

### 三・一一以後の神認識

—パネンベルクの神論を手がかりとして—

濱 崎 雅 孝

はじめに

「主を畏れることは、知恵の初め」(箴一・七)。

この箴言の言葉は、人間が神を知るためには、神への畏れがなければならぬことを教えている。神を畏れるとは、神の偉大さの前で自らの無力さを思い知ることである。したがって、神を知ることが、己を知ることと切り離せない関係にある。これは、カルヴァンが『キリスト教綱要』の冒頭部分において述べていることに他ならない。

神を知る知識と我々自身を知る知識とは結び合った事柄である。

我々の知恵で、真理にかない、また堅実な知恵と見なされるべきもののほとんどすべては、二つの部分から成り立っている。すなわち、神を認識することと、我々自身を認識することである。<sup>①</sup>

カルヴァンはここで、神認識と人間の自己認識とは切り離せない関係にあるということを確認をもって主張しているが、それに続く箇所では、この両者のどちらが先行するのかを知ることが容易ではないとも述べている。すなわち、

一方では、神認識なくして真の自己認識に到ることはないとしながら、他方では、罪深い人間の悲惨さを知ることを通してこそ神の無限の恵みを知ることができる、とも言うのである。この神認識と自己認識との循環構造は、宗教者の瞑想を深める契機であると同時に、神は人間の投影にすぎないというフオイエルバッハの宗教批判を生み出す基盤ともなっている。

本稿では、このような我々の宗教的意識の根幹にある神認識と自己認識との関係について、パネンベルクの神論を手がかりとして考察し、それが現代、特に三・一一以後のわが国において持つ意義について探求してみたい。

## 第一節 無限と有限

「神認識と自己認識との関係」は、さしあたり「無限と有限との関係」と考えることができる。したがって我々の問題は、有限なる人間がいかにして無限なる神を知ることができるのか、ということになる。パネンベルクは「絶対者の問題」という論文で、この問題を主題的に扱っているので、まずはその論旨を辿ってみよう。

この問題に取り組む上でのパネンベルクの基本的な考え方は、我々が有限な実在を認識するためには、その実在すべてを含む全体(Totalität)が何らかの形で捉えられていなければならないということ前提としている。なぜなら、彼によれば、「(全体という)理念は何らかの形式において、個々の経験対象を捉えたり規定したりするための条件となるからである」。たしかに我々が何かある物を認識するときには、それを他の物と区別しており、その区別があるからこそ認識が成立しているのである。そしてその区別の体系は限りなく広がることができるので、最終的には存在者

全体という理念が生じることになる。また、ある物を有限なものとして捉えるためには、その有限なものを認識するための地平として、有限なものを有限たらしめている境界の向こう側にあるものが想定されている必要がある。その向こう側にあるものはまた別の有限と考へてもよいが、そのような有限な存在者全体の境界を考へるなら、その向こう側にあるものはや有限であつてはならず、無限と呼ぶしかないものになる。この無限を我々は何らかの形で捉えているからこそ、目の前にある物を有限なものとして捉えることができるのである。<sup>(4)</sup>

このように全体が部分に先行しており、無限が有限に先行しているという考へ方は、神学における神と人間との關係に適用されやすい。實際、デカルトはこの考へ方によつて神の存在証明を行つている。その点について、パネンベルクは次のように言う。

何かある有限なものの把握が無限なものに直観に依存していることは、すでにデカルトの第三省察の重要な箇所<sup>(5)</sup>で言明されていた。デカルトはそこで、人間精神には本性からして神の觀念が刻印されていることを示そうとし、そのために、彼は無限なものという觀念を引き合いに出している。彼によれば、無限なものという觀念は、否定を介して有限なものという觀念から導き出されるような、我々の思惟の二次的な形成物というようなものではない。むしろ事態は逆なのである。……デカルトは、無限なものという觀念が、我々の意識のその他のすべての表象に先行していると主張している。なぜなら、我々の意識のその他の表象はすべて、無限なものを制限することによつてのみ生じるからである。<sup>(5)</sup>

パネンベルクもまた無限を有限なものを捉えるための条件として考へているので、デカルトの立場を受け継いでいると言つてよい。しかし、彼はデカルトの議論に二つの問題点があることを指摘している。一つは、デカルトは無

を理解するには有限の否定を介する以外にないことを認めているので、それでは結局、有限がその認識根拠としての無限に先行しているのではないか、という批判を免れないという点である。もう一つは、デカルトが無限と神を安易に同一視した点である。パネンベルクによれば、神の属性は無限だけで説明できるものではなく、人格性や自由といったものを含んでいるので、無限と神を同一視することはできないのである。

この二つの問題点について詳しく考察することを通して、我々はパネンベルクが無限と有限の関係をどのように考えていたかを明確にすることができる。そこでまず、第二の問題点である「神の属性」がパネンベルクの神論においてどのように論じられているかを概観し、そこから第一の問題点に戻って、有限なる人間がいかにして無限なる神を知ることができるのか、という問題を考えてみることにしよう。

## 第二節 無限と聖性

彼は『組織神学』第一巻<sup>6</sup>において、神の属性について集中的に論じているが、その中で特に「神の無限性」に的を絞った節<sup>7</sup>がある。そこではまず、「無限は神を表すための聖書的な用語ではない」と言われている。確かに「無限(希 *arēpov* 独 *Unendlichkeit* 英 *infinity*)」という言葉そのものは聖書の中には見られない<sup>8</sup>。「しかし、それは神を表す聖書の多くの表現、とりわけ神に帰せられる永遠、全能、遍在という属性のうちにも明らかに含まれている<sup>9</sup>」。したがって、三位一体という言葉が聖書の中に見られないにもかかわらず神の属性を考える上で重要な概念であるのと同様に、無限について考えることは神の属性を知る上で欠かせない要件であると言ってよいだろう<sup>10</sup>。

次にパネンベルクは、無限と最も緊密に関わる神の属性は、「永遠、全能、遍在」よりもまず神の「聖性」(die Heiligkeit)<sup>(11)</sup>であるとと言う。つまり彼によれば、神の無限という思想を解明するためには、「永遠、全能、遍在」よりも先に「聖性」についての言明 (die Aussage der Heiligkeit)<sup>(12)</sup>が必要なのである<sup>(13)</sup>。なぜ「聖性」が「無限」に関わるのかということについて、彼は次のように説明する。

彼はフォン・ラートの主張に従いつつ、「聖性はあらゆる俗なるもの (das Profane) からの分離を意味する」と述べる。この分離は、普通に考えられるように、聖なるものが俗なるものに汚されないように、いわば聖なるものを守るためにそれを俗なるものから分離するというのではない。むしろ逆に、俗なるものが聖なるものによって脅かされるを防ぐために両者を分離するのである。聖書の中には、神の聖性に打たれる人間が数多く描かれているが、これは俗世界に生きる人間が聖なる神を前にしては生きることさえできないことを物語っている。

また、聖と俗との分離は両者が無関係であることを意味するのではなく、むしろ分離しておかなければならないほど強い関係にあることを示している。そして、この強い関係こそが神の啓示である、とパネンベルクは言う。「俗なる世界が聖なるものによって危険にさらされるのは、神が完全に彼岸に留まるのではなく、むしろその神性が人間の世界の中で明らかになることによるのである」<sup>(14)</sup>。この強い関係によって人間の世界は神の領域に組み込まれていく。「この世界の救いのために御子が遣わされたことも、世界を神の聖性の領域に関係させることをめざしているのである」<sup>(15)</sup>。パネンベルクはここに無限と聖性との結節点を見ている。この議論において、ヘーゲルの真無限の定義が影響を与えていることは容易に見て取れるだろう。実際、パネンベルクは次のように述べている。

神の聖性は確かに一方では俗なる世界に対立しているが、他方ではその世界を聖なる神との交わり (Gemein-

schaff)の中へと関係させるために世界に影響を与えている。まさにここに、神の聖性についての聖書の語りと無限の概念との構造的な一致が見出される。有限と対立するだけの無限という表象は、ヘーゲルが示したように、真に無限なものとは考えられない。なぜなら、そのような無限の表象は他のものとの境界によって、つまり有限によって限定されることによって規定されるからである。そのように考えられた無限は、それ自体が他に対する何かであり、すなわち有限である。無限は、それ自身に対立するものを究極的に超えて包む (überreifen) ときのみ、真に無限になる。この意味で、神の聖性は真に無限である。なぜなら、それは俗なるものと対立しながら、しかし同時に俗なる世界に入り込んで、それを聖めるために侵入するからである。終末論的希望が到達する新しい世界では、神と被造物との区別は残っても、聖と俗との対立は完全に止揚されるのである。<sup>(18)</sup>

無限と聖性との連関は以上で確認できたが、我々の問題は、へ有限なる人間がいかにして無限なる神を知ることができるのか、ということであった。これに対して、上の引用文の主張に従うなら、有限な人間は人間を超えて包む無限なる神からの働きかけによって聖なるものに目が開かれる、と答えることができるだろう。キリスト教神学の文脈では、これは聖霊の働きのことを示している。彼は上の引用部に続けて次のように言う。

世界に向けて働きかける聖化 (ausgreifende Heiligung) は、新約聖書の使信によれば、イエス・キリストによって仲介される。ここでは、聖化は霊の働きでもある。この霊は聖霊と呼ばれるが、それはこの霊が聖なる神の霊だからである。霊の命においても、真無限の構造が現れるのである。神の本質と同一視される霊として、聖霊は世界に対立しているが、同時にすべての生の起源として創造において働き、被造物を聖化するのである。聖霊は被造物がその過ぎ去る生を超えて永遠なる神と結びつくようにすることで、それを聖化するのである。<sup>(19)</sup>

ここでは、聖霊が被造物に命を与える働きであるということが、無限は有限の否定ではなく、むしろ有限と強い関係を持つという真無限の構造とパラレルに論じられている。しかし、ここで「聖霊の働き」という神学的術語を持ち出したことは、無限と有限をつなぐものは信仰であると言っているに等しく、信仰のある者にしかわからない話で終結することになる。それは、神学の普遍性を主張するパネンベルクがめざしていることにそぐわないであろう。そこで次節では、無限なる神の属性としての「永遠」について、パネンベルクの考察を辿り、「聖霊の働き」をより普遍的な言葉で説明する道を探ってみよう。

### 第三節 無限と永遠

「無限」という言葉が聖書の中に使われていないのとは対照的に、「永遠」という言葉は聖書の中に散見する。また、永遠なる神という概念は、キリスト教神学がプラトンのイデア論と親和的な関係にあることを物語っている。しかし、プラトンがあらゆる変化するものに永遠不変性を対置することで神性を特徴づけている点には、キリスト教と異なる要素が認められる。パネンベルクは次のように指摘する。

それ（プラトンの教説）は確かに神の永遠性についての聖書の証言の側面（詩一〇二・二六―二八）には合致しているが、しかし神の自己同一性があらゆる時間を含んでおり、あらゆる時間的なものが現在のものとして保たれるという思想には合致していない。プラトンが言うところの永遠は時間との関係を持たないのである。<sup>20)</sup>

ここでパネンベルクはキリスト教神学とプラトンの教説との違いを指摘することで、すでに無限と有限との関係で

触れたことを、永遠と時間との関係に置き換えて論じている。すなわち、彼の神論においては、無限が有限を超えて包むことで有限との関係を保つていたように、永遠なる神は時間との関わりを保つていたのである。もちろんこれは、時間の延長上に永遠があるということではない。それではヘーゲルの言う悪無限に陥る。そうではなく、永遠は時間を超えているのにもかわらず時間と関わるのである。問題はその関わり方である。それが単に聖霊の働きによると考えたのでは、議論は先の無限と有限をつなぐものが聖霊であるという話に逆戻りしてしまうだろう。しかし、パネンベルクはここでアウグステイヌスの時間論を持ち出して、考察を大きく進めている。

周知のように、アウグステイヌスは『告白』の中で、後の哲学者たちにも大きな影響を与えることになる独自の時間論を展開している。パネンベルクが特に評価しているのは、アウグステイヌスがベルグソンよりもはるかに先立って「持続」の概念を発見していることである。我々は何かあるものを認識するとき、それを時間の持続の中で捉えている。捉えているのは現在であるが、この現在は時間軸上のある一点（長さを持たない瞬間）のことではない。そこには過去の記憶と未来の予期が含まれている。そうでなければ、我々はものを認識することができないのだ。音楽を聴くときなどがその最もわかりやすい例だろう。我々はメロディーをある瞬間だけで捉えることはできない。メロディーはある持続のもとで知覚しなければ、そもそもメロディーとして聞こえないのである。つまり、音楽を聴いている現在には、過去の音の記憶と未来の音の予期が含まれているのである。パネンベルクは、アウグステイヌスの議論を次のように要約している。

時間的な継続の中で響いているが、全体として知覚されているようなあるメロディーを聴くという例や、また我々が一つの全体として聞き取る文、それを構成する要素は音節のつながりとして話されるしかないような文の例に



において、アウグスティヌスは時間を橋渡しする現在という現象(das Phänomen zeitüberbrückender Gegenwart)を発見した。この現在において我々は、記憶と予期を通して過去と未来を連続の中で我々に現在させているのである。その持続が可能になるのは、注視(Aufmerksamkeit, attentio)が我々の魂に現在しているものを過去と未来にいわば拡張するからである。そのような拡張は、あらゆるものが現在であり続けるような神的な永遠と比べれば、拡散であり分散でもある。なぜなら、我々は時間の進行の支配下に置かれているので、時間の中で分離されたものを部分的かつ一時的にのみ同時に統一されたものとして保持することができからである。それにもかかわらず、時間を橋渡しする現在と持続という事實は、被造物の生において、かすかではあるが永遠を予感させ、その永遠に参与する一形式を伝えているのである。

ここで、なぜ持続が永遠を予感させるのかということについて、パネンベルクは詳しい説明をしていない。彼の議論の文脈に沿って、この点を補足するなら、次のようになるだろう。

まず、我々の認識には時間の持続が必要不可欠である。その認識の範囲を広げて、有限な時間全体を認識することを考えた場合、その認識を可能にするものとして有限な時間の前に遡る過去の記憶と先にある未来の予期とが必要になる。しかしこの過去と未来は有限な時間軸を超えていなければならないので、何らかの形で永遠に関わるものとして想定されるのである。パネンベルクはここから終末論的未来の先取りとして、我々が神の永遠に参与するという議論へと展開していく。しかし、このような議論は持続という概念を無理に神学的に捉えようとした拡大解釈であると思われる。我々はこの間にパネンベルクの神論の限界を見るのであるが、これはパネンベルク一人の限界ではなく、神学そのものの限界であるかもしれない。この限界を克服するために、我々はさらに哲学的に議論を進めていく必要が

あるだろう。

#### 第四節 無限と語り

「無限」の問題を主題にした哲学者として我々は、デカルト、カント、ヘーゲルと並んで、レヴィナスの名を挙げる事ができる。レヴィナスは、無限と有限との関係について、その問いの立て方そのものを組み換える必要を訴える。たとえば、次のように言われる。

無限の合理性あるいは非合理性の問題、無限の優位性の問題（人は無限を有限なものから認識するのか、あるいは有限を無限に基づいて認識するのか？）は、表象かつ運動である認識の両義的な性質に由来する。<sup>(2)</sup>

認識の両義性というのは、すでに述べたことに即して言えば、認識が成立するためには対象の表象を作らなければならぬが、表象 (representation) は記憶の働きによる再現前化 (representation) であるから静止しているのに対して、認識作用そのものは常に運動状態にあるということである。このような両義性が無限と有限の問題を生み出している、とレヴィナスは言うのである。

我々が認識する対象は時間の中において常に運動状態にあり、また認識作用そのものも常に運動状態にあるため、認識が成立するためにはこの運動状態を止める必要がある。しかし認識作用を止めると（仮にそれができたとして）、そもそも認識が生じない。そこで我々は現在の認識と過去の記憶と未来の予期とを含めることで運動状態を一時的に静止させて認識の成立する場を設けるのである。もちろん、認識作用そのものは一瞬も静止することはない。したがっ

て静止した表象は常に運動する何かの像にすぎない。

これを我々の問題に近づけて言い換えてみよう。我々は何らかの形で無限を捉えているのであるが、それは捉えた瞬間に有限となってしまう。つまり、有限なる人間がいかにして無限なる神を捉えることができるのかという問題は、我々は無限を捉えているのであるが、それは捉えられたものとしてはすでに有限となつてゐる、という事態によつて解消されるのである。

レヴィナスは後期の主著の中で、無限と有限との関係を「語ること (dire)」と「語られたこと (dit)」との非対称性として論じている。能動態の「語る」と、それを受動態にした「語られる」は対称的な関係にあるように見えるが、「語る」という動的なものは「語られたこと」という静的なものを常に超えているため、両者は非対称的な関係にあると考へなければならぬ。

諸存在者の同一性は語ることへと向かう、目的論的に言えば、語られたことのケリュグマへと向けられるのであるが、その語られたことの中に忘れられてしまうほどに吸収される。つまり、へ語られたことと相関的なへ語ること、あるいは諸存在者の同一性を観念化し、そのようにそれを構成し、不可逆的なものを取り戻し、時間の流れを「何かあるもの」の中に凝固させ、主題化し、意味を与え、現在のうちに固定されたこの「何かあるもの」に対して足場を確保し、それを再—現前化 (re-presentant) し、そうすることで、時間の移ろいやすさからこの「何かあるもの」を引き離すのである。「語られたこと」へと向かう「語ること」、「語られたこと」のうちに吸収される「語ること」、「語られたこと」と相関的な「語ること」は、ある存在者に名を与えるのであるが、その名付けは現象を現れさせる生きられた時間の光と響きの中で行われる。そして、この光と響きそのものは、別の語

られたことのうちで同一性を得ることができるのである。<sup>23)</sup>

実はこのような「語ること」について、パネンベルクは神の聖性を論じるときにふれていた。聖性について論じた箇所、パネンベルクは聖性そのものを問題にしたのではなく、我々が神の聖性を「語ること」を問題にしていたのである。

神の聖性についての信仰告白が神の無限という考えに密接に結びついている。その結びつきはあまりにも密接なので、神の無限という無限の思想を解明するためには、聖性についての言明が必要不可欠なのである。<sup>24)</sup>

人間が神の屬性について、この場合は聖性について「語ること」は、そのまま信仰告白ともなる。そのような告白ができるのは聖霊の働きによると言ってしまうと議論はふり出しに戻ってしまうが、聖性について「語ること」が人間と神との関係を作るものであり、有限と無限との関係を作るものであると考えるなら、ある程度の普遍性をもつ議論となるのではないだろうか。<sup>25)</sup>なぜなら、すでに見たように、認識が言語によって可能になっているということは、「語ること」が認識を可能にしているということであり、そうであるなら、神についての語りが神の認識を可能にしているということになるからである。パネンベルクが無限の問題を考えるときには、認識 (Erkenntnis) の問題と絡めて、この「語り」あるいは「信仰告白 (Bekentnis)」ということが大きな役割を担っているということができ<sup>26)</sup>る。無限なる神が有限なる人間の形に受肉したイエス自身が、「語られたこと」を記録する書物を一冊も残さず、ただ「語り」続けたという事実も、このことと無関係ではないだろう。イエスの受肉という出来事そのものが静的な神認識ではなく、動的な神認識を要求しているということもできる。<sup>27)</sup>

## おわりに 三・一一以後の神認識

以上、パネンベルクの神論を中心に、我々は神認識の問題について考察してきた。最後に、この考察が現代の我々にとって持つ意義について、少しばかり私見を述べて結びとしたい。

ここで「現代」という言葉が意味しているのは、特に二〇一一年三月十一日の大震災以後のことである。あの日を境に、我々は神認識についての考えを改めざるをえない状況に身を置くことになった。リスボンの大地震が後期啓蒙主義の神概念に変更を迫ったように、東日本大震災は日本人の信仰だけでなく思考（特に原子力発電についての科学的思考と政治経済的思考）をも変換するように迫っている。そのような中で、ここに考察してきたようなパネンベルクの神論はどのような意義を持つのか（あるいは、持たないのか）を述べなければならぬ。

現代において自然災害の神学的意義を考察することによって新しい自然神学の構築を企図している神学者として、我々はアリストター・E・マクグラスの名を挙げる事ができる<sup>27)</sup>。彼は、「津波のとき、神はどこにいたのか」という副題を持ったD・B・ハートの著書<sup>28)</sup>を参照しつつ、この問題について論じている。そして、その問題を解く鍵がキリストの受肉にあることを指摘し、パネンベルクのキリスト論に言及している。パネンベルクはイエスの神性が救済の働きにおいて知られることを、メラニヒトンを引用しつつ述べている<sup>29)</sup>が、マクグラスはそれを神認識の問題として捉えているのである。

自然の秩序を創造した神と、自然の無秩序の中に受肉したイエス・キリストが同一の神であるということは、神の存在と神の行為とが不可分な関係にあることを示している。神の静的存在ではなく動的行為に注目することによって、

我々の神認識は更新される。それに関連してマクグラスはイエスの行った奇跡に注目する。たとえば、盲目の者が見えるようになったという奇跡については、次のように言われている。

イエスは一度彼らのものの見方の中に住まわり、それを拡張するのである。それは、神が人類と出会い、われわれの観点から人類と関わるために歴史の中に入り込むことを選ばれたという、受肉の教理が主張していることとほとんど同じ仕方である。<sup>20)</sup>

イエスは盲目の者に手を触れて癒した。それによって「見る」ことが可能になる。これは本稿の考察に近づけて言えば、無限が有限にふれる結節点において、我々は神を認識することが可能になる、ということになるだろう。三・一一以後を生きる我々は、イエスが手を触れて癒しの奇跡を行ったように、被災者の語りに耳を傾け、その思いを可能な限り共有し、その心にふれるような働きをする中でしか、神を認識する道はないように思われる。少なくとも被災地で求められているのは、いわゆる神義論的な考察による神の存在論証でないことだけは確かである。三・一一以後の神学、あるいはキリスト教学もまた、現代における神認識を靜的に捉えるのではなく、それを絶えず動的に更新していく必要に迫られている。

註

(1) カルヴァン、渡辺信夫訳『キリスト教綱要』新教出版社、一九六二年、四七頁。

(2) Das Problem des Absoluten, in: *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 20-33. 以下

MGと略記して頁数のみ記す。

(3) MG, 21.

(4) このような形で無限が有限に先行していることを示す方法には多くの批判が寄せられる。たとえば、パネンベルクの神学について優れた研究をしているグーテンソンはパネ

ンベルクのごのような論法には無理があることを指摘している。彼は「ある対象を区別するための背景となるものは別の有限な対象でもよすだろう」と言っている (C. E. Gutenson, *Reconsidering the Doctrine of God*, T. & T. Clark, 2005, 86.)。このような批評は、後段の考察参照。

(5) MG, 22.

(6) W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd. 1*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 217. ST1 の略記。

(7) ST1, 429-456 (Kap. 6, § 6. Die Unendlichkeit Gottes: Seine Heiligkeit, Ewigkeit, Allmacht und Allgegenwart).

(8) ST1, 429.

(9) 新訳聖書では、ヨハネ三・三四を「神が御霊を無限、与えられる」と訳しているが、これはギリシア語原典では、οὐκ ἐκ μερῶν となっており、直訳すれば「量りなく」となる。ちなみにルター訳では、ohne Maß となっており、これも直訳すれば「量りなく」であるが、「限りなく」つまり「無限に」と訳することも可能である。しかし、いずれにしても我々がここで問題にしている「無限」はギリシア語 ὄρατον のことであり、ドイツ語の Unendlichkeit のことである。

(10) *ibid.*  
(11) *ibid.*

(12) *ibid.*

(13) 同じく、神の属性の中で特に「聖性」を重視した神学者として R. ティリッヒの名を挙げる事ができる。ティリッヒは『組織神学』第一巻で次のように述べている。「聖性は経験される現象である。それは現象学的記述に開かれている。したがって聖性は宗教の本質を理解するための非常に重要な認識的「入口」である。というのも、聖性は神学的なものを理解するための最も適切な基礎だからである。聖なるものと神的なものとは相関的に解釈されなければならない。……聖性は人間が究極的関心を寄せるものの性質でもある。聖なるものだけが人間に究極的関心を与えることができるし、人間に究極的関心を与えるものだけが聖性を持つのである」(*Systematic Theology vol. 1*, Chicago, 1951, 215)。パネンベルクはティリッヒに言及していないが、その影響を無視することはできないと思われる。我々はまた、聖なるものについての研究として、ルドルフ・オットーの名を挙げないわけにはいかないだろう。しかし、パネンベルクはシュライアマー批判の文脈でオットーの名を挙げる程度で、聖なるものの研究についてはそれほど重視していない。これについては、ST1, 153-155を参照。

(14) ST1, 430.

(15) これについては、モーセ、イザヤの例が有名であるが、それ以外にもパネンベルクはサムエル記上第六章の、ベ

- テ・シエメシユ人が神の箱の中身を見たことによつて神に殺される場面を引き合いに出している(六・一九、二〇)。
- (16) STI, 431.
- (17) STI, 432.
- (18) STI, 432.
- (19) STI, 432-433. パネンバウクは「聖霊が神と同一視される根拠として、ヨハネ四・二四を挙げている。また、聖霊が世界と対立している根拠として、イザヤ三一・三を挙げてゐる。
- (20) STI, 436. ヲノコト言及されてゐる註編一〇二編では、被造物なる天地が滅びることはあつても、主なる神は永らえること、万物が替えられることはあつても、主なる神は変わらぬ、その歲月は終わらぬことが詠われている。
- (21) STI, 442-443.
- (22) E. Levinas, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995, 73.
- (23) E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978, 64-65.
- (24) STI, 429.
- (25) 同じようなことを、先の註(13)でもふれたティリッヒが述べてゐる。「聖いものは世俗的なものを通してのみ表現される必要がある」と表現されることになり、*「とちうのち」*も無限が自らを表現できるのは有限を通じてひかならぬからである」(*Systematic Theology vol. 1, 218.*)。
- (26) このよつと認識(Erkenntnis)と信仰告白(Bekenntnis)とを結びつけて考えることになり、たとへばキリヤメニスム研究で知られるミッテンクン大学のヨリリアム・ローゼが次のように言つてゐる。「人間の認識構造は、*「れば、真なるものに人間が接近するのはそれを言明するところの形式にちつてのみである。それは具体的には教会にならぬ信仰告白によつて形を取る」*(Miriam Rose, Thomas von Aquin: Summa Theologiae, in: Rebekka A. Klein/Christian Polke/Martin Wendte (Hrsg.), *Hauptwerke der Systematischen Theologie*, Mohr Siebeck, 2009, 70-87, zit. 80.)。
- (27) この問題については、特におの著書が詳細に論じてゐる。A. E. McGrath, *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, Blackwell, 2008. (英訳、*神の奥の奥*、岡良城、*資論雅集*「自然」を神学」教文館、二〇一一年)。
- (28) David Bentley Hart, *The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami?* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005. ヲノコト「津波」は二〇〇四年のインド洋沖地震のことである。
- (29) Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloher Verlagshaus, 1964, 32. この著書はオットー・パネンバウ



イエスの神性の認識について、すなわち受肉を通しての神認識の問題について主題的に論じている。

(30) *The Open Secret*, 215. (邦訳二八三頁)。

(31) 三・一一以後の神認識について極めて鋭い考察をしている著書として、次を挙げておきたい。山形孝夫『黒い海の記憶』岩波書店、二〇一三年。山形はここで「死者の語りを聞くこと」から考察を始め、「死者を記憶すること」の必要性を強調している。