく……》――有神論と無神論の間のカール・バルトの神学について』[7]は、大著『世界の秘密としての神』の中心テーマが、バルトの神概念の解釈をめぐって展開されていることを明確に説明している。ここでもユンゲルは、神学の本質的な課題は「神についての責任的（応答的）論述を可能にするために、有神論と無神論という二者択一の彼岸に、神について考えることのできる場所を、その有神論と無神論の間に、いいかえれば形而上学とニヒリズムの間に確保すること」[8]にあるという。それでは、ここでユンゲルのいう「有神論と無神論の二者択一」を越えて、その間に設定されるバルト神学の神概念とはどのようなものであろうか。

ユンゲルによれば、神について考えるというのは、思考そのものの成立と同じくらい古い課題であったが、久しい間、神概念が人間の思考を完全に支配するという形をとってきた。そのために、ついに近代に至って、この神観念の支配に対する人間の思考の反逆を呼び起すことになり、この神観念の支配の打倒とともに、その神観念そのものまでその犠牲となるに至った。思考はもはや、理性よりも高次の神の観念に支配されることを欲せず、思考そのものが神観念を支配することを望んだ。「主人が奴隷になり、奴隷が主人になる」という革命的状況が出現した。この変革の結果、神観念は、観念としては思考不可能なものとなってしまった。そこに近代の無神論が成立する。しかしユンゲ

ルは、このような「思考に対する神観念の支配の破棄という歴史の前提は、伝統的な神観念そのものである」[9]という。つまり伝統的神観念においては、思考を支配するという要素が中心的であった。たとえばアンセルムスいらいのスコラ主義の形而上学が神を「それより大きいものが考えられないようなもの」と定義した場合にも、思考を含めた一切のものが越えられてしまう。神観念は、思考をその最高の形へともたらすとともに、自らを消尽してしまう。そういう形で思考を支配する。このような伝統的な考え方を、フォイエルバッハは、「汝が神を考えるときにのみ、厳格にいって、汝は考えているのである」という姿勢だという。[10]神観念の、このような支配に対する反逆は、思考をその最高機能においても自己の下に従属させる最高存在者としての神概念の構想に向けられた。スコラ主義の形而上学においても、反スコラ的啓蒙思想においても、神概念は「それより大きいものが考えられないようなもの」であり、思考そのものは、その最高の観念の下に、より小さいものとしてとどまらなければならない。ニーチェは、適切にも、これを「目まいを起させるような観念」だといった。イエナ時代のヘーゲルも、このような神観念に立つカント、ヤコービ、フィヒテの哲学においては「理性が自らを越えたより高いものを認識するが、理性自身はそこから排除されている」という。[11]それは一人の臣下が絶対専制君主を自らの支配者として承認するが、その臣下はその絶対権力から完全に閉め出されているのと同じだという。E・ブロッホは、神についてのあらゆる神学的主張は、神を「そこに人間が現われる余地のない高み」とすると批判している。[12]このブロッホの批判は、まさにこのような伝統的神概念に妥当するとユンゲルは考える。つまり近代の無神論は、これら伝統的形而上学の有神論が、神をこのような抽象的超越者、抽象的絶対者としたことへの反動として成立したというのである。したがって西欧近代の無神論は、有神論と同じ根から生じたものであり、人間とその思考を、ただ抽象的に超越するだけの絶対者を神としたことに原因があるとする。

したがって真に現実的な神が自らを示す場所は、このような有神論と無神論、形而上学とニヒリズムの不幸な、非生産的な対立を越えたところでなければならないというのであろう。

このようなユンゲルの問題提起を、われわれは少し違った角度から、次のように理解できるであろう。G・メンシングは、宗教現象学的視点に立って神観念を「呪力観的（dynamistisch）」「呪物崇拝的（animistisch）」「有神論的（theistisch）」の三つに分けた。[13] いまこの分け方を類型論として考え、A型、B型、C型と名づけるならば、A型は礼拝など宗教行動の対象となるものすべてを含む、もっとも広範な型であり、B型は、A型の神観念を非形態的と形態的の二つに分けた後者のすべてを含む型であり、C型は、B型を非人格的非個性的と人格的個性的とに分けた後者の型となる。この類型論によれば、宗教意識の展開は、AからBをへてCへと向かい、Cの中でも多神論から一神論へ向かう一般的な傾向が認められる。ギリシア神話においても、その典型的な多神論の中で、ヘシオドスの『神統記』は、宇宙の生成とならんで、「死すべき身の者どもと不死の神々に君臨」する最高の神としてディオス（デウス）を位置づける。[14] 日本神話においても、平田篤胤は『霊能真柱』において、高皇産霊神と神皇産霊神の中心に立つ天御中主神を最高主宰神として設定する。[15] もっとも幅広いA型の神観念から出発しても、BからCへ、さらにCの中でも最高主宰神から超越的独一神へという傾斜が現われてくる。このような傾斜において現われる神概念の基本的要素を、ここでは絶対的超越性と呼びたい。

P・ティリッヒも『組織神学』において、宗教現象に関しては、このような傾斜を無視する「直観的・記述的」な「純粋現象学」では事態を適切にとらえることはできず、むしろ「実存的・批判的要素」を顧慮する「批判的現象学」の方法をとらざるをえないという。[16] その批判的現象学の視点から「神の現実性」を論じる章（第Ⅱ部、第Ⅱ章）にお

いて、彼は類型論によって神概念の内的、構造的関係を明らかにしている。[17]

まず多神論はティリッヒにとって「質的概念であって量的概念ではない」。したがって神が「究極的関心」にかかわるものであるとするならば、多神論は一神論への移行形態であると考える。この観点から、多神論は、「普遍主義的」「神話的」「二元論的」の三類型に分けられる。第一の「普遍主義的多神論」は、すべての自然宗教やアニミズムをも含むもっとも典型的な多神論であるが、神が「普遍的で、すべてのものに充満する聖なる力（マナ）の具現化」としてとらえられるので「実体的統一性が完全な多神論の発生を妨げる」という。[18] つまり、すでにこの第一類型に一神論への傾斜が現われる。第二の「神話的多神論」においても、「神々の間の闘争は、おのおのの神が求める無制約的要求に起因する」のであり、神話の神々もその人型論（Anthropomorphism）との結合にもかかわらず「究極性の性格」を失うことはない。[19] つまり人型論的多神論の中にも、さきに述べたように最高主宰神の設定という形で、一神論への傾斜が現われる。第三の「二元論的多神論」は、多神性がさらに単純に整理されたところに現われ、神々の闘争を「神的聖性と悪魔的聖性との間の闘争」に集約するのであるが、「一方の神を《善い》神と呼ぶ事実そのものが、この神に、悪い神を優越する神的性格を付与する」[20]ことになる。このような形で、あらゆる多神論的神概念は、その背後にある「究極性の要求」のゆえに、一神論への方向をたどらざるをえないというのである。

このようなメンシングやティリッヒの神観念の類型論は、神の概念である以上、いかなる神概念も、なんらかの形で究極性の要求をもたざるをえないことを示している。つまり絶対的超越性の要素は、神概念にとって不可欠な要因なのである。しかしこの絶対的超越性のみを、ただ一方的に貫徹するならば、この絶対的超越神は、一切の被造物を超絶するのみで、結局は一切の被造物とは断絶した、それらとは無縁で無関係な抽象的超越性に至ってしまう。この

場合には、超越されるものが存在せず、それとのかかわりを喪失してしまうのであるから、超越ということも意味を失ってしまう。このような抽象的な絶対的超越性は、さきにユンゲルが「理性自身を排除する理性を越えたより高いもの」（ヘーゲル）、または「そこに人間の現われる余地のない高み」（ブロッホ）などの言葉で表わそうとしたものである。ユンゲルのいう有神論と無神論のディレンマは、ここでは、神概念の本質的要素としての絶対的超越性の自己矛盾として示されたのである。われわれの課題である真の神の神性の確立は、このような、超越ということの意味そのものを失ってしまうような抽象的超越性の追求によっては遂行しえない。むしろ神概念の、このディレンマと自己矛盾を克服するところにその可能性が開けるのである。初期バルト神学の課題も、まさにこの点にあったといわなければならない。

二　神の人間性の実現

神概念の明確化のための第二段階における課題を、ティリッヒは神の類型論の後半部において一神論の分析によって示している。ティリッヒは一神論を「独裁的」「神秘主義的」「排他的」の三類型に分ける。第一の「独裁的一神論」は、多神論の神概念の相対性を克服して、絶対的超越性、究極性を確立することを目ざして形成された。しかしこの独裁的最高主宰神は、天使や精霊など天的存在を支配する「万軍の主」ではあるが、彼らからの革命的反逆におびやかされている。そこにかえって、天使礼拝などの信仰形態が生まれる可能性がのこるという。[21] 第二の「神秘主義的一神論」では「究極性の要素が具体性の要素をのみ込んでしまう」。たしかに、否定神学のさまざまな否定辞によ

って、神概念は多神論の呪物崇拝的、人型論的具体性を脱却し、絶対的超越性を確保しようとする。しかしこの徹底した否定によっても、神概念における具体性の要素を拒絶することはできない。多くの神秘主義の歴史が示すように、そこにかえって新しい多神論への門が開かれる結果となる。[22] 第三の「排他的一神論」は、もっとも徹底した独一神論に立つ啓示宗教の神概念である。預言者や宗教改革者たちは、「排他的一神論」の徹底した内容を主張した。しかしこの場合も、その排他性のみを一方的に強調すると神概念は具体的要素を喪失し、抽象化する危険がある。その究極性と普遍性が歴史や個人への具体的かかわりを排除し、生ける神の具体性を見失ってしまう。その結果、神秘主義的一神論の神や哲学的絶対者の観念に転化する危険がある。[23] このように一神論がただ一方的にその究極性と絶対的超越性を主張するならば、その抽象的超越性はかえって神概念の相対化をもたらし、それぞれの形で多神論への逆行が見られることになる。

このような三つの型の一神論のもつ限界と問題を克服して「究極性」と「具体性」を相関的に確保するのは、第四の「三一論的一神論」に他ならないというのがティリッヒの立場である。[24] 三一論的一神論の「三」というのは、神の量的性格づけではなく、質的性格づけである。すなわち生ける神における究極性と具体性の相関的統一であり、生ける神を肯定する具体的一神論だという。

このようなティリッヒの神概念の類型論は、やや図式的にすぎるとしても、やはり現代における神概念の確立の課題を、宗教史的展望の下で内容的に提示したものといえるであろう。

ここに提起されている課題は、あの初期のバルト神学が直面した問題とも、内容的には重なるものであった。その課題とは、ドイツ理想主義に代表される近代主観主義による神の内在化のプログラムから神概念を解放することであ

った。しかしこの神概念の内在化は次のように進められた。I・カントがP・ガッサンディからD・ヒュームに至る神の存在の証明の否定論を受けついで、悟性の認識対象としてたんに与えられたものとしての神の存在の証明の不可能性を論証したときにも、それがただちに無神論に結びついたのではない。むしろ「信仰に座を与えるために知識を制限する」ことが目ざされていた。その結果、実践理性の課題として与えられる理念としての神の道徳的実在性が「要請」されることになった。このように理性によって要請された神が、カントの体系において理性の自律の中に内在化されたものであるかどうか、『宗教論』の四つの論文の論述からも両面の可能性が読みとれるが、カントの根本の立場が、「われわれの内なる神」のたしかさにあることは疑いえない。またJ・G・フィヒテの「生きて働いている道徳的世界秩序」としての神も、当時のルター派教会の保守派からは、「無神論」として糾弾されたが、そこにも神の実在性を内在的理性的な道徳の世界に確保しようという意図が見られる。さらにG・F・W・ヘーゲルの絶対精神としての神においては、「われわれの内なる神」と「キリストにおける神」との、人間精神内における弁証法的統一という一つの極点に達する。[25] ここでは伝統的形而上学における最高存在者、絶対的超越者としての神と理性的人間の精神に内在化された神が合一させられているのである。しかし問題が神と人間である以上、両者が均等の比重をもって弁証法的に統合される場合には、あの神の絶対的超越性と究極性は重大な制約をうけ、内在化への傾斜をすべりはじめるのである。このようにして人間精神に内在化された神は、人間の自己絶対化の完成と保持に奉仕せしめられる。F・ニーチェが「神の死」を宣告したのは、このような形で真の絶対的超越性を制約され、やがてはそれをまったく喪失して行った近代主観主義の神に対してである。その結果、この「神の死」を越えて、真に生ける神、真の絶対的超越神が復活するか、あるいは死んだままでニヒリストの手によって埋葬されるかという可能性がのこされる。

さきにユンゲルが、有神論と無神論、形而上学とニヒリズムの対立が、「そこに人間の現われる余地のない高み」として実体化され、さらに理念として内在化された神概念という一つの基盤から、それを軸とした反転によって生じるといったのは、まさにこのような事態であったと考えられる。その上で、この有神論と無神論の排他的、非生産的二者択一の彼方に、このディレンマまたは矛盾対立を越えた新しい神概念の発見、または生ける神への神概念の転換が可能かという問いが提起されているのである。それは別の面からいえば、先に述べたように、絶対的超越性のみを一方的に追求し、超越ということそのものの意味も失われるような抽象的超越性に転落するのではなく、神の真の絶対的超越性が具体的、現実的に確保される可能性があるかという問いである。

この課題に答えうるためには、この真の絶対的超越性を確保した神が、その自らの優先権において（人間理性の要請によってではなく）、自らを、歴史的現実において（理念の世界においてではなく）、具体的に一人の実在の人間において（たんなる観念や実体としてではなく）示すのでなくてはならない。つまり神の啓示の出来事が、一つの具体的な歴史上の出来事として生起し、一人の実在の人間において示されなければならない。すなわち、真の神性を確保した神が人間性を獲得しなければならないのである。この神の第二の本質的要素を、ここでは神の歴史的現実性とよびたい。

ユンゲルは、その最初のバルト神学との対論の書『神の存在は生成においてある――カール・バルトにおける神の存在についての責任的論述――一つのパラフレーズ』[26]において、すでにこのような神概念の転換を、『教会教義学』Ⅰ、Ⅱの三一論的神観の中に見出そうとしている。ユンゲルはここでは、神の存在、とくにその存在の対象性をめぐるH・ブラウンとH・ゴルヴィッツァーとの対論に含まれる問題点から出発する。[27]つまり『教会教義学』Ⅱ／1、一

二ページ以下の「神の対象性」の解釈をめぐって議論が展開する。ブラウンがブルトマン学派の実存論的解釈の方法に従って、神を「たんに与えられたもの」とする「客観化的思考」(ein objektivierendes Denken) を批判することは理解できる。それは、先に述べたように、有神論であれ無神論であれ、神を実体として措定する態度に対する批判である。しかしゴルヴィッツァーも指摘するように、バルトの「神の対象的存在」の主張は、「対立して・立つもの」(Gegen-Stehendes) としての神の絶対的超越性、神の神性を回復し、一切の内在化、実体化を拒否することを目ざすものである。したがってゴルヴィッツァーは、「非客観化」(Ent-Objektivierung) と「非対象化」(Entgegenständlichung) とを区別することを提案し、「非客観化」の主張は正しいが、それがただちに神の存在の対象性、その絶対的超越性を否定する「非対象化」にまで拡大されることは誤りであるという。[28] それはさきに述べた本論文の問題との関連においていえば、神概念の本質的要素としての神の絶対的超越性が抽象的超越性へと転落することを回避しつつ、真の絶対的超越性を確保するという課題に対応する論点である。ユンゲルは、ゴルヴィッツァーがこの課題の遂行を、「存る＝命題」(Ist-Satz) の必然性と不適格性の弁証法的対置という形で、いわば論理的手続によって進めようとするのを批判する。むしろバルトが『教会教義学』I／1において行ったように神の行為の三一論的構造の解明によって進めるべきだと主張する。つまりユンゲルによれば、バルトにとって、絶対的超越性を本質的要素とする神が歴史的現実性において自らを示すことは、まさに三一論的な神理解の問題であるという。したがって「神の存在は生成においてある」というユンゲルの書物の表題の示すテーゼは、神の存在を客観化、実体化から解放し、歴史において生きて働く神として神を理解することを目ざしている。「神学的に《生成》といわれるものは、存在論的、根源的には三一論的範疇として理解されるべきであり、そこでは神はその現臨を、自らにとって異質な未来に向って進

むために過去として自らのあとにするのではなく、むしろ三一論的躍動性(die trinitarische Lebendigkeit)において《不可分に原初と持続と終局であり、その本質において同時にすべてである》(K・バルト『教会教義学』Ⅱ／1六九三ページ)[29]」という。「生成」とは、ユンゲルにおいては、生ける神の歴史的現実性をあらわす範疇なのである。したがって「その存在が生成においてある神は、人間として死ぬことができる」ともいう。ここに「十字架にかけられた者の神学」への歩みが、すでに踏み出されている[30]。このような「神の存在の具体性」は、バルトの神論においては、伝統的な三一論における三つの位格の「相互関入論」(Perichoreselehre)と「固有分与論」(Appropriationslehre)との対論によって展開されているとユンゲルは考える[31]。つまり三つの位格は「固有分与論」によって、それぞれ固有な仕方で歴史と人間に具体的に関与する。しかしこの「固有分与」は、恣意的な、排他的なものではありえない。「外に向かう三位一体の業は不可分である」(opera trinitatis ad extra sunt indivisa)との三一論の原則は、「相互関入論」の動的弁証法的関連性によって貫徹される。それによって神の独一性と絶対的超越性が、具体的な歴史的現実性において確保されるのである。一見思弁的な論理操作に見える伝統的三一論の教説によって、バルトは三一神論の具体的現実性を明らかにし、今日における神概念の転換の手がかりとしたのである。

ユンゲルは、このようなバルトの三一神論の理解に立って、「神の啓示・存在」と「神の対象・存在」とを解釈し、「神の存在は生成においてある」とのテーゼに達したのである。したがって「生成においてある神」とは、ユンゲルにおいては、抽象的な、自己閉塞的な神ではなく、「固有分与」と「相互関入」によって歴史的現実性において、絶対的超越神の優先権において自らを啓示する神である。このような神は「われわれのための」神であり、歴史の中で人間に対する「然り」を宣言し、人間に対する愛にもとづいて行為する神であるという[32]。神は、神の人間性の実現へ

と向って、大きく歩み出したことになる。

ユンゲルは、さらにカール・ラーナーの三一論と対論した論文「《経倫的》三一論と《内在的》三一論の関係」[33]において このような考え方を展開している。ここでユンゲルは、「経倫的三一論と内在的三一論の一致」というラーナーの三一論の基本テーゼを肯定的にとり上げ、それが「十字架にかけられた者へと方向づけられた福音主義神学」にとって、どのような積極的な意義をもつかを問うている。つまり三一論がたんに神自身における位格が三か一か、またその三位格がどのように関入するかといった内在的三一論の思弁的論理操作におわることなく、三つの位格の神の固有分与によって、歴史的現実性において救済史的に行為する神の経倫的三一論と表裏一体であるというのは、「神が生きているという単純な真理の表現」[34]に他ならないという。その意味では、三一論は神学を構成する一教説ではなく、神学全体を規定する基本的理論である。そして内在的三一論と経倫的三一論が表裏一体であるという神学の基本線を、ここでユンゲルは「神の存在は、その到来にある」(Gottes Sein ist im Kommen) という新しいテーゼで表わしている。そしてこのテーゼは次の三つの側面をもつ。すなわち、第一の「神は神より到来する」ところの神は、「あらゆる存在の、根原なしの根原」としての父なる神である。第二の「神は神へ到来する」ところの神は、「自己自身へ、つまりその子へ到来する神」としてのイエス・キリストである。第三の「神は神として到来する」ところの神は、「神の霊的生命の行為において、あふれる愛」としての聖霊なる神であるという。このような形で、神の存在は、歴史的現実性における「生成」にある神から、人間に対して具体的に、経倫的、救済史的に現われる「到来」における神として示されたのである。[35] それは、神の人間性の実現ということに他ならない。

ユンゲルは、『世界の秘密としての神』において、まず神の神性あるいは絶対的超越性を神における「秘密の次元」

としてとらえ、バルトとともに近代プロテスタント主義にはこの次元がまったく欠如しているとの認識から出発する。[36] そしてすでに述べたように「有神論と無神論の闘争におけるキリスト教の神論の基礎づけの問題」[37]が中心的なテーマとなる。まず「近代の神観念のアポリアの表現としての神の死の説話」がとりあげられ、「神の思考可能性」と「神の言表可能性」を論じた上で、最後に「神の人間性」が主題となる。この最後の章においては、先にとり上げた「三一論」の論文が引用され、[38] 最後の§25「世界の秘密としての三一の神」においては、「神の存在はその到来においてある」のテーゼの「神は神から到来する」「神は神へと到来する」「神は神として到来する」の三つの側面が、それぞれ「信仰」「愛」「希望」との対比で論じられている。[39]

ここでは、この大著の論述の内容に立入って論ずることはできないが、この今日における神論の基礎づけが最後に「神の人間性」の三一論的解明に到達したことに注目したい。さきに『世界の秘密としての神』の中心テーマを端的に示すものとしてとり上げた講演『《……神の人間喪失性ではなく……》』の表題は、バルトの『教会教義学』Ⅳ／3 (S. 133) の次の言葉からとられたものである。すなわち「人間の神喪失性はあるが、和解の言葉によって、神の人間喪失性はない」というのである。すでに論じてきたように、人間の側には、最高存在者としての神観念の独裁的支配に対する反逆からはじまって、神の内在化による人間の自己絶対化、つまり神の直接的人間化による人間の神格化が現実に存在した。すなわち人間の側における真の神の喪失、「神喪失性」(Gottlosigkeit) は事実として存在している。それに反して、その絶対的超越性を歴史的現実性において啓示する三一の神、つまり、「神より、神へ、神として到来する神」は、和解の行為において歴史と人間へと経倫的、救済史的に到来し、神の人間性を実現する神である。この神においては、その行為の最初から終りに至るまで、一貫して「人間喪失性」(Menschenlosigkeit) はないという。

人間は神を忘れ、見失うことはあっても、神は人間を見失うことはないのである。バルトは、『教会教義学』Ⅳの「和解論」の基本的視点を述べたテスト・パンフレット『神の人間性』において、「正しく理解された神の神性は、神の人間性を含んでいる」といっている。[40] 神の概念が、あの有神論と無神論の排他的、非生産的二者択一のディレンマと、抽象的な絶対的超越性の自己矛盾を脱出し、真に現実的な生ける神の概念として確立され、神概念の転換が完遂されるならば、この神の神性は、神の人間性の実現を含むものでなければならないというのである。それはいいかえれば、歴史的現実性をもたない神概念は、絶対的超越性をも喪失するということである。しかも以上のユンゲルの・バルト解釈が明らかにしたのは、このような神概念の神性と人間性のダイナミックスは、『教会教義学』Ⅳの「和解論」において古プロテスタント神学のキリストの二境位論 (Zweiständenlehre) の卑下の境位 (status exinationis) と高挙の境位 (status exaltationis) を、それぞれ「僕としての主イエス・キリスト」と「主としての僕イエス・キリスト」として新たに解釈したときはじめて明らかになったのではなく、すでにー／1の『プロレゴメナ』における三一論的神観の「相互関入論」と「固有分与論」の再解釈の中に明確に示されているということである。そしてここに明らかになった中心点は、神の神性の確立のための神概念の転換は、神の人間性の実現によって完成されるということであった。

三　神の知解可能性

今日の擬似相対主義による神の模造品の氾濫する状況の中で、「神を神とする」こと、真の神と出会うための神概

念の転換は、真の神性と真の人間性とをもつ神、つまり絶対的超越性を保持しつつ歴史的現実性において自らを啓示する三一の神のダイナミックスを現実的に把握することによって完遂されるというのがわれわれの差当りの結論であった。このような神概念の明確化が今日における神の問題に対する一つの答えであるとしても、そこに一つの重要な問題がのこっている。それは、このような力動的、現実的三一論の神を人間の知性がはたして理解しうるのか、またその場合の知的理解の構造はなにかが示されなければならない。神の知的理解可能性の問題である。われわれの出発点にあった有神論と無神論の二者択一のディレンマは、人間の思考を一方的に支配する最高存在者としての神観念に対する思考の反逆から生じた。思考はもはや理性を越えた神の観念に支配されることを欲せず、その結果、神観念は思考不可能なものとなってしまったのである。このような神概念と人間の思考の排他的対立関係がいかにして乗り越えられるかが示されなければならない。

この神概念の知解可能性の問題については、本論文では、その基本的方向を指示するにとどめたい。ここで求められているのは、最高存在者としての神観念が人間の思考を一方的に支配するところに成立つ有神論と、このような神観念の支配に対する思考の反逆として生まれた無神論の対立を越えたところで、世界の秘密としての力動的三一論の神を知的に理解する謙虚で開かれた認識の可能性が示されなければならない。すなわち、実体化された最高存在者としての神の支配下におかれた、自由と自主性を喪失した知性によっても、またその支配に反逆して自己を絶対化する内在的主観主義の知性によっても、「真の神にして真の人」なる三一の神は認識しえない。この対立を越えた新しい神認識の可能性を、バルトはすでに『教会教義学』Ⅱ／1の「神認識」の章の§27「神認識の限界」において提示している。

バルトによれば、この「神の認識可能性」とは、神の側からいえば、神自身が真理であり、真理として自らを人間に啓示することによって可能となり、また人間の側からいえば、それによって人間が神のあわれみと愛の対象となり、神の恵みによって神の真理に参与しうることによって成立つ。[41] この神と人間の基本的秩序関係の下で神認識の限界を設定するテーゼは、「神は神によってのみ認識しうる」ということである。[42] そうでなければ、神認識は、ふたたびあの神観念と人間の思考のアポリアに巻き込まれてしまう。しかしこのテーゼによる神認識が、実体化された神観念の一方的支配の下におかれないという保証はどこにあるのだろうか。それはバルトによれば、この謙虚で開かれた神認識の出発点(terminus a quo)と到達点(terminus ad quem)、すなわちこの出来事のはじめとおわりが明確になることによって示されるという。

まず「神は神自身によって認識される」という神認識においては、神がその対象であるだけでなく、その起源であり、主体でなくてはならない。したがって、ここでは神が神とわれわれ人間との間の関係を設定しないかぎり、神はわれわれには隠されている。つまり「神の隠蔽性」が人間の神認識の限界設定となる。神認識の限界は、人間の認識能力の限界設定によって確定されるのではなく、神の優先権の下で明らかになる。この神の優先権において、神が神自身を啓示し、神認識という神と人間の出会いを成立せしめるのが、イエス・キリストにおける啓示、神の被造物への降下である。そこで神の隠蔽性、神認識の限界がもっとも具体的な形で明らかになるのであるから、これが神認識の出発点である。

つぎに、このイエス・キリストにおける啓示の出来事が神認識の限界だとすれば、神の隠蔽性という否定は、このインマヌーエルの事実への感謝において、ただちに肯定に転換し、そのままで神認識の積極的な成立根拠、神認識と

いう出来事の現実そのものとなる。そこで神認識の目標は、この出来事の現実そのものを画くことによって達成される。このようにしてイエス・キリストにおける啓示の出来事、神が人間となったという出来事そのものが神認識の到達点である。

このように、神認識の出発点と到達点がイエス・キリストにおける啓示の出来事であるのだから、その間に、途上にある者としての人間の神認識が可能になるとバルトは考えている。すなわち本論文の表現でいえば、その絶対的超越性を歴史的現実性において啓示する三一の神、神の真の神性を確保しつつ真の人間性を実現する神がその出発点と到達点であることによって、ここに可能になる神認識によって、あの神の観念と人間理性のアポリアを越えた、謙虚で開かれた神認識が可能になる。このような認識可能性の確認によって、はじめに求められた神概念の転換が完遂されたといえるであろう。

註

(1) 拙著『主体と超越――キルケゴールからバルトへ――』創文社、一九七五年、三三七ページ以下。

(2) 前掲書、七〇ページ以下。二八六ページ以下。

(3) E. Busch: Karl Barths Lebenslauf—Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten—, München, 1976, S. 93f., S. 99f.

(4) そのもっとも典型的な例は、波多野精一『宗教哲学序論』、『波多野精一全集』第三巻、岩波書店、一九六八年、二六九ページ以下とくに二九九ページ以下参照。

北森嘉蔵『今日の神学――近代から現代へ――』、弘文堂、一九五〇年、九九ページ以下。

(5) E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt—Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheimus— Tübingen, 1977. SS. IX, 55f., 128ff, 173, besonders SS. 273-4.

(6) ibid. S. 2.

(7) Ders.: „…Keine Menschenlosigkeit Gottes…" —Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheimus—, in: Evangelische Theologie, 31, 1971, SS. 376ff. in:

Barth-Studien, Gütersloh, 1982, SS. 332ff. この論文は、一九七一年にヴェルンブルクとテュービンゲンで開かれたカール・バルト展の開会記念講演である。

(8) ibid. in: Barth-Studien, S. 332f.

(9) ibid. S. 333.

(10) ibid. S. 334. cf. L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Ausgabe in zwei Bänden, hg. von W. Schuffenhauer, Bd. I 1956, S. 86.

(11) ibid. cf. G.W.F. Hegel; Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, S.W., Jubiläumsausgabe, hg. von H. Glockner, Bd. I, 1965[4], S. 287.

(12) ibid. cf. E. Bloch: Atheismus im Christentum, Zur Religion des Exodus und des Reiches, Gesamtausgabe, Bd. 14, 1968, S. 98.

(13) G. Mensching: Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart, 1959, SS. 84ff., 129ff. 下宮守之、田中元訳『宗教とは何か』、法政大学出版局、一九八三年、七五ページ以下、一二一ページ以下、

(14) イシオドス『神統記』五〇五、広川洋一訳、岩波文庫、一九八四年、六六ページ。

(15) 平田篤胤『霊の真柱』、岩波書店、「日本思想大系」50、一九七三年、一七ページ以下。

(16) P. Tillich: Systematic Theology, Bd. I, 1955, pp. 106f.

(17) ibid.: pp. 222–235.

(18) ibid.: p. 222.

(19) ibid.: p. 224f.

(20) ibid.: p. 225.

(21) ibid.: p. 225f. 独裁的一神論についてのこのような批判は、モルトマンも論じている。cf. J. Moltmann: Trinität und Reich Gottes, München, 1980, S. 144ff. モルトマンの所論は、ここでいう一神論全体のトポリアについて妥当するであろう。

(22) P. Tillich: ibid.: p. 226.

(23) ibid.: p. 227f.

(24) ibid.: p. 228ff.

(25) この点については、拙著『主体と超越』、四八ページ以下参照。

(26) E. Jüngel: Gottes Sein ist im Werden—Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth—Eine Paraphrase—, Tübingen, 1965.

(27) この点については次の拙論を参照。『神の存在の対象性——研究ノート——』、東京女子大学創立五十周年記念論文集、哲学編、一九七三年、六九ページ以下。

(28) H. Gollwitzer: Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München, 1963, S. 88. 前掲拙論八五ページ以下参照。

(29) Jüngel: ibid. S. VI.

(30) ibid. S. V, この点に関して多くの議論をまき起したモルトマンの著書 J. Moltmann: Der gekreuzigte Gott.—Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München, 1973². の問題点が論じられている。cf. Jüngel: ibid. SS. 15, 85, 299, 481. u.a. またコーガルテン学派の神学者ゼルの著書 D. Sölle: Stellvertretung.—Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes," München, 1965. も論じられるが、ここではこの問題には立入らない。 cf. Jüngel: ibid. S. 56.

(31) Jüngel: ibid. S. 41ff., vgl. K. Barth: Die kirchliche Dogmatik, I/1, SS. 390ff., 415ff., 465, 497, 509.

(32) Jüngel: ibid. S. 102ff.

(33) Ders.: Das Verhältnis „ökumenischer" und „immanenter" Trinität.—Erwägung über eine biblische Begründung der Trinitätslehre—im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit K. Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte. in: ZThK. 72, 1975, S. 353ff.

(34) ibid. S. 353.

(35) ibid. S. 363f.

(36) Ders.: Gott als Geheimnis der Welt, S. XI.

(37) ibid. S. 3.

(38) ibid. S. 507ff.

(39) ibid. S. 514ff.

(40) K. Barth: Die Menschlichkeit Gottes, in: Theol. Stud., Hf. 48, 1956, S. 10.

(41) Ders.: Die kirchliche Dogmatik, II/1, S. 67, § 26, Leitsatz.

(42) ibid. S. 200, § 27, Leitsatz.