

ドイツ語圏のプロテスタント教義学における最近の動向

ディルク・エーヴァース

概略

この総説では、近年のドイツ語圏のアカデミアにおけるプロテスタント教義学の研究成果について論ずる。そこでは三つの主要な動向を特定することができる。(1)宗教という一般概念の枠組みにおいて構築されたキリスト教教義学、(2)新しい解釈学的神学、そして(3)形而上学的神学の再来である。第一の潮流の主な特徴が見られるのは、主観的・超越論的な基礎から、人間学的・文化的な枠組みというより幅の広い宗教概念へと移行しようとしている点である。この立場に対する批判として提起されているのは、神学における規範的な問いと、文化現象としての宗教が主に西洋のカテゴリーであるという両義性である。第二の潮流は人間実存が両義的であるという事実から出発し、ラディカルな実存の変容として神と信仰を考える。神は信仰の出来事において働くものとして考えられ、そこでは現実と自己についての新たな理解が得られるようになるのである。この立場に対しては、そのアプローチは信仰主義であって、合理的・普遍的ではないのではないかという批判がなされている。第三の潮流が追求する立場は、理性という手段によって究極的な問いに答えを与える試みとしての神学である。この立場に対する批判は、悪の問題、自由意志、人生の不確かさのような実存的な問題を適切に扱えないこと、不信仰をある種の無知として捉えるようになってしまうことである。最後に著者は三つの立場を、現実を捉えるためにそれぞれ一人称、二人称、三人称の観点を取るものとして区別し、第二の立場の神学的重要性を擁護する。

エバーハルト・ユンゲルに捧げる

2014年12月5日

ドイツ語圏のプロテスタント教義学における数ある多くの議論とテーマのなかから、この総説では主に三つの動向を取り上げたい。私の考えでは、これらはそれぞれ重要な立場であり、ある程度は互いにはっきりと区別できるものであると思われる。この三つの主要な動向を私は次のように名付けたい。〈宗教概念との取り組み〉、〈新しい形での解釈学的神学〉、〈形而上学の再来〉である。これに従って以下の叙述も区分けされることになる。

1. 宗教概念との取り組み

ドイツにおける組織神学の議論では、最終的に1990年代からあるアプローチが支配的になってきたとわかっていいだろう。それは19世紀のいわゆる自由主義神学の後継を自認する立

場である。その標榜するところは、自己決定ができる個人を主体とした啓蒙的、自己反省的、リベラル、かつ多元性に開かれた宗教として、学問的神学とプロテスタント的キリスト教を継続・再構築することである。この立場の理解では、近代において生じると言われていた宗教の構造変化は、すでに生じきったということになっている。そこで前提されているのは、個というレベルにまで細分化された宗教の多元性であり、キリスト教は人間学的に基礎づけられた一般概念のなかの一つの個別の事例として理解される。このような自由主義神学の後継が支配的となることによって、結果的に以下のような諸帰結がもたらされることになった。

一方で教義学の多くの部分では、ノトガー・スレンツカ **Notger Slenczka** が「教義学各論からの撤退」と名付けた事態が確認できる¹〔訳注 1〕。その代わりに前面に押し出されてきているのは、プロレゴメナと基礎神学の探求、ならびに近代のキリスト教とその思想を歴史的に叙述することである。これと共に他方で、リベラル・プロテスタンティズムの理解に拠りどころを求めるサークルを越えて顕著になってきているのは、神学と宗教哲学、あるいは神学と文化人類学を分け隔てていた境界がどんどん消滅しつつあるというトレンドである。どんな方向性の組織神学でも多かれ少なかれ基本的に認められ、徹底されているのは、神学ならではの問題に至るまでの道のりが、人間学的、宗教哲学的、歴史学的、一般解釈学的、あるいは〈文化学的な基礎づけ〉を介して探し求められているということである。

この基本的な構造は、2005年に出版されたイェルク・ラウスター **Jörg Lauster** の研究『生の解釈としての宗教』においてすでに見て取れる²。この本のサブタイトルでは、神学的解釈学が宗教理論の観点から展開されるということが暗に示されている。ラウスターは、人間が現実へとアクセスする一つの形式として宗教を理解している。しかしながら、人間が現実へとアクセスするのはつねに解釈という方法を通じてであり、そのさいの現実像がある程度は構築された産物であるということ、視点に依存するものであることは度外視できない。ラウスターによれば、宗教が解釈とどのようにかかわっているかを考えるさいの中心問題は、解釈そのものがどういうプロセスで起こっているかではなく、指示の問題 **Referenzproblem**、すなわち解釈と実在がどこで触れ合っているのかという問いである³。そこで重要になってくるのは、宗教による解釈が、実在について何かをじっさいに捉えているのを示すことである。ラウスターは解釈と実在が触れ合うこの点を宗教経験という概念を通して構築する。この経験は「超越が〔こちらの世界に〕突入してくること」(28)として理解され、宗教的解釈のためのきっかけを外部から与えるのである。これによって、ラウスタ

¹ N. Slenczka, *Flucht aus den dogmatischen Loci*, *Zeitzeichen* 8/2013, 45-48:46.

² J. Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005.

³ グンター・ヴェンツは著書『宗教』において、ディーター・ヘンリヒを援用しながらウルリヒ・バルトに対抗してまさにこの点を主張している。「宗教的啓示を信じることには実在への要求が結びついているのであるが、それは自己とのつながりだけでなく、世界とのつながりにまでおよぶのである」(G. Wenz, *Religion. Aspekte ihres Begriffs und ihrer Theorie in der Neuzeit*, Göttingen 2005, 269)。

一は神学的にいうと啓示神学と主観性理論 **Subjektivitätstheorie** の中間地点を自らの立場として主張する。このような解釈学的な見方では、聖書は宗教的に生を解釈するための典型的な型として理解される。この典型的な型である聖書から出発しつつ、キリスト教の伝統は教理、宣教、儀礼、芸術を通じて、今日に至るまで助けになるような解釈の選択肢を発展させてきたのであり、これらは現代におけるさまざまな困難のなかでも存続してきたのである。超越の経験によって生を宗教的に解釈することの有意性について、ラウスターが特に人間の不完全性の経験を取り上げ、それが宗教による解釈によって補われると主張するとき、ラウスターは基本的には機能的な立場にとどまることになる。有限性と儂さ、この現実につきまとう分裂状態と疑わしさ、幸運への憧憬と希望の成就、精神への参与と永遠の予感、人間の実存の諸側面であり、それに対して取り組むことを宗教による解釈は「今日においてもまだ」(195)助けてくれる。それゆえ目標は、キリスト教による偉大な生の解釈によって、人々が自分自身と自らの生をより良く、より深く理解することなのである⁴。

私が見るところ、幾年前に支配的だった潮流との変化が現れているように思われるのは、主観性理論から一般人間学的・文化人類学的方法へと議論が移行していることである。ここでは主観性による自己解釈という針の穴を通すような作業によって宗教を再構成するのではない。むしろ、人間の実存とは認知的、情動的、社会的、政治的、そして超越論的な論理によって解釈される諸契機が共に作用する場であり、その人間実存の現象的なメルクマールとして宗教が理解されるのである。主観性理論が個人の行う解釈の文化として証明しようとするような、宗教が人間にとって不可避であるということ、あるいは人間は宗教を必然的に要するというような考え方は⁵、「私たちの意味世界そのものにおいて最終的に価値のあるもの」を文化の形で表現してくれるものであるが⁶、どちらかという宗教現象の偶然性を許容する一般的なアプローチに道をゆずりつつある。そこで中心的な意義を獲得するのは、アルブレヒト・リッチェルにまでさかのぼることのできる解釈概念である。「宗教と

⁴ 宗教概念をより一般的な、人間学的コンテクストへと移行させる他の試みとしては、クリストファー・ツァルノー **Christopher Zarnow** を参照。ツァルノーは近代のアイデンティティ理解を理論的背景としつつ、哲学的、社会学、宗教心理学的、神学的概念を用いながら、〈すでに自己が与えられていること **Sich-Gegebenheit**〉と〈自己から抜け出そうとすること **Selbstentzogenheit**〉のあいだの緊張との取り組みとして、人間の生における宗教的次元を理解しようとする。C. Zarnow, *Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs* (RTP48), Tübingen 2010. エーアフルトにおける Max-Weber-Kolleg の学会の論集も参照。H. Deuser / S. Wendel (Hsrg.), *Dialektik der Freiheit. Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik* (RTP 63), Tübingen 2012.

⁵ 例えば、以下のようなヴェンツの評を参照。「原則として言えるのは、人間が宗教を必要とするようになる条件[!]というのは、どんなに進歩した社会的解放のプロセスによっても、なくなってしまうことはないということである」(G. Wenz, *Religion*, 259)。ただし、人間が宗教を必然的に要するというような考え方は、自由主義神学がとりわけ強調して擁護しようとしている自由というもののポテンシャルそのものを危機に晒してしまう可能性もある。

⁶ U. Barth, *Was ist Religion. Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung*, in: Ders., *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 3-27: 26.

は、無制約的なものという理念の地平において生じる経験を解釈することである」⁷。ただし近年、日常言語としての多義性に加えて概念が繰り返し繰り返し用いられることによって、解釈という概念はインフレ化して過剰に扱われることになってしまっている⁸。いずれにせよ、宗教概念は一般に、人間にとって固有な現象であり、人間の経験と無制約的なもの(あるいは超越)を解釈によって仲介することとして理解されている。そのさい模索されているのは、純粋に機能的な宗教理解と純粋に実体的な宗教理解の間を行く道なのである。

エキュメニカル神学の重要な潮流もここに参列してくる。この神学にとって問題となっているのは、「キリスト教諸教派の現に存在する多様性と、それらの性格、そしてそれらがもつ社会的・文化的な影響力を把握すること」である。「その点において、エキュメニカル神学は神学一般と同じく、所与のものを対象とする実定的な学であり、文化学においても有効な問いの立て方や方法論に取り組んでいるのである」⁹。

この観点において、どのようにしてキリスト教が存続するかや、そのためにはどのように教理を刷新することが必要かなどの実践的な考察も行われるが、それらはどのように教会を導くかという方向付けを得ることを目的としている。そこでは一方で歴史学的探求、他方で基礎神学的・解釈学的な原則論の問題が前面に出て来るが、後者のほうはエキュメニカルな視点における教会論の問題解明を前提とする。これについては多くの議論が重ねられてきている¹⁰。

キリスト教が人間学的に一般的なもののなかのひとつの個別事例であり、それによって

⁷ 前掲書 10 頁。解釈 *Deutung* という概念に対する批判としては、以下を参照。U.H.J. Körtner, *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006, 28-31; T. Kleffmann, *Religion als menschliche Deutung*, in: I.U. Dalferth / H.P. Großhans (Hrsg.) *Kritik der Religion* (RTP 23), Tübingen 2006, 285-300.

⁸ 例えば『トレルチ研究』の第二巻につけられた次のタイトルを参照。F. W. Graf / F. Voigt (Hrsg.), *Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung (Troeltsch-Studien 2)*, Berlin 2010. クリステリアン・ダンツによれば、宗教とは解釈することについての解釈であるという。「宗教は[...]特別な形式の文化的解釈である。その特質は、文化的解釈という事象そのものがそこでは解釈されるということである」(C. Danz, *Die Deutung der Religion in der Kultur*, Neukirchen-Vluyn 2008, 118.)。それゆえ宗教とは「解釈の解釈」(122)であり、進化生物学的な地盤のう上に成り立っている。「動物と異なり、人間は本能の減退を特質としてもっており、その隙間あるいは欠けが文化的能力によって補われているのである」(118)。ここでは、宗教理論によって神学を基礎づけるという試みが、のちに説明されるような認知的宗教理論と接触するのがうかがえる。ただしその際に、宗教は頑迷な集団的妄想であるといったような自然主義的宗教解釈からどのようにして自らを守ることができるのかは明らかではない。

⁹ F. Nüssel, *Wie ist ökumenischer Konsens evangelisch möglich? Fundamental theologische Überlegungen im Anschluss an eine innerevangelische Debatte*, ZThK 106 (2009), 434-457: 434.

¹⁰ ここで参照されるべき研究としては以下のものがある。E. Harasta, *Die Bewahrheitung der Kirchen durch Jesus Christus. Eine christologische Ekklesiologie* (Arbeiten zur Systematischen Theologie 3), Leipzig 2011. また、H. Theißen, *Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche* (Arbeiten zur Systematischen Theologie 5), Leipzig 2013.

キリスト教の絶対性が疑われ、諸宗教の世界に組み込まれることになったとしても、そこでは新しい形で〈妥当性の問題 *Geltungsfragen*〉が生じてくる。この問題の発端は、(単数形の!)宗教というカテゴリー自体がそもそもどの程度の普遍妥当性を要求できるのか、あるいは宗教というカテゴリーを用いて文化的・個人的な現象へアクセスするというやり方そのものが、そもそも特殊ヨーロッパ的観点によってはじめて可能になっているのではないか、という考察である。というのもヨーロッパ的な見方では、宗教は法、学問、芸術、食などから区別し切り離して考えるものであるし、加えて宗教は個人化と多元化という根本的な変容プロセスのなかにあると考えられているからである。そして、これは次のような問いをさらに続けることになる。すなわち、世界観を提示し、人生の意味に対して方向付けを与えるような現象のなかでも、どのようにして宗教的なもの、準宗教的なもの、非宗教的なものを区別することができるか、そして宗教を(慎重に)評価するという課題を、法律の次元においても立てることができるかという問いである¹¹。

例えば、イェルク・ディルケン *Jörg Dierken* は著書『宗教の歴史における進歩?』において¹²、進歩についての細分化されたカテゴリーをもとに、多様性へと開かれた宗教理解を妥当性の問題と関連付けようとする。この妥当性の問題は、「より良い」宗教と「より悪い」宗教を区別するという根本的に避けられない課題に直面したときに浮上してくるものである。ディルケンにとっていたるところで重要になっているのは、さまざまな概念による内的弁証法を浮き彫りにするような再構成である。宗教とは彼にとって、四つの基本的次元が交差し合うような複合体であり(救いと不和、妥当性と疑わしさ、共同体の創出と主観性の自立性、典礼のシンボル化と内面性)、説明のさいにはこの複雑性を考慮しなければならない文化現象なのである。そのさい、ディルケンはもともとカール・ヤスパースによって唱えられ、シュムエル・アイゼンシュタット、ロバート・ベラーなどによって採用された枢軸時代 *Achsenzeit* という考えを用いて¹³、世界宗教が今日掲げる普遍性の要求、多様性への配慮、そして妥当性の問題にアピールできる力を説明しようとする。これによって、宗教にかんする判断そのものが宗教的なものの契機となるのである。ディルケンの展開する宗教類型論は、枢軸時代に出自をもつ世界宗教をとりあげて、中近東的・西洋的類型(超越としての主観性：ユダヤ教、キリスト教、イスラーム)と、全体の一部になろうとする神秘主義的な極東・アジア的類型(主観性のなかにおける超越：ヒンドゥー教、仏教、中国の諸宗教)を区別する。最終的に彼は、宗教史の哲学をもちいた啓蒙として、(ヘーゲルに裏打ちされた)進歩

¹¹ 政治と宗教の分野における議論はここでは扱うことができない。以下の学会論集を参照。H.-P. Großhans / M.D. Krüger (Hrsg.), *Integration religiöser Pluralität*, Leipzig 2010; I.U. Dalferth / H. Schulz (Hrsg.), *Religion und Konflikt (RCR 8)*, Göttingen 2011; Ph. Stoellger (Hrsg.) *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten (HUTh 63)*, Tübingen 2014.

¹² J. Dierken, *Fortschritte in der Geschichte der Religion. Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung*, Leipzig 2012.

¹³ 枢軸時代という概念に対する批判としては、以下を参照。I.U. Dalferth, *The Idea of an Axial Age*, *NZSTh* 54 (2012), 127-146.

のカテゴリーを取り出そうとする。このカテゴリーによって、世俗化の内的弁証法(例えば進歩は実現可能であるが、同時に偶然に左右されること)が理解可能になり、宗教史の発展にはさまざまな可能性があるということを敏感に感じ取って、自己相対化する振る舞いができるようになるのである。宗教概念が「〈他の選択肢があるにもかかわらず自明だと感じられる〉」(219)のような意味解釈に関わるかぎり、宗教概念を用いることは実質的に不可避なことであるとディルケン捉える。それゆえ宗教概念には信念、教派、啓示などのカテゴリーも属しており、同時に宗教的解釈の他の選択肢について、そちらに回心することや、さまざまな教えを取り入れてシンクレティズムをすることも可能である。それ自体で自明だと思われていた自己解釈が、他の宗教的選択肢に直面することによって反省的になれば、これらは普遍性へと向かう傾向をみせるようになる。そのさい、ディルケン宗教を機能的に解釈するという考えははっきりと退けている。「厳密に機能主義的な「何のために」という枠組みは、宗教理論としてはあまりにも狭隘すぎる」のである(33)。単に目的のための手段として機能するということを越えて、宗教は信仰と懐疑のあいだの緊張関係を調停し、信仰へと向かうものとして自らを現すのである。

宗教ではどのみちいつも立場の問題が介在するのであるから、宗教概念という時に主題化されているのはヨーロッパ的・キリスト教的な概念であることをディルケンはたしかに強調している(130-133)。しかし私の理解では、言説理論 *Diskurstheorie* に注意して宗教概念を再点検することは組織神学にとって喫緊の課題となっている。というのも、そのように宗教概念を再点検することは、一方で宗教という概念がそもそも必要とされるようになった要因である分析的な力を明らかにしてくれるが、他方でその概念のもとで覆い隠されたり見えなくされたりするものをよりよく察知できるようになるからである。それは、宗教という概念がもともと成立した文脈を越えて使用されるときはますますそうである——特に、宗教学や間文化神学の論争においてこの傾向は加速してきているように思われる¹⁴。宗教概念が神学にとっても宗教学にとってもまだ当分のあいだ必要不可欠であろうということにディルケンは同意する¹⁵。しかし、神学にとって決定的な問いは、宗教概念が神学の体系に

¹⁴ このことについてはミヒャエル・ヴァインリヒ **Michael Weinrich** も宗教概念にかんする教科書的著作において指摘している。教育的ではあるがアプローチにおいて特に特色があるわけではないこの著書において、グレゴール・アーン **Gregor Ahn** を参照しつつ、ヴァインリヒは以下のように主張する。「他の文化のなかで宗教として認められている現象は[...]、宗教というラベルを用いて説明されるその現実がどのように理解されているかというよりも、その文化に対して私たちがどのように接しているのかについて、より多くの事を教えてくれる」(M. Weinrich, *Religion und Religionskritik*, Stuttgart 2011, 21)。しかしながら、ここには西洋が宗教を記述する仕方が他宗教に対して与える影響も含まれている。というのも、これら他文化の宗教はヨーロッパの宗教言説の対象となり、それによってその宗教のなかで再生運動や改革運動が生じることもあるからである。

¹⁵ 宗教学の観点からもたらされる以下のような研究も参照。M. Riesebrodt, *Religion zwischen Aufgeklärtheit und Aufklärungsresistenz*, in: U.Barth / C. Danz et al. (Hrsg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme*. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich (TBT 165), Berlin 2013, 3-26.

においてどのような位置づけを得るのか、そして歴史のなかで細分化され、文化ごとにそれぞれ異なった意味合いをもつ宗教という概念が、プロテスタント神学にとってどの程度の説明力を担ってくれるのかという問いである。

私の見立てでは、宗教概念が記述的な人間学的、社会的、文化的文脈へと移行しつつあるという上記の二つの観点と、宗教概念にどのような規範的可能性が結び付いているのかという問いには、ドイツ語圏の神学ではまだあまり注目されていないさらなる展開がありえると思われる。それは〈宗教現象に対する新しい経験的アプローチ〉に関する議論である。例えば、いわゆる〈宗教認知科学 cognitive science of religion〉(CSR)において展開されているような¹⁶、宗教による現実理解には認知科学的な基盤がもとになっていると考えるものである¹⁷。この見方でも、宗教は人間にとって「文化を越えた普遍的な現象」であり¹⁸、人間の自然的素質と見なされている。人間のこの宗教的素質は今日にいたるまで変わらず形成されてきているが、学問が素朴な日常的常識を相対化するような現実へのアプローチを可能にしたために、宗教そのものと同じように衰退してきている。宗教認知科学における議論の大枠のイメージはこうである。人間が現実を認知するさいの恒常的な構造と社会的振舞いは進化生物学的に形成されたものであるが、そこから宗教による現実へのアクセスと宗教による共同体形成が自然的な仕方が発生した。これは部分的には適応として、部分的には進化の副産物としてみなされる。それゆえ、人間の宗教性は意識化される以前の認知構造にすでに備わっているものなのである。この認知構造では、人間のもつ生の形式の基本的な欲求が抑制されており、その欲求によって人間の行動が完全に決定されてしまうことはない。この認知構造は徹底的に細分化されており、今日私たちが宗教と呼ぶ文化シス

¹⁶ 科学(Science)という言葉においては、英語のより狭い、経験科学に限定された意味をつねに考慮しなければならない。

¹⁷ 研究の見取り図としては、以下を参照。J. L. Barrett, Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward, *Journal for the Scientific Study of Religion* 50, H. 2(2011), 229-239. 宗教に対して明瞭に批判的な態度をとるのはパスカル・ボワイエ Pascal Boyer である。例えば、P. Boyer, *The Fracture of an Illusion. Science and the Dissolution of Religion* (RThN 20), hrsg. V. T. M. Schmidt / M. G. Parker, Göttingen 2010. ここで挙げられるべきはフローニンゲン Groningen 大学の「宗教・認知センター Centre for Religion & Cognition」、アーフス Aarhus 大学の研究プロジェクト「宗教・認知・文化 Religion, Cognition and Culture」、ならびに英語圏における同様の研究施設であろう。まだ成立して間もない媒体としては、*Journal of the Cognitive Science of Religion* (<http://www.equinoxpub.com/journals/index.php/JCSR>) [訳注 2] と雑誌 *Religion, Brain & Behavior* (<http://www.tandfonline.com/RRBB>) を挙げるができる [最終アクセス 2024 年 2 月 27 日]。雑誌 *Evangelische Theologie* の 2011 年における第四号は、「新約聖書釈義と認知的宗教学」のテーマにあてられている。このテーマに対するクリストフ・シュヴェーベルの論考も以下の論集で読むことができる。D. Evers/M. Fuller/A. Jackelén/T. Smedes (Hrsg.), *Is Religion Natural? (IST 7)*, London 2012.

¹⁸ E. Voland/ C. Söling, Die biologische Basis der Religiosität in Instinkten. Beiträge zu einer evolutionären Religionstheorie, in: N. Jömann/ C. Junker/ C. Touma, *Religion – wieso, weshalb, warum. Zur Funktion von Religion aus soziologischer, biologischer, philosophischer und theologischer Sicht*, Münster 2004, 35-57: 36.

テムにおける共同体形成によってはじめて発達させられていくのである。宗教そのものは心のなかに確固たる位置をしめる一つの「領域」ではなく、他の領域から明瞭に分離できる文化的区画があるというわけでもない。むしろ、宗教は多様かつ高度に発達した社会における文化現象として実現するものであり、そこにおいて宗教のさまざまな「構成要素 Module」が結びつき、社会的に(良いことにも悪いことにも)利用可能になるのである。

このテーマへの良い入門としては、ドイツ宗教学会 (Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft: DVRW)の博士論文賞を受賞したゼバスティアン・シューラー Sebastian Schüler(受賞当時はライプツィヒの宗教学助教〔訳注 3〕)の優れた著作がある¹⁹。彼は CSR の外部に立って、そのアプローチや議論への手引きを批判的に行っている。宗教を「解明」という CSR の要求を、シューラーは「そこで問題になっているのが、あたかも自然における対象であるかのようなものである」(28)として批判する。宗教は文化のなかにおける複合的現象であり、その全体を視野に入れなければならない。したがって、宗教現象は「宗教的表象だけではなく、物質的、社会的、身体的、社会集团的、メディア的な次元を内包しているのである」(29)。これにかんしてシューラーは近年のデュルケーム受容に依拠している。

バーゼル組織神学者ラインホルト・ベルンハルト Reinhold Bernhardt も²⁰、生物学的・文化的な進化過程において宗教意識がどのように発生・発達し、どのような機能を有しているかを考える理論として CSR に取り組んでいる。ベルンハルトは CSR に一定の説明能力を認めるが、同時に「信仰の構造が有する超越の次元」も指摘し、それは「文化人類学的、哲学的、そして神学的な次元においてさらなる解明」(254)を必要とするという。ベルンハルトによれば、神学的観点にとって決定的に重要なのは、神の啓示と被造物が同一視されず、罪による破れが適切に認識されることである。それゆえ、人間の自然的素質にはつねに神の行為が入り込んでこなければならないのである。

こうした中で、北米における組織神学の議論では、ある一つの運動が確立されつつある。それは、CSR のような自然主義的な宗教理解に悼さしつつ²¹、キリスト教的信心、科学的宗教研究、実践神学的な構想をつなぎ合わせようというものである。神学が分野横断的・宗教理論的に研究を行い、同時に宗教を人間学的・文化的な研究に結び付けようとするならば、神学はこのような、卑近に理解された超越へと宗教の視野を制限するような研究にも将来

¹⁹ S. Schüler, Religion, Kognition, Evolution. Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion (Religionswissenschaft heute 9), Stuttgart 2011.

²⁰ R. Bernhardt, Religion als (Neben-)Produkt der Evolution, in: U.Lüke/G. Souvignier (Hrsg.), Evolution der Offenbarung – Offenbarung der Evolution (QD 249), Freiburg u.a. 2012, 242-259.

²¹ W. J. Wildman, Science and religious anthropology, Farnham u. a. 2009 ならびに Mohr Siebeck の新しい雑誌 Philosophy, Theology and the Science (PTSc)の第一号を参照。そこでは自然科学的に構成された自然主義を哲学的・神学的にどのように考えるかについて扱われている。

は取り組まなければならないであろう。

このことを踏まえると、宗教概念に取り組む組織神学には、全部で次のような三つの本質的挑戦が待ち受けているように思われる²²。(1) 純粋に主観性理論的ないしは超越論的に宗教を基礎づけるという方法を、人間学的・文化理論的な方法へ、そして宗教に基づいて現実を解釈するというやり方の根拠を問う方法へと拡張すること。(2) 宗教の文化的相対性、宗教現象の多様性、理論的にも実際にも見られる宗教離れ(ただし、これは確かに現在進行しつつあるものだが、その概念が過度に乱用されるときには否定されなければならない)に直面したときに発せられる、妥当性の問題を明らかにすること²³。(3) 宗教が科学的・経験的な研究においてさまざまな形で分割された現象として提示され、自然主義的に解釈される時、それは組織神学を宗教理論によって基礎づけるという試みに対して何を意味するのかという問いに取り組むこと、である。宗教概念に取り組むことは、次のことから重要で意義のあることであるといえる。それは、宗教概念は現代の神学的反省にとって実質上必要不可欠に思われるからである。ただし、宗教ないし諸宗教は人間の営みであり、それ自体ではどこまでいっても両義的、相対的、個別的な現象であるはずなのだが、そこにおいて神との関係がどのようにしてかかわってくるのか、私には分からない。それは聖書的伝統やキリスト教の信仰理解にとって決定的であるはずではないだろうか。しかしながら、宗教概念を用いて超越論的、思弁的、主観性理論的、文化理論的な基礎づけのモチーフをさらに細分化し、

²² この総説の長さでは、宗教理論にかんする考察が〈啓示概念の歴史神学的な理解〉とどのようにかかわっているかを詳細に説明することができなかった。この立場はパネンベルクに連なる形でグンター・ヴェンツやクリスティーネ・アクスト・ピスカラ Christine Axt-Piscalar によって試みられている。主観性理論に基づいた神学が垂直であるとしたら、それはこの立場がもつ宇宙的・歴史的・精神史的な観点の水平性によって「地に足をつける」ことになる。この宇宙的・歴史的・精神史的な観点は、個別的なものや代替不可能なものをそのつど強調しつつも、同時にそれらを一つの大きなプロセスのなかに位置づける。このプロセスでは、イエスの復活によって先取りされ、待望される成就の地平のなかで、人間と神の関係が次第に明かされてゆく。プロセスの全体は、この先取りされた成就から明らかになるのである。成就する救いは将来の終末へと持ち越され、現在における救いは、宗教的關係を開示するものとしてなによりも認知的に理解される。この宗教的關係においては、現在の救いは、他者に対しても、そしてまた自己に対しても批判的にふるまうことができ、現在とのただしい付き合い方を指導することによって、よい結果をもたらすことにもなるのである。グンター・ヴェンツについては以下を参照。G. Wenz, *Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie (Studium Systematische Theologie 2)*, Göttingen 2005. アクスト・ピスカラについては、彼女の以下の論を参照。Ch. Axt-Piscalar, *Offenbarung als Geschichte. Die Neubegründung der Geschichtstheologie in der Theologie Wolfhart Pannenberg*, in: J. Frey/S.Krauter / H.Lichtenberger (Hrsg.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung (WUNT 248)*, Tübingen 2009, 725-743.

²³ 広く共感を呼んだ著作として以下を参照。H.-M. Barth, *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*, Gütersloh 2013. 無宗教と無神論というキーワードは、東ドイツの諸州において実践神学の新たな課題となっており、組織神学におけるさらなる取り組みも喫緊で求められている。以下を参照。M. Domsgen / D. Evers, *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*, Leipzig 2014.

啓蒙し、発展することによって、組織神学の自己啓蒙にも寄与するということは大事なことである。加えて、宗教概念には政治・宗教間対話、文化理論、歴史学、文学理論、社会学などのコンテクストにおいて重要な意義が認められるので、これらの分野で細分化された情報を提供することができるようになるなら、現代の高等教育において求められている神学の分野横断性にとっても助けになるであろう。しかし、今日においてどの程度、あるいはどのような形において、人間が意味を探求するさいの根源的な表現を宗教が提供してくれるのかという問いは残り続ける。例えば、卑近に理解され、大幅に弱められた超越と、世界を再魔術化するという憧れが、社会の市場形成によって消費可能ですぐ手に届くような「ライフスタイル」へとまとめられるような価値、商品、モノを物神化 **Fetischisierung** することにつながるのではないかという問い、そしてどのようにして宗教、権力、暴力の関係が相互に免疫を獲得することができるのかという問いは、絶対に批判的に継続されなければならない議論であろう。

2. 解釈学的神学の再構成

おもに自由主義神学の後継が宗教概念をめぐる議論を展開しているのとは別に、現代組織神学の潮流には、どちらかというところ棄証法神学ないしは解釈学的・ケリュグマの神学の伝統を背負う立場もある。この神学にとって第一に重要なのは、人間の自己解釈としての宗教ではなく、人間という主観から独立して存在する現実、人間とその周囲にある世界に対して真っ向から対立する現実である。この現実を形作っているのは信仰の概念であり、出来事と啓示、神によって捉えられることと新たな存在に生まれ変わることである。この転換は人間の側から導き出すことはまったく不可能であり、いつも人間の外部から到来し、人を新たにする²⁴。このような考え方はどのようなときでもユダヤ・キリスト教的伝統のものであったし、かりにも神学をやるというからにはこの伝統を参照しなければならないのである。

宗教理論によって基礎づけられた神学と解釈学的アプローチは次の点において意見が一致している。すなわちカント的転回以降、「神」のようなものは「客体的意識が表象できる内容」としてはもはや考えられていないという点である²⁵。しかし、「宗教概念が近代神学の思想的構造の中心」であるとする結論がそこからあえて導かれるなら²⁶、インゴルフ・ダルファート Ingolf Dalferth は著書『ラディカルな神学 **Radikale Theologie**』におけるような次の簡潔な見解を断固として主張する²⁷。「神学で第一に問題になっているのは神であって、宗教ではない」(15)。ダルファートが求める神学的アプローチは、神から宗教概念へという

²⁴ 宗教的回心というカテゴリーについての比較宗教学的、宗教哲学的、神学的観点からの研究は、以下の論集に収められている。I.U. Dalferth/M. C. Rodgers (Hrsg.), *Conversion (RPT 70)*, Tübingen 2013.

²⁵ U. Barth, *Gott als Grenzbegriff der Vernunft*, in Ders., *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005, 235-262: 262.

²⁶ U. Barth, *Vorwort*, in: Ders., *Religion in der Moderne*, VII.

²⁷ I.U. Dalferth, *Radikale Theologie (ThLZ.F 23)*, Leipzig 2010.

プロテスタント神学の転換に追従するものではなく、神が自らのもとに人間を呼び戻すという考え方から神学を基礎づけようとする。そのためにダルファートが持ち出すのは解釈学的神学の伝統(ブルトマン、エーベリンク、フックス、ユンゲル)である。この伝統では、キリスト教信仰は人間のもたらす現象としてではなく、理解の転換として解釈される。ダルファートはまた、カール・バルトが強調した神の啓示行為という考えも持ち出してくる。神が人間の事柄を自らの事柄となしたことによって、神の存在と人間の存在が交わり合うようになったのである。したがって、あらゆるキリスト教神学にとっての出発点とならなければならないのは、言葉の出来事という特別な方法において現れ出る神の働きかけと、それがもたらす新たな理解という事態なのである。それゆえ、ダルファートによれば神学はつねに特定の立場からのみ適切に構築することができる。神学を中立的に基礎づける理論は、ほかでもない信仰という観点からして不可能なのであり、人間学そのものもダルファートにとっては純粋に記述的ではなく、最初からなんらかの規範を前提としているのである²⁸。働く神が人生の転換点において現前するということを念頭におきつつ、神学は一方でキリストについての証言をもとにして聖書と宣教が伝えようとしていることを教義学において展開しなければならないし、他方で現実を次のような仕方で認識しなければならない。すなわち、現実自己完結的ではなく、神の側からもたらされ、他からは得られない可能性が重要なのである。いずれにせよ、この現実の転換がやってくるのは、他のあらゆる理解と同様に、前理解を通してなのである(この理解は解釈学的哲学と神学によって強調された「理解という導きの概念」(45)である)。

ラディカルな転換という観点から現実認識を展開してゆくことは、原理的にはあらゆるものを包括できるので、「神学的思惟の問題領域は宗教との取り組みをも原理的に」含んでいる。この現実認識の展開は「自然科学や生命科学における問いよりもはじめから文化学的な問いに近いというわけではない」(15)。ダルファートによると、20世紀の後半における解釈学的神学は、たしかに「信仰の再構築」についてはある程度の説得力のある考えを展開したといえるが、「信仰という観点をもちいて私たちの現実経験を解釈すること」(151)には成功しなかったという。というのも、解釈学的神学は「人間同士がその場で行うコミュニケーション」という思考モデルにそのさい依拠していたからである(152)。したがって、例えば自然科学が解明する現実へのアクセス方法を神学的に解釈することなどは²⁹、今後の課題となされていたのであった。

人間が自らの外部にいる神によって信仰へと呼び出されるのであれば、人間はこの出来事において本質的には受動的にかかわることになる。これは信仰の能動的な生にとって、受動性その出発点であり基本的条件であることを意味している。このような受動性の考えは人間にとって特有のものであるが、これはダルファートとその弟子たちのまわりで研究

²⁸ I.U. Dalferth, *Selbstlose Leidenschaften. Christlicher Glaube und menschliche Passionen*, Tübingen 2013, 267.

²⁹ I.U. Dalferth, *Radikale Theologie*, 151. ダルファートは自分で解釈 *Deutung* の概念を用いているが、それについてここで少し説明があってもよかったかもしれない。

対象として取り扱われている。例えば、ダルファートの小著『値なしに **Umsonst**』は人間の受動性という観点から書かれた人間学である³⁰。人間はつねに生成のなかにある存在であり、人間実存の本質的な諸次元が見過ごされないうかぎり、この生成は自分から行う行為だけからは理解されえない。したがって、そこでは人間存在はある種の贈与として考えられる。デリダやマリオンと対話しつつ、ダルファートは贈与の場を再構築し、人が何らかの態度決定ができる前に、すでに何かを受け取っていること、としてそれを規定する。このような贈与によってはじめて人間は人間となるのである。贈与は新しく何かを与えるということにおいてコンテクストに依存するものであり、また贈与された者を義務や課題から解放するものなのである。この点において贈与は、人間がそれに対して何か代償を払わなければならないような存在ではないことの証であり、人間実存が満ち溢れていることを示すものなのである。それゆえ、神学的にいえば人間がもつ神の似像性も、人間が当然のごとく所有している本性として見るべきではなく、贈与者である神とのかかわりにおいて、受動性によって形作られた生成という性格において見られるべきなのである。

受動性の概念にかんする広範な概念史的・体系的な研究は、現在ロストックで組織神学を講じているフィリップ・シュテルガー **Philipp Stoellger** がチューリヒ大学の教授資格論文としてまとめている³¹ [訳注 4]。アリストテレスによるパトス、受動的質料、人間の魂についての分析から始まり、アウグスティヌスにおける人間の情欲構造の理解との対比を経て、叙述はトマス・アクィナスの神学における情動 **Passion** の概念や神秘主義にまで及んでいる。さらに研究の核となる部分はルターにあてられており、罪論、救済論、創造論において神の前に立つ人間がもつ受動性概念の詳細な分析が〈端的ニ受動的ニ **mere passive**〉という定式でまとめられている。シュテルガーは特に受動性と能動的行為、パトスとエトスがもつ特有の絡み合いを取り上げ、受動性を欠如として規定するような考え方——単に何もしないこと、他人に任せてしまうこと、あるいは何かされることに対して抵抗すること——に対して異議を唱える。正しく理解された受動性は、何かを受け取ることによって応答する自発性が可能になるための条件として理解されなければならない。この点は本の最終部における詳細な議論で展開されることになるが、そこでは現代の哲学的・神学的アプローチを参照することによって(例えばレヴィナスとヴァルデンフェルス、ヒルシュ、バルト、ユンゲル、ヘルムス)、一方で受動性という根本モチーフを現象学的に豊かにすることを試み、他方でこの根本モチーフを神学の主題として変化させることを試みる。まとめでは、受動性についてのあらゆる考えは、すでに与えられている人間の存在論的な根本構造へ遡って考えることと、人がそのつど新たな存在として立てられる出来事とのあいだを揺れ動くものであるとされる。この二極性からどのようにして抜け出すことができるのかという問いに対して、シュテルガーは意識的に回答を与えていない。それが可能になり実際に与えられるのは、秩

³⁰ I.U. Dalferth, *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen 2011.

³¹ P. Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹* (HUTH 56), Tübingen 2010.

序を超えるものが秩序のなかに入り込み、秩序に支配されるものが秩序を超えるものの中に入り込むことによってなのである。

すでに指摘したように、解釈学による新たなアプローチと、宗教理論によって神学を基礎づけるという二つの立場は、神を理解するのは対象的な仕方においてではないという点においては合意している。しかしながら、宗教理論の観点では神を論ずるさいにはそれを「神という観念」として、あるいは「理性のプロジェクト〔投影〕としての神」として扱えば十分だと考えているようだが〔訳注 5〕、解釈学による「転換の神学」は神論を存在論として扱う方向へとみずから向かいつつある。もちろん、そこでは神を対象的に考えるのではなく、ポスト形而上学的に、しかしそれでもなんらかのリアルな存在として考えることが試みられているのである。今までの説明から、そのさいの神の存在論的な場は、現実のもつ出来事性格であるということが予想されるだろう。すなわち、神とは単に目の前にあるような対象としての存在ではなく、現実と、それを超越して溢れ出る可能性をもたらすダイナミズムそのものなのである。まさにこのような形で解釈学的神学を出来事の存在神論として構築しようとしているのが、ハートムート・フォン・ザース **Hartmut von Sass** がチューリヒ大学に提出した教授資格論文である³²。その出発点となるテーゼは「神は対象ではない」(57)であるが、これは分析的な命題として理解される。これを否定しようとするやいなや、その神学は明晰さを欠いた形而上学的有神論の主張と見なされてしまう³³。ハイデガーとブルトマンの伝統に連なる解釈学的神学はポスト形而上学的なプロジェクトとして再構築されねばならない。信仰とは神の側から実存するあり方であり、見えない対象や事態を知覚するための道具ではないのである。そこでは、神が言葉へと到来するという考え方 **Zur-Sprache-Kommen Gottes** すら誤った理解として退けられる。というのもその考え方では、神はあくまでその出来事において言葉へともたらされた対象であり、言葉の出来事において生成する神とは別ものだからである。神が言葉へ到来するという考え方ではやはり、言葉の出来事とは独立して存在している超自然的な対象、「超自然的な幽霊」のようなものを想定してしまう³⁴。神の働く言葉は、あくまで出来事として、 sacrament として、そして来たるべき神の支配として理解されなければならないが、その言葉の出来事はやはり神そのものと区別されてはならず、出来事としての神そのものに他ならないのである。それゆえ、信仰は神〈を an〉信じるのではなく、神〈において in〉信じるのである。このことから、ポスト形而上学的・解釈学的神学はそのあつかう対象(神)を「存在論的に世界の外

³² H. von Sass, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie* (HUTH 62), Tübingen 2013.

³³ 不思議に思われるのは、フォン・ザースがなぜかカール・バルトに批判的に取り組もうとしないことである。バルトははっきりと神を対象 **Gegenstand** として理解することに拘っている。以下を参照。KD II/1, 14: 「神が対象であることが否定されるならば、イエス・キリストの教会の生が否定されることになる。その生は神から語りかけられ、聞かれるということに存するのだから。そこではまた神への祈りとともに神認識が、神認識とともに神への信仰が否定されるのである」。

³⁴ Ebeling, *Wort und Glaube I*, 397, von Sass: 68.

にあるもの」と考えるのではなく、「この私たちの世界に対して解釈学的に新たな意味を与える途上にある」ものと考えてるのである(285)。そこで効果を発揮することが証明されるのは、何かをしてくださいと神に頼む嘆願の祈り **Bittgebet** の解釈学におけるアプローチである。嘆願の祈りは、形而上学的な神に世界へと何らかの影響を及ぼしてもらおう試みとして理解されてはならない。そうではなく、それは同じく出来事として、私たちの行う実践として理解されなければならない。その祈りの意味はこの私たちの実践いかにかかっているのである。

上で私たちはすでにダルファートの批判について指摘しておいた。それは、古典的な解釈学的神学は言葉というカテゴリーに集中し、人間同士のコミュニケーションという思考モデルにこだわるあまりに、解釈学的神学の偏りやアポリアを招いてしまったという批判である。このような言葉の出来事に対する過度なこだわりは、もともとは次のことから容易に理解できることであった。すなわち、それによってプロテスタント神学の中心的原理の効果を発揮させることが可能になり、プロテスタンティズムの形式原理 **Formalprinzip** として聖書を、その実質原理 **Materialprinzip** として義認論をそれぞれ引き合いに出せるからである³⁵。しかしながら聖書原理の危機と、現代において義認論をあつかうことの難しさは、すでに長いこと共通認識となってしまうている。このこともあって最近より一層さかんに試みられているのは、言葉による語りと結び付けられがちな古典的解釈学を、感情的・情動的な契機や美学的考察、特に図像解釈学をとおして拡張し³⁶、それによって 1990 年代の始まりから「図像的転回 **iconic turn**」と名付けられているものへと接続するということである。ここで参照できるのは、フィリップ・シュテルガーが主導するロストックの「図像理論研究所」と〔訳注 6〕、その限界で発行されつつある研究成果である³⁷。図像理論の考え方は、聖書を教理教本として、あるいは宗教的に靈感された思想的枠組みのカタログとして理解しがちな聖書解釈学の枠を越えたり、義認という出来事を受動性と能動性の絡み合いとして再構成したりする可能性も提供してくれるかもしれない。これに加えて、図像という媒体を用いたイメージは、図像の内容が時代を越えて目の前に現前するという神秘も考慮に入れるこ

³⁵ A. Ritschl, Ueber die beiden Prinzipien des Protestantismus, in: *Gesammelte Aufsätze*, Freiburg u.a. 1893, 234-247. プロテスタンティズムの形式原理である聖書論に関しては、以下を参照。J. Lauster, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2004.

³⁶ 美学と神学の関係については以下の博士論文における概観を参照。M. C. Redeker, *Wahrnehmung und Glaube. Zum Verhältnis von Theologie und Ästhetik in gegenwärtiger Zeit* (TBT 155), Berlin u.a. 2011.

³⁷ Ph. Stoellger / U. Ratsch / I. O. Stamatescu (Hrsg.), *Kompetenzen der Bilder. Funktionen und Grenzen des Bildes in den Wissenschaften, Religion und Aufklärung*, Tübingen 2009; Ph. Stoellger / Th. Klie (Hrsg.), *Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, Tübingen 2011. また、ヴェルツブルクの出版社 Königshausen&Neumann が手掛ける叢書「*Interpretation interdisziplinär*」の第十三巻から十五巻も参照。

とができる。これは神の現前という考え方にも適しているだろう。他方でプロテスタント教義学は、聖書が図像禁止 *Bilderverbot* を説いているように、人の手によって操られやすい視覚性をあまりにも信頼しすぎることに用心する必要があるだろう。

解釈学的神学を新たに展開することは、次のような根本命題をつねに念頭に置くことを意味する。すなわち、私たちはつねに——そしてキリスト教信仰を反省する営みとしての神学においてはおそらく際立った仕方において——中間から始めているということ³⁸、私たちに先行する出来事によって動かされ、担われ、自分たちだけでは作りだすことのできない希望へと差し向けられているという根本命題である。主観性理論であれ、存在論的前提条件、あるいは形而上学的な超越構造であれ、それ自体で端的に妥当する究極的な基礎づけに抛りどころを求めるのは、解釈学的神学においては問題をはらんだ考え方と見なされる。解釈学的アプローチがつねに自省し続けなければならないのは、そのことが怪しい信仰主義に逃避することになりはしないか、イデオロギー的、社会的、学問的ニッチに引き下がることになりはしないか、そして神学的思考を続ける努力が、教会という枠から解放されて多元的に捉えられるようになった近代や、(これ以上なく啓蒙された)知の概念や現実理解に対して、どのようにキリスト教信仰のもつ自由のポテンシャルを主張できるか、ということであろう³⁹。

3. 形而上学の回帰

組織神学における宗教理論的あるいは解釈学的アプローチとは別に、近年のプロテスタント神学では古典形而上学的な問題設定も再び姿を現しつつある。これは少なくとも 1970 年代にまで遡るアングロサクソン圏の流行に追いつこうとする流れである。先駆的な役割

³⁸ F. D. E. Schleiermacher, *Dialektik (1814/15)*(PhB 387), hrsg. v. A. Arndt, Hamburg 1988, 104: 「中間から始めるのは避けられないことである」。

³⁹ この立場とある意味で交差するものとして、ユルゲン・モルトマンの後をついだミヒャエル・ヴェルカーによって追及されている、歴史的・実在論的で同時に多声的 *polyphon* な啓示理解に関する論文がある。これは主観主義的転回や宗教の美学化などを、神学の「多元コンテクスト的」で同時に「聖霊論的」な転回を用いた図像的転回によって克服し、できる限り多様な形で、復活のキリストによって決定的に打ち立てられた神の国を描き出そうとするものである。この目的のためにヴェルカーは、聖霊、神の国、そして復活したキリストの現実と影響力が、教会の内においても外においても支配しているということを理解するためのヒントとして、聖書テキストとその伝統を読み解く。そのヒントは、徹底的な歴史的対象化にもかかわらず私たち読者にとってあくまで同時的に現前し、多声的にさまざまな形で語られているにもかかわらず明確に特定できるものなのである。一例として以下の書の序論を参照。M. Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn* 2012. このアプローチはヴェルカーとその弟子筋のあいだで、 sacramental・教会論的な行為の分析として実証されている。以下を参照。G. Thomas, *Was geschieht in der Taufe? Das Taufgeschehen – zwischen Schöpfungsdank und Inanspruchnahme für das Reich Gottes, Neukirchen-Vlyun* 2011.あるいは G. Etzelmüller, *Was geschieht beim Gottesdienst? Die eine Bibel und die Vielfalt der Konfessionen, Leipzig* 2014. 同じような形で、ヴェルカーも近年以下の研究を出版している。Was geht vor beim Abendmahl?, Gütersloh 2004.

を果たしているのはおそらくアルヴィン・プランティンガ Alvin Plantinga によって率いられた「改革派認識論 Reformed Epistemology」の学派であろう。彼らは基督教の伝統における古典的・有神論的な問いを、分析哲学的な方法論、概念的明瞭性、そしてアーギュメントの厳密性に結びつけ、彼らからすると絶望的な概念的混乱に陥っている「大陸的な」組織神学を乗り越えるものであると自認している⁴⁰。これに対応するような研究と議論のコンテキストがドイツ語圏のプロテスタント神学に定着した目に見えるしとして、まだ新しい叢書である「コレギウム・メタフィジクム Collegium Metaphysicum」(Mohr Siebeck, テュービンゲン)が挙げられる。この叢書は哲学者トマス・ブッフハイム Thomas Buchheim、アクセル・フッター Axel Hutter、そしてテュービンゲンのプロテスタントの教義学者フリードリヒ・ヘルマニ Friedrich Hermanni とクリストフ・シュヴェーベル Christoph Schwöbel が監修を行っており、形而上学を「究極的な問いに対して理性による解答を与える試み」として理解している⁴¹。

この叢書の旗揚げとなる第一号として、フリードリヒ・ヘルマニはさまざまところで発表した八つの自分の論文を編集して出版し、その中で四つの部門において宗教哲学の根本問題に取り組んでいる⁴²。序論では、形而上学が以下のような問いに対して理性による解答を与える思想的営為として定められる⁴³。それはすなわち、「世界全体、世界の根拠、そして世界における人間の位置」(1)に関する問いである。これらの問いは問わずにはいられないものであるが、個別の学問によっては解答を与えることはできない。この本の第一部では、実在の根拠としての神についての問いが、三つの古典的な神の存在証明、すなわち宇宙論的、存在論的、目的論的証明の形において扱われている。証明のための中心的な手段となるのは充足理由率の命題であり、ヘルマニはさしあたりその命題そのものが証明不可能であることを認めるが、これは「わたしたちが理性を用いるさいの根本原理」(37)と見なされ、「わ

⁴⁰ 以下の論集を参照。O. D. Crisp / M. C. Rea (Hrsg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009. 2013 年から、ノートルダムの宗教哲学センター (Center for Philosophy of Religion) はベイラー大学 (Baylor University) の同様のセンターとともに分析神学の雑誌を刊行しており、これはインターネットで自由にアクセス可能である (<http://journalofanalytictheology.com/>) [訳注 7]。

⁴¹ <http://www.mohr.de/nc/theologie/schriftenreihen/reihe/collegium-metaphysicum-cm/seite/detail.html> [訳注 8]

⁴² F. Hermanni, *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen (CM 1)*, Tübingen 2011. この試みに対して寄せられたさまざまな反響については、一方でインゴルフ・ダルファートが寄せた厳しい根本的な批判において詳細に説明されている (I. U. Dalferth, *Götzen-Dämmerung. Warum die Theologie mehr will als Gott denken*, in: C. Schwöbel [Hrsg.], *Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer kongress für Theologie [11.-15. September 2011 in Zürich]* [VWGTh 38], Leipzig 2013, 197-218: 203f.). 他方で、「この本は素晴らしい」というような喜びの声も寄せられている。ノトガー・スレンツカは *Marburger Jahrbuch 23 (2011)*, 164-175 においてこの本の「個人的で、積極的に掲げられたテーゼ」を好意的に迎えている。

⁴³ 残念ながら、理性 Vernunft という言葉によって何が意味されているのか(例えば悟性 Verstand と何が違うのか)や、それが経験、経験的知識、論理、認知などどのような関係にあるのかは、詳細には説明されていない。

れわれの理性の本性が必要とする」(36)と思われるものであり、さらに経験的観点からいってもそれが実際に妥当であるということから、依拠するに足るものであると主張する⁴⁴。三つの神の存在証明は、どれも実在の根拠への問いである。ただし宇宙論的証明は、現実の存在が偶然であるというところから、必然的に存在する何ものかがあるのではないかという問いを導き出すことができるにすぎず、問題は存在論的証明へと引き継がれる。カントの存在論的証明に対する有名な批判、すなわち存在という述語は至高の存在者という概念の完全性に何一つとして付け加えるものではなく、それゆえにここからは何も導き出すことはできないという批判については、ヘルマンも妥当性をみとめるが、彼はこれを次のように回避することを試みる。すなわち、必然的な存在者が存在するというのを、その概念からではなく、その善性から展開することによってである。善なるものは本性上存在へと向かって努力をする。よって、最高善ももっとも高い強度で存在へと向かうゆえに、存在しないことができない。それゆえに最高善は必然的存在者として見なされなければならない、という⁴⁵。最後に目的論的証明は、現実が現にあるような形で存在していることの根拠を問うものであるが、ヘルマンはこれをシェリングとおなじく「実定哲学 positive Philosophie」として、事実として存在する実在を扱うさいの哲学的観点として捉え、つねに新しく解明し続けられなければならないものとする。このような哲学的観点では、「純粋理性における神概念から」さまざまな期待が導き出されることになるが、それらは自然科学と歴史学という経験的学問によって穴埋めされ、実証される必要があるのである(5)。本の第二部は神義論の問題、すなわち神、人間の自由、そして現実の世界に存在する悪という三項の関係についてあてられている。ヘルマンはここで、両立的な自由概念を主張する。すなわち、第一部の充足理由率によって現実が余すところなく決定されてしまっているという事態と、人間が自由を有しているという事態が論理的に両立可能であるという立場をとる。第三部は、形而上学的人間学とでもいうような問いに取り組んでいる。ヘルマンは一方で心身問題を観点あ

⁴⁴ 例えばヘルマンは量子論の諸解釈を挙げている(36頁、§10全体も参照)。それによれば、コペンハーゲン解釈における「原因のない grundlos」、ただ統計的にのみ記述可能な量子のふるまいも、充足理由律に則ったより深い諸原理の上に成り立っているはずなのである。つまり、一方で充足理由律の命題はあらゆる理性使用の前提とされているが、他方ではそれを経験科学において適用できることが、その客観的妥当性を示すものとして理解されているのである。しかしながらそれでは、ヘルマンが一体どこからこの充足理由律の経験的な反証可能性を認めるのか、そして充足理由律のうえに成り立っている理性が果たしてそのような事態をそもそも認識できるのかどうかについては、明らかにはされていない。

⁴⁵ 存在へと向かう様々な善なるものは、神的な存在が最高善によって表現するものと同じであり、あらゆる存在に先だつ独立自存のものとして、すなわち至高の存在者にも先立つ独立自存のものとして与えられている。この議論は、それ自体で必然的に存在する、偶然なもの(根拠)を問うという出発点といくらか緊張関係にあるといえる。というのも、あらゆるものが「はじめから備わっている善性」によって、そしてその度合いに応じて「現実存在へと向かう」(63)のであれば、現実存在しているものすべては、みずからが存在するために十分な理由を自分自身の内に有していることになり、神は複数ある原因のなかの一つでしかなくなり、神と被造物のあいだの差異もなくなってしまふからである。

るいはアスペクトの二元性として解決することを試み、他方では神の記憶が人間の生きた歴史を保存し、それによって死ぬ心身全体を含めた人間と、終末の日においてよみがえる人間の連続性を保証することが可能になり、身体と魂の二元性を想定することなく人間の人格的同一性が保たれることになるのである。第四部では宗教的多元性の問題に取り組み、ヘーゲルに依拠することで可能になったキリスト教の包括主義が主張される。これによれば、「完成された宗教」(214)としての「キリスト教において」(211)絶対精神が対自的・即自的に自己を意識し、同時にほかのあらゆる宗教にも、絶対精神が自己を意識する歴史的プロセスにおける必然的な諸形態として、価値を認めることができる。たとえこれら諸宗教がキリスト教の宗教意識の背後に隠れてしまうことになったとしても、である。

ヘルマニは英語圏の宗教哲学で見られるような分析哲学的なスタイルとアーギュメントを、大陸的・観念論的伝統と結び付けて、徹底して自己流の組み合わせを実践しようとしているが、それは同時に所どころ緊張をはらんだものでもある。彼の神概念にも揺れ幅が見られる。彼の本の最終部でヘーゲルの絶対精神の概念が取り上げられているのもその表れであるといえるだろう。この絶対精神が自己知にいたることができるのは有限精神を通して〈のみ〉であるが、このような考えはおそらく、神義論の章の根底を流れているライプニッツ的な最善の可能世界の理論とは相容れないものであろうし、さらには自らの善性のみによって他の存在者を存在へと向かわせる最善者の考えとも齟齬をきたす可能性があるであろう。

他方でじつに新鮮な感じを与えるのは、ヘルマニが宗教哲学的な問いそのものに向き合い、哲学史における諸立場を観念史が進化してゆく単なる一段階として観客席から評論するのではなく、闘技場へとみずから赴いて時代や概念を横断する思想的な取り組みを行い、問題となっている事柄をそのつど正当に評価していることである。ヘルマニはライプニッツ〈について〉ではなく、ライプニッツ〈とともに〉語る。このような扱いは大思想家に対してはどのみち適切であろう。彼らを観念史の一里塚としてしか扱わず、カント以前の立場を単に克服されたものと見なしてしまったり、一直線コースで、あるいは先祖返りブレーキを発動して、結局彼らと同じ立場にたどり着いてしまったりするよりはずっといい。このような思想史的な扱いに対抗して、ヘルマニはテーマに即し正確に特定された問題提起を展開し、一般的にはもうやりつくされていると感じられるような議論は行わないのである⁴⁶。

叢書「コレギウム・メタフィジクム」の第四巻には「形而上学と宗教哲学のための大学研

⁴⁶ しかしながら、ヘルマニは彼よりも理性や充足理由律に対して明確に信頼をおかないようなアプローチ、例えばヴィトゲンシュタインに出どころを持つ哲学的試みに対して、まったく理解を示していない。ヘルマニはこのような立場に対してはすぐに信仰主義や非合理主義といったレッテルを持ち出そうとする。このことはバルト神学に対する抵抗においても表明されるが、ヘルマニのこのしぐさはそれ自体が非合理的で陰謀論めいている。例えばバルトのアンセルムス解釈は反合理的な解釈(47)であるといわれ、「合理的な神学の創設者や、それを引き合いに出すものすべてを黙らせるために考え出された」(49)といわれるのである。

究連合(ミュンヘン・テュービンゲン)」の設立シンポジウムにおいて行われた 20 の発表が収録されている。このシンポジウムでは特に神の存在証明に焦点が当てられた⁴⁷。ここで特に取り上げられるべきなのは、一方でこの論集に付録として収録されている、ドイツ語、英語そして若干の他言語で書かれた本の 80 頁を超える文献表であり、形而上学を導きとした宗教哲学のもつ意義を明らかにしている点で印象深い。他方で注目すべきは、ヘルマニを分析したときに指摘された研究の穴を埋める二つの論文である。アントン・フリードリヒ・コッホ Anton Friedrich Koch は、充足理由律が人間の思考と自然認識に対して有している意義を論じているが、同時にまたそれが因果的に基礎づけられていること *kausale Fundiertheit* とどのように関係し、どのように異なっているかについても論じている。そこから彼は、可能的なものと同現的なものの存在状態のあいだには差異があること、また両者のあいだの移り変わりが可能であることを擁護しようと試みている。アクセル・フッター Axel Hutter はとりわけヴィトゲンシュタインと取り組むことによって次のことを明らかにした。すなわち、近代的・非独断的な神概念は批判的なポテンシャルを明らかにし、その批判を再び形而上学に対して向けることになるが、形而上学にとってはまさにそのことが批判的企てとして役に立つのである。神概念のもつ批判的意味がその意義を発揮することができるのは、相対的に自由で、意味に対する問いを立てることのできる存在としての人間が、この神概念によって、無制約的な意味を担う総体としての神に向かい合わせて立たせられるときなのである。

より神学という分野に近いのは叢書に収録されているうちの第七巻と第八巻である。マーティン・ヴェンテ Martin Wendte は神学の教授資格論文において⁴⁸、現代においても妥当するような現実理解をルターの聖餐論から引き出すことによって、神学にとっての形而上学的枠組みの理論を得ようとする。ヴェンテによれば、そこでは二重の運動が確認できるという。「第一哲学が教義学へと自らを開くということは、教義学が第一哲学へと自らを開くということに対応している」(279)。これに対して、ヘニンク・テクトマイヤー Henning Tegtmeier はライプツィヒに提出された教授資格論文で、哲学の側から形而上学的神学や自然神学を再構築することを試みている⁴⁹。

ポストモダンの解釈学的なアプローチは、堅実な意味論的パラドックスをもてあそぶような言葉遣いにふけり、このパラドックスをいつも新しい言い回しにあちらこちらで仕立て上げ、詩的で怪しい眩きをあたかも深い洞察かのように売り出していた。それに対して多くの(!)形而上学的な議論の冷静さと客観性は心地のよいものであるといえる。しかしそこでしばしば欠けているのは、自分たちが努力して取り組んでいるところのもの限界に対す

⁴⁷ T. Buchheim / F. Hermanni / C. Schwöbel (Hrsg.), *Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft* (CM 4), Tübingen 2013.

⁴⁸ M. Wendte, *Die Gabe und das Gestell. Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter* (CM 7), Tübingen 2013.

⁴⁹ H. Tegtmeier, *Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie* (CM 8), Tübingen 2013.

る意識である。例えばこの立場では、神を信じないということは、知性の次元における頑迷な愚かさとして理解されねばならないことになってしまう。私にとって疑わしく思われるのは、形而上学的問題はそもそも全員が納得するようなかたちで「解決」されることができるのか、できるのだとしたらどのようにしてかという点である。厳密で有意な体系にはつねに形式的に決定不可能な命題が存在するとするクルト・ゲーデルの有名な洞察にはじまり⁵⁰、〈神義論の問題〉、自由の問題、そして端的に新たなもの、人生の不確実さやリスクについての問いといった神学的に重大な他のカテゴリーについても、この問題はつねに残る。どちらかという、これは古典的な形而上学的思考には手の出しようのない問題であろう。

本論で取り上げた三つの主要潮流は、〈神義論の問題〉に対してまったく異なった態度を見せている。フリードリヒ・ヘルマンは一方でこれを合理的神義論の形で論理的な問題として定式化し、現実の世界が可能なかぎり最善の世界であるというライプニッツのテーゼによって解決可能であるとするが、他方でじっさいに人間が経験する神義論の問いは、全知でない人間にとって決定不可能なものとして残り続けるという⁵¹。ウルリヒ・バルト Ulrich Barth は宗教理論に立脚した神学の立役者として、無制約的なものの地平において経験を解釈するものとして宗教を理解する。宗教が無制約的なものに根差した確かなものであるかぎり、必然性とは宗教的確信によって直接的に与えられた明証性の感情を表現するものである。それゆえ、彼にとって神とはまさに宗教に結び付けられた必然性を示す象徴であり、それによって神義論の問題は人生の不確実さをどのようにして手なずけるかという地平へと移行する。すなわち、私たちの意向に反するような悪を「主観のうちにおいて受け容れることができる」ように手なずけるのである⁵²。インゴルフ・ダルファートにとっては、悪の問いを——解決可能なものであれ不可能なものであれ——定式化された何らかの問題へと還元してしまうことは、それ自体が解釈学的・現象的な歪曲である。決定的に重要なのは「悪を取り扱うさいの方向性となる戦略」なのであって⁵³、それは神学的・解釈学的な視点においてはとくに、人間が襲い来る悪から解放されるということ、破れた現実と迫りくる悪に対

⁵⁰ D. Evers, Die Gödenschen Theoreme und die Frage nach der Künstlichen Intelligenz in theologischer Sicht, in: W. Achtner (Hrsg.), Künstliche Intelligenz und menschliche Person (MThSt 91), Marburg 2006, 55-75.

⁵¹ F. Hermann, Metaphysik, 116-144.

⁵² U. Barth, Was ist Religion?, 17. 「人生の不確実さを手なずけようとするときは以下のときに生じる。[...]人間が何かを為すということが無意味に思われてしまうような不確実さを経験するとき、[...]人生の不確実さがより上位の視点から眺められ、新たな解釈の枠組みのなかでその不確実さを補うような背景が明らかになり、それを主観において受け容れることができるようになる価値の転換が生ずるときである」。以下も参照。C. Danz, Die Deutung der Religion in der Kultur, 119: 「宗教は人間の生の両義性と不確実さを次のことによって主題化する。すなわち、宗教はたしかにこれらのことを消し去ることはできないけれども、より大きな意味連関のなかへと位置づけることによって、それを理解することができるように、耐えることができるようにするのである」。

⁵³ ダルファートによる以下の大規模な研究における第三部のタイトルはそうになっている。I. U. Dalferth, Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008, 519-547.

する根拠にもとづいた抗議、そして神の慈しみへと向けられた終末論的な姿勢を含んでいるのである。

狭い意味での教義学各論においてどのような議論が展開されているかという問いは、昔からプロテスタント教義学にとっての試金石であり続けてきたが、近年の傾向は〈キリスト論〉において明らかになる。ファルク・ヴァーグナー **Falk Wagner** によるキリスト論の試みによれば⁵⁴、宗教理論を用いた近年の神学アプローチは、キリスト論をキリスト教的・宗教的な自己関係を自己啓蒙するための型として理解しようと努力している。クリスティアン・ダンツ **Christian Danz** はこのアプローチにおいて一つのコンセンサスを作り出したと言っているだろう⁵⁵。彼はキリスト教信仰が自己を反省するさいの象徴的表現としてキリスト論を再構成したが、そこで問われる対象となるのは「キリスト」ではなく、自己自身である。

「キリスト論は神学における教義学の単なる一部分ではなく、歴史上の一人物を描写しようとしているのでもない。むしろキリスト論とは、人がその信仰において自分自身を意識するという自己関係を明瞭にするための表現なのである」。キリスト論においては、「神との人格的な関係をもつ存在としてのキリストというあり方において」信仰が自己表現をする (222)。フォルカート・ヴィッテキント **Folkart Wittekind** も⁵⁶、キリスト論を反省的・新プロテスタント的な形で再構成することは、「信仰内容を固定化することではなく、[...]どのようにして信仰が働くのかということの説明する一つのやり方なのである」(42)と主張する。ただし、彼はポストモダンの諸条件のもとでさらに抽象的な方向へ赴き、主観という概念を克服して⁵⁷、「信仰のポスト機能主義的な自己関係」(43)へと向かおうとする。そこでは信仰は象徴的・図像的にコミュニケーションされることになるのである。

これに対して、パネンベルクに連なる歴史神学の観点をとるグンター・ヴェンツ **Gunther Wenz** は、イースターの出来事を「キリスト教にとっての原点となる日」と見る⁵⁸。キリスト論は信仰が自己を明らかにする場ではなく、歴史的出来事を通じて神が信仰者に自らを明かす場である。そこでは「イースターの出来事は[...]根源的かつ最終的な啓示の出来事として[...]認められなければならない」(29f)のである。同時に、そこでは地上におけるイエスの生が、人間が神に従う歴史における決定的出来事として認められる。歴史学における史的イエスは、内容的には同じであってもその解釈においては不十分なのであるが、この歴史学的視点が神学的理解へと転換されることになるのである。

⁵⁴ 以下の論集を参照。C. Danz / M. Murrmann-Kahl (Hrsg.), *Zwischen historischen Jesus und dogmatischen Christus (DoMo 1)*, Tübingen 2011. その中には以下も含まれている。F. Wagner, *Vorlesung über Christologie (Wintersemester 1989/90 in Wien)*, 309-401.

⁵⁵ C. Danz, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013.

⁵⁶ F. Wittekind, *Christologie im 20. Jahrhundert*, in: C. Danz / M. Murrmann-Kahl (Hrsg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus*, 13-45.

⁵⁷ 前掲書 43 頁：「近代における古典的な信仰主体のかわりに、すなわち歴史、個人性、人格性、倫理的主体のかわりに、表現の遂行 *Darstellungsvollzüge* が入ってこなければならぬ」。

⁵⁸ G. Wenz, *Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie (Studium Systematische Theologie 5)*, Göttingen 2011, 27.

もう一つ変わった取り組みを見せるのがミヒャエル・ヴェルカー Michael Welker のキリスト論である⁵⁹。彼は厳しい言葉をもちいながら、新プロテスタント的・主観性理論的に信仰を基礎づけるやり方から距離を取ろうとする。彼はこれを不毛で、悪名高く、神経質、現実逃避的で、しまいにはキリストを嫌悪するかたちの宗教性として厳しく糾弾する。ヴェルカーは「神はイエス・キリストにおいて自らを啓示された！」というキリスト教の信仰告白を、基礎づけられたリアルな信仰の現実認識として展開することを試みる。イエスの生涯、使信、復活、十字架、昇天は単に私たちノ外部デ *extra nos* 実行される救いの出来事ではなく、多様なコンテクストにおける聖霊の力において現前し、働くような啓示のプロセスなのである。このような考えに対して考慮すべき異論は 5 つあり、ヴェルカーはそれを一つ一つ取り除いてゆく。第一に問題になるのは聖書テキストにおいて多様な形で現れるイエス像に歴史的な土台を与えることであり、第二には自然科学との対話をつうじてイエスの復活をどのように理解するかをさらに発展させる必要がある。この復活理解はとりわけ純粋に物理的な蘇生 *Wiederbelebung* と、純粋に霊的な活動継続 *Weiterwirken* からは区別することが可能である。そしてイエスの十字架は、贖いの神学を解釈するさいに、キリスト論の「中心点」(194)として、とりわけ罪の力を暴き、その偽りを取り去ることとして理解される。さらにヴェルカーはキリストの職能の理解を神の国の三重性に合わせて展開し、最後に変革をもたらす終末論的な観点へとキリスト論を開こうとするのである。

4. まとめ

いくらかの著者を紹介することでここに取り上げた現代の組織神学における諸潮流は⁶⁰、宗教、信仰、学問的反省のつながりがどのようにしてそのなかで扱われているかという点においても差異を見せている。これらの立場はそれぞれ多分に異なった合理性の形式を代表しており、それによってキリスト教信仰の多様な反省形態を表している。これらの立場ではそのつど人間、現実、神に対する特定の見方が中心的な問題となっている⁶¹。現代の組織神学のなかでも宗教理論に範をとる方向性では、個人の自己反省と自己解釈に問題が集中することによって、一人称視点が中心に据えられている。それに対応する形で、宗教は人間が主体となって行う解釈と自己化として理解されている。そしてその根底で働く信頼というのは自己への信頼であり、人間にとってはどうしても変えられないものでも折り合

⁵⁹ M. Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn ²2012.

⁶⁰ ここで挙げたプロテスタント教義学の三つの主要潮流とそれぞれ交差する他の流行も存在する。そこに含まれるものとして、〈自然科学との対話〉の領域における諸研究が挙げられる。この分野の研究は、Vadenhoeck&Ruprecht から発行されている叢書「宗教・神学・自然科学」(RThN)だけではなく、他の場所でも見ることができる。近年顕著なのは、神経科学と神学的自由概念の関係性に取り組む研究がいくつかの学位論文で取り扱われたことである。詳しくは、Markus Mühling の広範な総説を参照(ThLZ 138 [2013], 1419-1432)。

⁶¹ 以下を参照。D. Evers, *Wirklichkeit – Was der Fall ist oder Wie es Euch gefällt?* In: B. A. Weinhardt/ J. Weinhardt (Hrsg.), *Naturwissenschaften und Theologie II*, Stuttgart 2014, 91-107.

いをつけ、受け容れることができる主観のはたらきに結びついているのである。解釈学的思考は、人間を語りかけられた存在として理解する。そこでは人間は、自分だけでは何かの決定に至ることはできず、社会、コミュニケーション、そして根本的なレベルでは受動性という性格をもって実存している存在として、他者や自己の外側から何かを受け取り、動かされることによってのみ、自己に至ることのできる存在である。この立場にとっての人間は、二人称視点の関係性に埋め込まれた存在であり、現実のなかに生成する出来事へと巻き込まれていく参加者なのである。形而上学的合理性は、人間が自ら何をなすのか、あるいは何のために人間が作られたのかという問いにかかざらうことなく、現実において客観的に存在しているものから存在の根拠へと超越しようとする。この立場は実在を、その根拠も含めて、どちらかというところ三人称視点において観察している。彼らにとっては、信仰とは理性から得られる洞察なのであって、とりわけ経験の範囲外にある事態を臆見として真と見なすこともそこに含まれるのである。

どの神学的方向性が、現実には生きている宗教、生きた信仰の観点、そしてキリスト教の根本的確信に近いのかという問いは、ここではそう簡単に決定することはできないだろう。どの立場も教会信徒の多様性、教会で働く者、そして教会の外部における公共性において共感を得ることが可能であろう。どの立場にも継承者やメディアに登場する宣伝者がいるし、どの立場も現実の教会に対して、それぞれが目標地点とするユートピアへと向かって欲しいという絶えぬ期待を抱いている。また私が確信するところでは、どの立場がキリスト教を最終的に近代にとって適した形にできるかという問いは、おそらく徒労に終わるだろう。今後とも当分のあいだ求められるのは、三つのすべての立場ができるかぎり互いに建設的な批判を行えるような関係性を作り、精神科学や文化学などを越えて他の諸学とのコンタクトを求めようとする、そしてまたとりわけ、神学の外部において行われている論争に対して出来るかぎり開けた態度をもちつつ、どのようにして神学ならではのテーマがもつ真価を正しい形で発揮させることができるのかについて、取り組むことである。

最期に、この総説の著者である私自身の立場についても明言しておかなければならないだろう。ここで説明された諸潮流のなかでは、私は第二の立場に自らを位置付けるものである。私の理解するところでは、第一の立場はまず第一に、まさに独断的に前提された「現代における認識の条件」というものに毒されているように思われる⁶²。これはなんらかの形で、カント的転回、あるいは彼らがいうところの主観性理論における、人間の認識にとって不可避で前提せざるをえない主観性の構造や、前提として不問に付されている近代の歴史意識に導かれている。宗教という一般概念の一特殊形態としてキリスト教を理解するならば、程度の差こそあれ、キリスト教はこの宗教という一般概念の狭い領域のなかに閉じ込められてしまい、その枠組みそのものについて批判的にふるまうことはできないであろう。第二に、信仰の対象と信仰の行為という相違を自己-反省によって解消してしまうことによって、あらゆるものが差異なしに統合される点として神が考えられてしまうようにも思われる。そ

⁶² C. Danz, Grundprobleme der Christologie, 2.

の結果、神は聖書的伝統におけるように、私たちの側に回収することのできないもの、計算不可能なものとして私たちに向かい合うものとしては考えらなくなってしまふ。第三に、宗教によって現実と折り合いをつけ、受け容れるという考え方によって「現実を変えることができないという諦念」が黙認され⁶³、私たち人間の側へと回収することができないような差異とダイナミズムを期待することができなくなるという危険が生じる。しかしながら、このような差異とダイナミズムこそ聖書が神と呼ぶものであって、人間が現実を生きるなかで信仰、告白、信頼といった神に向けられた生の形式において実現しようとしているものなのである。そして第三の立場であるが、ここでは隠蔽されているものがあるようにわたしには思われる。合理的に導出できないもの、反省によって私たちの側へと回収できないもの、あるいは神とかかわることで新たな存在へとされること、別のものへと作り変えられることというような、実存的責任をもって扱わなければならないテーマは、仮に理性へと訴えかける方法論だといっても、神学においては破棄できるものではなく、むしろ前提されなければならないものである。理性使用のあり方はたしかに神学における思考課題のひとつなのであるが、単に理性に訴えかけるだけでは神学の思考課題すべてを解決することにはならないのである。これに対応する形で、不信仰とは単なる頑迷な「間違った考え方」や「悲しむべき根の深い迷妄」とみられるべきではなく⁶⁴、単なる認知的領域からは場所を移して考えられねばならない。わたしの考えでは、特に第二の立場を推し進めることによって、神学ならではのテーマを視野におさめつつ、一方でキリスト教信仰の結束がもたらすような、必要とされる開かれた態度を、他方で聖書的啓示を奉ずる共同体によって可能になるような、断念することのできない現実主義を維持することができると思われるのである。

⁶³ 「『宗教』という不幸な命運をもった言葉には、『現実』の世界が変えられないという意味が同時に含まれているのであるが、自らの生に倦んだ人間が、どこか遠くにある未知なるものへと向かおうとするのもまたこの言葉によってなのである。」(K. Barth, *Vergangenheit und Zukunft*, in: J. Moltmann [Hrsg.], *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner* [TB 17], München ⁵1985, 37-49: 44).

⁶⁴ F. Hermanni, *Der ontologische Gottesbeweis*, NZSTh 44 (2002), 245-267: 267.

訳注

1. 「教義学各論 **Materialdogmaik**」がキリスト論、聖霊論のような教義学における個別トピックを指すのに対して、「プロレゴメナと基礎神学 **Prinzipien- und Fundamentaltheologie**」は近代的組織神学の序論(プロレゴメナ)において論じられるようになる方法論的反省、すなわちどのような方法や原理において各論を扱うのか、を指している。
2. **Journal of the Cognitive Science of Religion** の URL は以下に移動している。
<https://journal.equinoxpub.com/JCSR> (最終アクセス 2024 年 2 月 27 日)
3. ゼバスティアン・シューラー **Sebastian Schüler** は現在ライブツィヒ大学教授。
4. フィリップ・シュテルガー **Philipp Stoellger** は現在ハイデルベルク大学教授。
5. 『『理性のプロジェクト [投影] としての神』: **Gott als Projekt der Vernunft**』は、第一の潮流において主要な論者である **Ulrich Barth** の論文集のタイトル。
Ulrich Barth, *Gott als Projekt der Vernunft*, Mohr Siebeck: Tübingen, 2005.
6. 「フィリップ・シュテルガーが主導するロストックの『図像理論研究所』: シュテルガーは上記の通り異動。現在の組織神学部門における指導者は **Gesche Linde** になっている。
7. **Journal of Analytic Theology** は現在ベイラー大学のホームページに移されている。
<https://jat-ojs-baylor.tdl.org/jat/index> (最終アクセス 2024 年 2 月 27 日)
8. **Collegium Metaphysicum** の URL は以下に移動。
<https://www.mohrsiebeck.com/schriftenreihe/collegium-metaphysicum-cm> (最終アクセス 2024 年 2 月 27 日)