1. 問題状況

キリスト教信仰あるいはキリスト教思想にとって、宇宙論(さらには科学)はいかなる意義を有しているのか。これが本稿の中心テーマである。まず、議論の道筋を明らかにするために、現代キリスト教思想における宇宙論をめぐる問題状況を歴史的に概観してみよう。

20世紀のキリスト教思想(とくにドイツとアメリカのプロテスタント神学)の動向を宇宙論との関わりという観点から見るとき、60年代までと70年代以降の二つの時期を対比することができる。20世紀の最初の三分の二を占める60年代までの時期を規定しているのは、バルト、ブルトマン、ブルンナーといった神学者を中心とした弁証法神学運動と、その周辺で独自の神学を展開したティリッヒあるいはアメリカのニーバー兄弟などの一群の神学者たちとによって共通された立場であり、それは宇宙論の後退と実存論・人間論へ集中と特徴づけることができる。この人間論あるいは実存論への集中によって、神話や科学に関連した宇宙論あるいは世界観の問いは神学において二次的位置に押し下げられることになる。例えば、聖書の天地創造神話は、宇宙論の問題と言うよりも、むしろ被造物としての人間存在の問題として解釈される。これは、19世紀の進化論に象徴される近代科学の展開に対するキリスト教神学の対応の一つのパターンと解することもできよう。本稿では後ほどこの人間・実存への集中の典型例としてのブルトマンを取り上げてみたい。

これに対して、今世紀のはじめの三分の二を指導した神学者たちが世を去った70年代以降の神学は現在に至るまで錯綜した状況にある。これは神学におけるパラダイムの喪失と言うことができるかもしれない。様々な立場や試みがそれぞれの主張を行いつつも、キリスト教思想全体をリードするような思想は未だ存在していない。しかし、宇宙論に関して言えば、70年代以降のキリスト教思想の特徴として宇宙論の積極的な再評価の試みが指摘できるであろう。この点についても後に諸動向を整理しつつ紹介することにしたい。以上より、20世紀の宇宙論をめぐる問題状況は宇宙論の喪失・後退から積極的再評価への移行とまとめることができる。

以下の議論は次のように進められる。まず、今述べた問題状況の核心点を明らかにするために、 ブルトマンの神話論を検討し、その上で、次に今動きつつあるキリスト教思想における宇宙論に 関わる議論の動向を整理する。そして最後に、こうした分析から明らかになる宇宙論をめぐる今 後の思想展開の展望について若干の点を指摘してみたい。

2. ブルトマンと宇宙論・神話論

20世紀のキリスト教思想における宇宙論の後退について、ブルトマンの神話論を手掛かりに

その問題点を分析することにしよう。というのも、ブルトマンは聖書テキストの非神話論化あるいは実存論的解釈という方法論を明確かつ具体的に提示しつつ、神話論と科学が共有する宇宙論 (世界観)とキリスト教信仰との対比を行っているからである。

非神話論化とは - 動機、前提 - (1)

まず、非神話論化の動機・前提について見ることにしよう。非神話論化の議論は次の三つのポイントの上に成り立っている。1.新約聖書の諸表象は神話論的であり古代の世界観(天上界、地上界、冥界の三界層)に基づいている。イエスの説教を始め、新約聖書全般にひとしく前提されている世界理解もすべて神話論的である。2.しかし、この世界観は近代的な科学的世界観に規定された現代人にとってはまったく異質なものであり、古代の世界観に基づく神話論的表象を受け入れよとの要求は、近代人にとって知性の犠牲(sacrificium intellectus)以外の何ものでもない。3.したがって、もし聖書テキストのメッセージが現代人にとって有意味であるとするならば、神話論的表象の真意(意味内容)を世界観の枠組み(表現形式)から切り離して取り出す作業が可能でなければならない。この解釈学的手続きがブルトマンの言う非神話論化である。ここにあるのは、聖書のテキストの真意を理解するのを妨げている神話論という覆いをはぎ取るという動機づけである(神話論的叙述の削除ではなくその解釈)。

この連関でまず確認する必要があるのは、(²)少なくとも非神話論化とはブルトマンの理解に従えば、ブルトマンが発明したものではなく、歴史上これまで様々な仕方で行われてきた作業に他ならないということである。例えば、マルクスやヘーゲルにおける歴史的発展とその目的のイメージは、神話論によって表現された原始キリスト教的終末論が非神話論化され世俗化されたものと解することができる。また、鎮魂歌は音楽による古代の希望像の美学化であり非神話論化の一形態である。ブルトマンはこれを古代の神話論的希望像の霊化と呼んでいる - 遠い将来の死後の事柄が人間の内的で現在的な経験の事柄に転換される - 。とくにブルトマンが注目するのは、新約聖書自体(パウロ書簡とヨハネ福音書)がすでにこの非神話論化を遂行しているという点である。

以上より、ブルトマンの非神話論化の意味を理解するには、神話論という装いのもとで表現されている聖書テキストの真意(秘められたより意味)とは何であるのか、また神話論という表現形態、あるいはその背後にある世界観のどこに問題があるのか、という二点を解明しなければならないことが判明する。

信仰は主体性の事柄であり、世界観とは無関係である(3)

ブルトマンが聖書テキストの真意ということで何を考えていたかについては、彼の信仰概念から説明を行う必要がある。ブルトマンによれば、信仰とは神の言葉の語りかけに対する実存的応答・決断(終末論的出来事)であり、この信仰、実存、終末論という一連の事柄の対極に位置づけられるのが、神話論において典型的に見られる「客体化」に他ならない。例えば、「~に関して語ること(über ~)」は、語られるものの外部からその対象を客体として把握することを意味する。問題は、神や信仰はこの意味において客体化可能か、つまり神に関して語ることは神や信

仰という事柄の本質を損なうことなしに可能なのか、ということである。確かに神や信仰についても客体化する仕方によって語ることは可能である。しかしその場合、神はもはや信仰の生ける神ではなく、人間との人格的関わりや主体性を喪失したいわゆる超越世界に存在する一つの形而上学的実体(最高存在)と化してしまう。ニーチェによって死亡宣告された神とは、このような人間の現実世界の背後や上方に投影された形而上学的実体としての神と考えて良いであろう。

ブルトマンはハイデッガーにならって、人間存在の固有の在り方について実存という言葉を用いているが、聖書的キリスト教的信仰における神はこの実存との関わりにおいてのみ理解できる存在であり、人間の実存との関わりを超えて一般化あるいは普遍化することはできない、と考える。神について語ること(von Gott)は、神の主体的働きかけ(神の言葉の語りかけ)に直面して自らの実存(人格的生き方)をいかなるものとして選び取るのかという決断を遂行することを通してのみ可能になる。客体化はこうした実存的決断性から人間存在を抽象化かつ一般化し、それによって人間が自分をコスモスの統一的連関に組み入れることを可能にするが(cf. パネンベルク) - 宇宙における自己の位置を認識し、全体の中で自分の存在の意味を確認する。この全体に帰属することによる安心 - 、しかしこれによって神は人間の良心に対して決断を迫るものではなくなり、いわば無害化されてしまう。聖書テキストは神話論的表象によって表現されているが、その真意を理解できるか否かは、神の言葉に直面した人間がいかなる実存の在り方を選び取ってきたのか、真の実存の在り方(救い)はいかにして私自身の現実の事柄となりうるかにかかっているのであり、この意味における聖書テキストの実存論的意味を明らかにすることが非神話論化(=実存論的解釈)の目標なのである。

神話論と科学との共通性(4)

神話論あるいは世界観・世界像のどこがいけないのか。「この世界像は、われわれ自身の実存から目をそらしたところで立案されている。そこでは、われわれ自身は、諸々の客体の中の一つの客体と見なされ、われわれの本来の実存への問いから目をそらして獲得されたこの世界像の連関の中へくみこまれる。人間を加えて完成させた世界像は通常、世界観(Weltanschuung)と呼ばれる」。すなわち、の議論より明らかなように、世界観の問題性はそれが自己と世界とそして神をも客体化する思考方法に基づいているという点に認められる。世界観は、神話論的であろうと、科学的であろうと、客体化の思考方法に基づくことに変わりない - 神話論は原始科学である - 。世界観は実存的決断としての信仰、神への応答を客体化し一般化することによって、信仰がその人の実存の事柄であるという事態を覆い隠してしまい、忘却させてしまう。近代科学においては、神話論の場合以上にこの客体化の思考方法は首尾一貫した方法論へと仕上げられており、そこでは人間の実存や良心といった事柄は存在の場を失っている。これが、ブルトマンが神話論的であろうと科学的であろうと、世界観と信仰とを鋭く対立させ、信仰は世界観ではないと論じる理由に他ならない。

問題点とブルトマンの答え(5)

こうしたブルトマンの非神話論化の主張に対しては、これまで多くの疑問や批判が投げかけら

れてきた。以下、三つの争点とそれに対するブルトマンの応答を検討してみたい。

(1) まず、第一の問いは、「非神話論化は必要であるとしても、それはどこまでなされるのか。 キリスト教の一切は完全に非神話論化されるのか」という問いである。ブルトマンが非神話論化 でよく取りあげるのは、パウロとヨハネの諸文書であるが、彼によると、パウロとヨハネは、原 始キリスト教がユダヤ教などから受け継いだ黙示文学的な終末の表象やグノーシス主義の神話論 を、その時々の信仰者にとっての実存的決断の事柄として解釈している。世界の終末に関わる宇 宙論的表象は神話論的であり、「形而上学的意味での神子性、処女降誕、先在、最後のらっぱの 響きと共に雲に乗ってくる再臨などの諸表象は、確かに神話論である」。

しかし、神がキリストの十字架を通してこの世にゆるしを与えたという思想も、神話論として 除去されて良いのであろうか、そもそも神を行為する者として語ることは神話論的でないのか。 ブルトマンの非神話論化に対する批判の中には、非神話論化プログラムは神についての一切の語 り、とくにキリストの復活の出来事に対しても適応されるべきであるとの主張が見られる。これ は何が神話論であるかを判定するための批判的基準に関わっており、この点に関してブルトマン の議論は不明瞭さを残しているものの、ブルトマンの立場は次のようにまとめられるであろう。 'ダ神話論は実存論的に解釈し現代人の実存の事柄として受け取り直されねばならない。 しかし それは神話論を削除することではなくあくまでも解釈することであり、神話自らにその真意を語 らせることである。キリストの復活をもし非神話論化したとしても、それはキリスト教思想から キリストの復活の表象を削除することを意味しない。ブルトマンは聖書テキストが非神話論化を 要するか否かの判断基準を、そのテキストが信仰の事柄を客体化しているかどうかに置いている ように思われる。神を行為者として語ることは、信仰者がそのことを自らの実存的経験の事柄と して、おそれとおののきのうちに、感謝と信頼の内に行うのであれば、それは神話論と言うべき ではない。これがブルトマンの見解である。行為する神について語ることが自分自身の実存の出 来事を語ることと相関している場合には、神話論的言語や類比的表現を用いることは可能であり、 それは素朴な神話論的意味においてではなく、人格的関わり合いという信仰的意味によって規定 されているのである。「父という語が神に対して用いられる場合、その身体的意味は完全に消滅 している。ただ、純粋に人格的な関係だけが表現されている」。

(2) 非神話論化を経た場合に、その神話論はどうなるのか。非神話論化されることによって神話の真意は一端概念化されるが、この概念化されたものはもはや神話論ではない。(7)なぜなら、もしこれが再び神話論であるならば、非神話論化は再度繰り返されねばならず、それは結局無限に行わねばならなくなるからである。解釈の作業は神話ではない表現形式に、つまり概念のレベルへと解釈者を導かねばならない。問題はその場合出発点にあった神話論的表象はどうなるのかということである。おそらくは、神話論的表象は、同じ解釈者が時をへて再度その神話論的表象を解釈するまで、あるいはさらに後の時代の解釈者がそれを解釈するまで、正典として保持される、ということなのであろう。その意味で神話論的表象それ自体は新たな解釈の対象として保持され続けねばならない。なぜなら、解釈者がその都度用いる概念体系自体は歴史的に制約された

ものであり - それを解釈者は使用せざるを得ない - 、別の歴史的状況においては別の概念体系による新たな解釈が行われなければならないからである。

(3) 第三の問いは、確かに信仰と世界観とは区別されねばならないとしても、世界観との関連を持たない信仰は可能なのか、客体化は信仰にとってあらゆる意味で無価値なのか、という問いである。(*)これは後に宇宙論の問題をキリスト教思想に即して再評価する際のポイントとなる。一見するとブルトマンは、信仰と世界観をあれかこれかの関係で理解しているとの印象をうけるかもしれないが、その真相は必ずしも単純ではない。そもそも、ブルトマンは20世紀の聖書学者であり、近代的世界観と切っても切れない近代聖書学の方法論を彼自身用いている。また、歴史との実存的関わり自体が対象を客体化する近代歴史学の方法を前提とすることを、彼は認めている。したがって、ブルトマン的には、信仰は世界観や宇宙論という客体化を経た基盤を前提としつつも、しかもそれから区別された実存の事柄として成立する、という議論が成り立つのでなければならないであろう。いずれにせよ、世界観や宇宙論から切り離された信仰はそれ自体客体化とは反対の仕方による抽象化の産物のように思われる。

帰結(9)

様々な微妙な問題点を残しつつも、基本的にはブルトマンによる非神話論化の試みは、信仰から宇宙論や世界観(あるいは神話や科学)を分離するに至ったと言って良いであろう。宇宙論や世界観は信仰や神学にとっては二次的で周辺的な問題であり、キリスト教と科学とは原理的にはいかなる接点も持ち得ないとされる。この見解は、ブルトマンほど突き詰めて考えられているかは別にして、20世紀のプロテスタント神学者の少なからぬ者が共有してきた考えである。「神学と物理学との統一などということは、まったくあり得ない。これらの秩序は、そのなかで人間にとって本質的な出来事がおこなわれている、単なる枠組みに過ぎない」、「なんらかの総合、またこの二つにまたがる秩序の不可能性ということこそ、まさにキリスト教的実存が終末論的実存であることのしるしなのである」。したがって、キリスト教の側からの世俗的科学に対して反論するということは原理的に起こり得ない。信仰において人間は、自然科学的な世界像が世界と人間生活のすべての現実を包括するものではないということを知るのみである。信仰は、科学的世界観に代わるもう一つの世界観、すなわち自然科学を科学自身の次元において修正するような世界観を提供するものではないのである。

3.宇宙論をめぐる諸動向

以上のブルトマンによる神話論批判は宇宙論や世界観のどこに問題があるのかを明瞭に指摘している点で、現代キリスト教思想が宇宙論の意味を再考しようとする場合に、どうしても再検討されねばならない議論であると言えよう。すでに論じたように、このブルトマンの立場は信仰と世界観・宇宙論を明確に区別(断絶、対立)する点に特徴があり、信仰を主体性あるいは実存の

事柄と捉え、それに対して神話や科学として具体化された世界観の基本特徴を客体化として規定していた。しかし、20世紀のキリスト教思想全体を概観するとき、そこにはさらに多様な諸動向が存在し、とくに70年代以降はいわば混沌とした問題状況にあるように思われる。そこで、次にまずこうした諸動向の簡単な見取り図を示し、その中からキリスト教思想における宇宙論再評価という論点から注目すべきものを紹介することにしよう。

複雑で錯綜した諸動向を整理するために、問題を単純化する恐れはあるが、次のような類型論を用いることにしたい。ティリッヒは、1963年に行った講演「宗教、科学と哲学」の結びにおいて次のように述べている。(10)

「原理的には宗教、科学そして哲学の間の対立(conflict)の時代は過ぎ去った。もっとも、まだ思想のより古い時代に逆戻りしている人々はなおも存在してはいるが。わたしたちは寛容(tolerance)の時代に生きている。しかしそれは満足の行くことではない。なぜなら、寛容とは相手を認めはしても、相手と結合することはないからである。……わたしたちは常に再結合(reunion)の時代に向かって努力している。この場合それは協力(cooperation)を意味しており、これは今日可能な事柄なのである」。

すなわち、ティリッヒによれば、宗教(具体的にはキリスト教)と科学との間の、過去、現在、未来における関係性を特徴づけるために、対立、寛容、再結合(協力)の三つの類型を用いることができる。もちろん、これは宗教と科学とのいわば原理的可能性における関係であり、現実には現在の寛容の時代においても対立の中で生き思索している少なからぬ人々が存在していることはティリッヒが示唆する通りである。しかし、キリスト教思想における現在の複雑な状況を整理するには、以上の類型論は一定の有効性を有しているように思われる。(11)

まず19世紀の宗教と科学の関係はまさに「対立」によって象徴される。この場合の科学とは 啓蒙思想においてその理念化がなされた近代科学であるが、決定論的に解釈されたニュートン力 学とダーウィンの進化論はその代表であり、いずれにおいても神の自由な働きを自然の中に認め ることは科学的思考との対立なしには困難であった。

キリスト教思想の側では、こうした近代的科学的知性に対して二つの両極端の対応がなされた。一方で、キリスト教思想は科学との対立が不可避的になった自然の領域、例えば生命の進化や宇宙論の問題領域から自らを分離し、不幸な対立を回避する方向性を打ち出した。先に見たブルトマンの非神話論化の議論はその一例と解釈することも可能であろう。これは、20世紀の全体を基本的に支配している「寛容」の類型への移行である。宗教と科学とはその問題領域や問いの次元が原理的に異なっており、統合はもちろん、対立すらあり得ないというわけである。テッド・ピーターズはこの寛容の類型を「二重言語理論」(The Two-Language Theory)と呼んでいる。それは、一方には宗教や神学が用いる言語が存在し、その他方には科学が使用する言語が存在する、神学者と科学者とは別の言語領域で活動を行っており、この二つの言語ゲームの間には意志の疎通も対立も存在しない、という議論である(共約不可能性)。しかし、すべてのキリスト教徒あ

るいはキリスト教思想がこの寛容な現状に満足しているわけではない。むしろティリッヒが指摘するように、19世紀的対立類型の中で今も少なからぬ人々が生きている。その代表は聖書の創世記の記述こそが正しい科学であり、進化論は科学として間違っているという創造論者(creationist)の議論である。ブルトマンの言い方を借りれば、聖書の神話論的表象を非神話論化せずにそれが客体化するがままに理解し、それが字義通りの意味で科学的真理であると主張する議論である(いわゆるファンダメンタリズムの一つの傾向)。この立場に対して様々な自己矛盾を指摘することは容易である。しかし、その矛盾を矛盾として意識することなしに継続しうる点にこの立場の特徴があるのであって、まさにここにファンダメンタリズム独特の強さが存在しているのである。これに対して、ブルトマンやティリッヒはいわばその外部から、19世紀的対立図式は原理的に過ぎ去ったと語っているのである。いずれにせよ、現状をどう理解するかによって描かれる未来像は当然異なってくる。

ティリッヒは、キリスト教思想の進むべき未来を、宗教と科学との再結合あるいは協力と述べ ており、同様の主張は様々な立場からなされている。その背後にあるのは、科学自体の内部にお いて、19世紀的な啓蒙的科学理解から新しい科学理解への移行が生じつつあり、それによって 19世紀の古い対立図式自体が部分的にであるにせよ科学的に過ぎ去ってしまったという現状認 識である。科学といえば頭から(アプリオリに)宗教と対立すると思いこむ必要がないというよ うな状況が開かれつつという認識である。また、キリスト教もその信仰内容である創造や終末の 問題を真剣に考えれば考えるほど、いつまでも二重言語状態あるいは二重真理状態に安住するこ とはできない。これは、人間が真理や意味を探求する存在者である限り、二つの真理を使い分け るという精神分裂状態にはとどまり得ない、真理は全体性を要求するということに他ならない。 同様の認識は科学者においてもしばしば見られるものであり、物理学者や数学者の中で、哲学や さらには宗教にも関心を持つ人は、思いの外いように思われる。(12)さらに、これらに加えて、 現代の科学技術文明がもたらした諸問題(環境、生命、情報など)が科学と宗教との双方の議論 や視点を総合的に捉えることを要求している。環境や生命についての倫理的諸問題をめぐって科 学者と宗教家とが協力することを望む声は、具体的に様々な場面において繰り返し表明されてお り、これがキリスト教思想において科学論が最近一つのテーマとして注目されるようになった背 景に存在しているものなのである。

こうした状況にもかかわらず、現在の宗教と科学との関係に関して、寛容で十分である、つまり、科学者と宗教家との個別的状況に応じた協力はあり得るとしても、科学と神学との再結合などあり得ないという議論は、いまだキリスト教思想の主流を占めているのではないだろうか。これはブルトマン自身の立場でもあり、この立場からは、キリスト教思想において宇宙論の意味を再考するなど、古いメンタリティーへの逆戻り、アナクロニズム以外の何者でもないであろう。また、これとは対照的に19世紀の対立図式こそがキリスト教と自然科学の間にある現実の姿であり、未来においてもキリスト教思想は聖書に書かれた科学的真理を擁護し、世俗の神無き科学を論駁しなければならないという見解を頑強に保持し続けている人々も存在する。したがって、

神話や科学との関係を視野に入れてキリスト教思想の未来を展望するにも、対立、寛容、再結合 (協力)の三つのスタンスがあり得るのである。

しかし、キリスト教思想における宇宙論の積極的な再評価という点から判断すれば、注目すべきは当然再統合あるいは協力の類型に属する神学的試みと言うことになるであろう。この再統合にもいくつかの立場が区別され、決してその内容を単純にまとめることなど不可能であるが、ここでは、パネンベルクとプロセス神学について若干の検討を加えることにしよう。

まず、パネンベルクから。パネンベルク神学における宇宙論の問題はそれだけでもかなり本格的な議論を要するテーマであるが、ここでは最近邦訳された論文集『自然と神 自然の神学に向けて』(教文館 1999年)を中心にして彼の基本構想をまとめてみたい。(13)

6 0 年代から活躍し始めた同世代の神学者と同様に、パネンベルクも彼に先行する世代の神学者たちへの強烈な批判よりその神学的思索を開始している。パネンベルクが批判するのは、世界観や宇宙論との関連づけを喪失し諸科学諸学問との対話を放棄した神学、つまりその意味で主観主義に陥ったキリスト教神学の在り方であり、その中にはバルトやブルトマンの神学が含まれる。

「もし聖書の神が宇宙の創造者であるならば、神に言及することなしに自然のプロセスを十分に、また適切に理解することはできない。逆にもし聖書の神への言及なしに自然が適切に理解できるとするならば、その時はその神は宇宙の創造者ではあり得ず、そしてその結果そのような神は真に神ではあり得ないし、モラルの起源として信頼することもできない」(Pannenberg[1993], p.16)

ブルトマンらが一端切り離した聖書の神への信仰と自然科学による自然探求(宇宙論、世界観)とを再度本格的に関係づけること、しかも神学自体の存立に関わる問いとして再提起することがパネンベルクの意図なのである。もし、この自然探求との関わり合いを放棄するならば、神学はその学問性を保持することはできず - 神の学としての神学の科学性は神学がその主張を検証可能な仮説として提出する点に求められる(ポパーの科学論) - 、キリスト教信仰は単なる主観主義に陥ることになる。この主張は次の二つの根拠より述べられる。

まず、第一に聖書の神、つまりキリスト教信仰の神は、自然・宇宙の創造者であり、自然の秩序(コスモスとしての自然)の源泉として叙述され、信じられてきたのであるから、それはいかに非神話論化しようとも宇宙論(人間経験の全体性)との結びつきを放棄することはできない。キリスト教信仰とその神学は、現代科学の解明する宇宙像と古典的なキリスト教神学における創造論(創造と保持、神の支配など)との双方を視野に入れ、両者を媒介する「自然の神学」を必然的に要求する。

他方、人間がこの宇宙、世界の中で行う経験は、それが有意味なものである限り、それは暗黙の内にであったとしても経験の全体性を先取りせざるを得ない。そしてキリスト教とギリシャ思想に規定された思想的伝統においては、この経験の全体性の問いは常に「神の問い」との関係で展開されてきたのである(ハイデッガーの Onto-Theo-logie)。個々の経験の有意味性はそれを含

む諸々の諸経験とそこにおいて出会われる諸存在者や諸事象に関して、それらの全体的秩序や統一性の根拠の問いを必然的に要求する。経験の可能な全体性という理念は経験が成立する条件に属している、理性は神の思想へ上昇する必然性を有している、これがパネンベルクがカント以降のドイツ古典哲学と共有し、自らの神学体系の基礎に据えている思想なのである。以上より、聖書の神信仰と人間の宇宙における経験とは、したがって神学と自然科学とは、再度結びつけられねばならないのである。

この「自然の神学」がどのような内容を持つかをここで詳しく論じる余裕はないが、ポイント は自然の歴史性という点にある。ここでパネンベルクの念頭にあるのは、ヴァイツゼカーの言う 「自然の歴史」(Der Geschichte der Natur)である。(14)この宇宙は定常宇宙論が主張するように、 永遠の過去から永遠の未来に向かってその大局的構造や法則性において変化することなく存在し てきたのではなく、その大局的時空構造や物質の存在形態、そして物理法則に関しても、生成と 発展のプロセスの中に存在してきたのである。その意味で自然はその歴史性において存在してい ると言わねばならない。パネンベルクが解するところによれば、宇宙自体が歴史的であるという ことはその歴史プロセスの全体が偶然性(例えば、初期条件)によって規定されていることを意 味する。この宇宙とその法則性を規定する偶然性とは、キリスト教信仰において世界(天地)が 神の創造行為に完全に依存しているとされることに合致している。もちろん、これは聖書の創造 論が科学理論であるとか、自然科学によって探求された科学的事実がキリスト教神学によって根 拠づけられ証明されるということではない。問題は、神についての信仰と現代の自然認識とが一 致あるいは相関しないことは神学的にも、また科学的にも不適当な事態であるということなので ある。自然の歴史性や偶然性と共に、パネンベルクが注目するのは、場の概念である。パネンベ ルクは物理学における場の概念と三位一体内部における聖霊(霊)の働きとの類似性を指摘する。 子は父より出て、父と子は愛によって相互に結ばれていると主張される場合に、この父と子との 結合を担う聖霊の働きはまさに動的な力の場として理解されるにふさわしい。

以上のような「自然の神学」の構想は、キリスト教思想における宇宙論の再評価の具体例であり、同様の議論はバルト神学の立場からも例えばイギリスのトランスによって展開されている。 (15)しかし、パネンベルクの言うような「自然の神学」の構想が神話論によって表現された聖書のメッセージの真意を実際にどれだけ具体的かつ十全に表現するものであるかは別にしても、それを試みる際に参照可能なもう一つの自然の神学としてホワイトヘッドのプロセス哲学に基づくキリスト教神学、つまりプロセス神学を挙げることができるであろう。パネンベルクは哲学研究の分野ではドイツ観念論(とくにヘーゲル)研究によって知られているが、彼がドイツ観念論の哲学と共に、繰り返し言及するのがホワイトヘッドなのである。

ホワイトヘッドのキリスト教思想へのインパクトについては様々な観点から - 例えばエコロジー神学との関わりなど - 論じることが可能であるが、ハーツホーンによって展開された、神の両極性(daipole) - 神は他の一切から独立しすべての実在に対する普遍的原因であるという抽象的で必然的側面と、すべての諸実在を包括しそれらの結果の総体であるという具体的で偶然的

な側面との両面性を有する - や、万有在神論の議論が示しているように、古典的キリスト教思想を規定していたギリシャ的形而上学からキリスト教神学を脱却させるという論点にとくに注目する必要があるであろう。こうした神理解は、神と宇宙と人間とを包括的に論じることを可能にするホワイトヘッドの形而上学的あるいは自然哲学的思惟の注目すべき展開例である。これは、近代科学と対立するような古典的神論(世界の諸事物にまったく依存しない第一原因としての神)とは別の神論を具体化する可能性を示すと同時に、神や神学にまったくその場を与えないような機械論的自然哲学とは別の自然哲学(有機体の哲学、あるいは唯心論的存在論)を可能にするものであり - ホワイトヘッドはアクチュアル・エンティティ自体に精神的極を認めており、それは機械論哲学の論じる「精神をもたない物質世界」とは別の自然哲学である - 、キリスト教思想と現代の科学的宇宙論との関わりを積極的な仕方で再検討しようとする際に、有力な方向付けとなるであろう。

4. 結び - 新しい展望 -

これまでの議論によって、20世紀の主としてプロテスタントのキリスト教思想において宇宙論がどのような仕方で問題とされ、現在どのような議論が行われつつあるかについて、大ざっぱな仕方であるが、一応の概観がなされた。簡潔にまとめれば、ティリッヒの言う、対立から寛容を経て、どこに向かうのかが、今日キリスト教思想においては問われており、その争点が宇宙論にあるということである。可能性としては、対立へと逆行するか、寛容にとどまるか、あるいは再統合・協力へと踏み出すか、という三つの方向性が取り得る道として開かれており、実際にこれらのすべての道が、それぞれを取るべき道と確信する人々によって選択されつつある。この結びにおいては、この取るべき方向性に関して、ニュートン研究との関連から若干の指摘を行うことにしたい。(16)

キリスト教思想において宇宙論 - 人間の日常性(意味ある生)を可能にしている秩序ある世界(コスモス)についての具体的で包括的なイメージ - を再度位置づけ直し、神学と自然科学の協力を模索するには、まず自然哲学の問題のレベルから議論を構築する必要がある。例えば、ニュートンは自然科学から錬金術や神学までの諸学をそれらいずれについても徹底的かつ体系的に研究した知的巨人であり、彼の弟子、あるいは後継者には、一方には、自然科学者たちがおり、他方には無神論を論駁し自然神学(神の存在論証)を展開した神学者が存在している。こうした事態はいかにして可能になったのかというと、おそらくそれについてはニュートンの神概念と自然哲学の意義を指摘しなければならないであろう。ニュートンが自然科学と錬金術と神学(歴史神学と聖書解釈)という現代ならばまったく異質と思われる諸領域に積極的に関わることができたのは、森羅万象の背後に神の支配があるとの確信に基づいている。ニュートンの自然科学においては、その粒子的物体的領域に関しては機械論的見方がなされ、また有機体の領域(物質と生命)には錬金術的な能動性が認められる。さらにニュートンは人類の歴史が聖書の預言書の示す

神の意図にしたがって進展すると考えた。これら三つの領域、つまり機械論的原子(粒子)と生 命と歴史はいずれも神の支配が現実化する場であり、それぞれの領域における学問的探求はその 領域の特性に応じた方法論において独立して行われる。しかし、これら全体としては神の支配の もとに統合されるのでなければならない。したがって、ニュートンは自然科学の議論を行いつつ も、それは単に自然を自然として解明するにとどまらず、同時に無神論を論駁することが意図さ れていたのであり、ニュートンにとって自然科学は神の創造の業を賛美するという宗教的意義を 有していたのである(ケプラーやガリレオと同様に)。この場合、無神論の論駁という自然神学 的意図と自然科学的探求とを具体的に媒介していたのが、ニュートンの自然哲学に他ならない。 ニュートンが首尾一貫した体系的な自然哲学を構築し得たかは別にして、彼の自然哲学が機械論 哲学をいわば錬金術的な生命論的自然哲学によって補完することによって、自然科学と自然神学 (あるいは神学)とを関連づける位置を占めていたことは明らかである。現代においても、いき なり神学と科学とを結合することは困難(あるいは不可能)であり、まず問われるべきは、神学 と科学との双方に共通の議論の場を与えうるような自然哲学を構築することであろう。ここに、 ホワイトヘッドのプロセス哲学の神学的意義が存在していることは先に論じたとおりである。そ して、こうした高度に抽象的かつ思弁的な理論構築が、環境や生命をめぐる実践的倫理的な諸問 題との関わりをも視野に入れつつ行われるならば、キリスト教思想における宇宙論の再評価はき わめて生産的な仕方で遂行されることになるであろう。

注

以下の(1)から(9)のブルトマンに関する注では、それぞれの対応箇所の本文における議論についてその典拠となるブルトマンの代表的テキストが原文で示される。引用は、Glauben und Verstehen I, II, III, IV に所収の文献より行われ(GV1 などと略記する)、引用テキストは、まずタイトル(下線)を示し、引用末尾に論文集中の頁を示した。なお、本稿ではブルトマンの術語である Entmythologisierung は、定訳とも言える「非神話化」ではなく、「非神話論化」と訳されている。これは、ブルトマンの議論に即して判断しても、神話と神話論とは区別するのが正当であるとの分析に基づいている。これについては別の機会に議論を行うことにしたい。

(1) Jesus Christus und die Mythologie 1964(1958), in: GV4

Der Lauf der Geschichte hat die Mythologie widerlegt. Diese Vorstellung von der Gottesherrschaft ist nämlich mythologisch, wie auch die Vorstellung des Enddramas mythologisch ist.

Das ganze Weltverständnis, das in der Predigt Jesu wie allgemein im Neuen Testament vorausgesetzt wird, ist mythologisch; das heißt: die Vorstellung einer Welt, die in drei Stockwerke Himmel, Erde und Hölle eingeteilt ist, (143)

Wir müssen fragen, ob die eschatologische Predigt und die mythologischen Aussagen als Ganzes noch tiefere

Bedeutung enthalten, die unter der Decke der Mythologie verborgen ist. Wenn dem so ist, wollen wir die mythologischen Vorstellungen weglassen, gerade weil wir ihre tiefere Bedeutung beibehalten wollen. Diese Methode der Auslegung des Neuen Testaments, die versucht, die tiefere Bedeutung hinter den mythologischen Vorstellungen wieder aufzudecken, nenne ich "Entmythologisierung" --- ein sicherlich unbefriedigendes Wort! Ziel ist nicht das Entfernen mythologischer Aussagen, sondern ihre Auslegung. (145f.)

In eigener Sache 1957, in:GV.3

das Motiv, das meiner Forderung der Entmythologisierung zugrunde liegt: einerseits die Unvereinbarkeit des mythischen Weltbildes mit dem wissenschaftlichen, das das Denken des modernen Menschen bestimmt; andererseits die hermeneutische Absicht, das Kerygma des NT dem modernen Menschen verständlich zu machen durch existentiale Interpretation. (179f.)

(2) Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung 1954, in: GV.3

Tatsächlich ist die Entmythologisierung der urchristlichen Mythologie durchaus nicht etwas in jeder Hinsicht Neues. In gewisser Weise ist das mythologische Hoffnungsbild schon sehr früh durch die *Sakramentalisierung* entmythologisiert worden, d.h. durch die Vorstellung, daß die Kräfte des künftigen jenseitigen Lebens schon jetzt wirksam sind in den Sakramenten, die die Kirche spendet, und in den kirchlichen Institutionen, die die rechte Sprendung der Sakramente garantieren. (85)

In ganz anderer Weise sind das jüdische Hoffnungsbild und die mit ihm zusammenhängende Geschichtsauffassung in dem Sinne entmythologisiert worden,..... Das Bild von der geschichtlichen Entwicklung und von ihrem Ziel bei *Hegel* wie bei *Marx* ist entmythologisierte, säkularisierte urchristliche Eschatologie, wie z. B. *Karl Löwith* mehrfach gezeigt hat. (85f.)

In ihm ist die nie erreichte Zukunft doch faktisch jeweils Gegenwart geworden. Hier ist das alte mythologische Hoffnungsbild nicht säkularisiert, sondern spiritualisiert worden. (86f.

Als eine gewisse Weise der Spiritualisierung könnte man wohl die Ästhetisierung des alten Hoffnungsbildes durch die Kunst bezeichnen, zumal durch die Mysik der Requiem-Kompositionen. (87)

Das aber wird deutlich, wenn endlich eine Weise der Entmythologisierung ins Auge gefaßt wird, die im Neuen Testament selbst ihren Anfang genommen hat.

Zum Problem der Entmythologisierung 1963, in: GV.4

Das mythologische Denken objektiviert jedoch in naiver Weise das Jenseits zum Diesseits,

.... Die Entmythologisierung will demgegenüber die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen, nämelich die Intention, von der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen zu reden. (134)

(3) Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? 1925, in: GV.1

jedes "Reden über" setzt einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber geredet wird, voraus. Einen Standpunkt außerhalb Gottes aber kann es nicht geben, und von Gott läßt sich deshalb auch nicht in allgemeinen Sätzen, allgemeinen Wahrheiten reden, die wahr sind ohne Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden.

(26)

近代科学の成立と自然神学との関連をめぐって

Von Gott reden als aus Gott reden kann offenbar nur von Gott selbst gegeben werden.

Es zeigt sich also: will man von Gott reden, so muß man offenbar von sich selbst reden. (28)

Wollen wir also von Gott reden, so können wir es offenbar auch nicht so anfangen, daß wir von unsern Erlebnissen und unserm inneren Leben reden, das, sowie wir es objektivieren, seinen existentiellen Charakter verloren hat.

Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, 1931, in: GV.1

Was Gottes Wort in Menschenrede ist, kann überhaupt nicht von außen her konstatierend wahrgenommen werden. Denn *Gottes Wort ist immer Anrede* und wird als solches nur verstanden, wenn die Anrede verstanden, im eigentlichen Sinne *gehört* wird.

sich die Predigt an das Gewissen der Hörer wendet. (282)

Echte Anrede ist nur ein Wort, das dem Menschen ihn selbst zeigt, ihn sich selbst verstehen lehrt, und zwar nicht als theoretische Belehrung über ihn, sondern so, daß das Ereignis der Anrede ihm eine Situation des existentiellen Sich-Verstehens eröffnet, ihm eine Möglichkeit des Sich-Verstehens eröffnen, die in der Tat ergriffen werden muß. Anrede stellt nicht dies oder das für mich zur beliebigen Wahl, sondern sie stellt in die Entscheidung, sie stellt gleichsam mir mich selbst zur Wahl, als ein welcher ich durch die Anrede und meine Antwort auf sie sein will.

im Augenblick der Verkündigung und des Hörens, die Predigt den Glauben fordert (283)

(4) Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: GV.1

Die Wirklichkeit, von der wir gewöhnlich redet, ist das Weltbild, das seit Renaissance und Aufklärung unter Nachwirkung des Weltbildes der griechischen Wissenschaft unser Denken beherrscht. Wir sehen etwas als wirklich an, wenn wir es in dem einheitlichen Zusammenhang dieser Welt verstehen können,.... Denn dies Weltbild ist entworfen unter Absehung von unserer eigenen Existenz; wir selbst werden dabei vielmehr als ein Objekt unter andern Objekten betrachtet und in den Zusammenhang dieses Weltbildes, das abgesehen von der Frage nach unserer eigentlichen Existenz gewonnen ist, eingestellt. Man pflegt die Vollendung eines solchen Weltbildes durch die Einfügung des Menschen als eine Weltanschauung zu bezeichnen,

Wissenschaft und Existenz 1955, in: GV.3

Als Wissenschaft bezeichnen wir die methodische Erforschung der Phänomene der uns umgebenden und begegnenden Welt, der Natur, der Geschichte, des Menschen und des menschlichen Geistes, mit dem Zweck, auf diesen Gebieten Erkenntnis zu gewinnen, "Wahrheit" zu erkennen, ...

Als *Existenz* bezeichnen wir nicht etwa das bloße Vorhandensein,..... sondern die spezifisch menschliche Weise zu sein; das Sein des Menschen,

Indem Wissenschaft die Phänomene erkennen will, macht sie sie zu Gegenständen des Denkens, sie "objektiviert" sie. (107)

In der Wissenschaft ist das objektivierende Denken konsequent und methodisch ausgebildet. (108) sich dieses (personales Sein) nicht dem objektivierenden Sehen, sondern nur der existentiellen Begegnung erschließt.

(5) Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben (Unveröffentlich), in: GV.1

Als charakteristischer Gedanke des Neuen Testaments gegenüber dem Alten ist doch jedenfalls der zu bezeichnen, daß das Gottesverhältnis des Menschen an die Person Jesu gebunden ist. Ist dieser Gedanke Mythologie? Gewiß mögen Vorstellungen von der Gottessohnschaft im metaphysischen Sinne und von der Jungfrauengeburt, von der Präexistenz und der Wiederkunft auf den Wolken des Himmels beim Schall der letzten Posaune Mythologie sein. Aber darf auch der Gedanke, daß Gott durch das Kreuz Christi der Welt Vergebung gewirkt hat, als Mythologie eliminiert werden? Wie weit ist das zu eliminierende Mythologie? Wieweit ist es wesentlich für den christlichen Glauben?

(6) Jesus Christus und die Mythologie, in: GV.4

Wenn nun jemand darauf beharrt, daß in diesem Sinn von Gott als dem "Handelnden "mythologisch sprechen heißt, dann habe ich nichts einzuwenden, da in diesem Fall Mythos etwas ganz anderes ist als das, wovon die Entmythologisierung handelt. Wenn wir von dem handelnden Gott sprechen, sprechen wir nicht mythologisch im objektivierenden Sinn. (173)

Denn falls wir auf solche Weise vom handelnden Gott sprechen, erfassen wir Gottes Handeln als eine Entsprechung zu den Handelungen zwischen Menschen.

Besonders in der Vorstellung Gottes als Vater verschwand der mythologische Sinn schon lange. Wir können die Bedeutung des Wortes "Vater" als von Gott gebraucht verstehen, wenn wir daran denken, was es heißt, von unserem Vater zu sprechen oder wenn unsere Kinder zu uns als ihrem Vater sprechen. Auf Gott angewandt, ist die leibliche Bedeutung des Wortes Vater vollständig verschwunden; nur eine rein persönliche Verbundenheit wird ausgedrückt. Es geschieht in diesem analogen Sinn, wenn wir von Gott als dem Vater sprechen. (178)

(7) Die Christologie des Neuen Testaments (Unveröffentlich), in: GV.1

Und wie verhalten sich dazu jene *mythologischen Vorstellungen*, die die Forschung bei Paulus festgestellt hat?

Jede theologische Explikation des Heilsereignisses und der christlichen Existenz vollzieht sich in der Begrifflichkeit der betreffenden Zeit. Da sie immer auch Rede über den Menschen und seine Welt ist, bewegt sie sich in traditionellen anthropologischen und kosmologischen Begriffen.

(262)

Zum Problem der Entmythologisierung, in: GV.4

Das Entscheidende ist jedoch, daß das solche Bilder und Symbole wirklich einen Sinngehalt bergen, und die philosophische und theologische Reflexion hat doch die Aufgabe, diesen Sinngehalt deutlich zu machen. Dieser kann dann aber doch nicht wiederum in mythologischer Sprache ausgedrückt werden; denn sonst müßte ja deren Sinn wiederum gedeutet werden --- und so in infinitum. (134f.)

Da Gott kein objektiv feststellbares Weltphänomen ist, läßt sich von seinem Handeln nur so reden, daß zugleich von unserer Existenz geredet wird, die durch Gottes Handeln betroffen ist. Man mag solche Redeweise vom Handeln Gottes "analogisch" nennen. (135)

Jesus Christus und die Mythologie, in: GV.4

Freilich, wenn wir über Gott nicht mit allgemeinen Worten reden, sondern über sein Handeln hier und jetzt an uns,

近代科学の成立と自然神学との関連をめぐって

müssen wir in Ausdrücken allgemeiner Vorstellungen sprechen, denn unsere Sprache verwendet stets Vorstellungen; daraus folgt aber nicht, daß solche Aussagen den Charakter allgemeiner Sätze haben. (176)

(8) Zum Problem der Entmythologisierung, in: GV.4

Es ist also vollends klar, daß die existentiale Interpretation der Geschichte der objektivierenden Betrachtung der historischen Vergangenheit bedarf. So wenig diese den geschichtlichen Sinn einer Tat, eines Ereignisses erfassen kann, so wenig kann jene eine (möglichst zuverlässige) Feststellung von Tatsachen entbehren. (132)

Die Geschichtswissenschaft entmythologisiert als solche, insofern oder insoweit sie im objektivierende Sehen den historischen Prozeß als einen geschlossenen Wirkungszusammenhang versteht. (132f.)

(9) Das Verstädnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum 1940, in: GV.2

der Glaube ist keine Weltanschuung. (69)

Es besteht keine Einheit mehr von Theologie und Physik, wie denn auch diese Ordnungen durch keine Gestaltung der Kunst verherrlicht werden. Sie sind nur der Rahmen, in dem sich das für den Menschen wesentliche Geschehen abspielt.

(72)

Und das Erregende dieses Problems, die Unmöglichkeit einer Synthese, einer Verhältnisordnung, ist gerade das Zeichen dafür, daß die christliche Existenz eschatologische Existenz ist. (77)

- (10) J.Mark Thomas (ed.), *The Spiritual Situation in Our Technical Society. Paul Tillich*, Mecer University Press 1988, pp.159-172
- (11) Langdon Gilkey, Nature, Reality, and the Sacred. The Nexus of Science and Religion, Fortress Press 1993
- (12)ヴァイツゼカー、ピーコック、ポーキングホーン、デイヴィスなど多くの思想家を挙げることができる。

Carl Friedrich von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen, Carl Hanser Verlag 1977

, Zeit und Wissen, Carl Hanser Verlag 1992

Arthur Peacocke, Theology for a Scientific Age. Being and Becoming- Natural, Divine, and Human, Fortress Press
1993

John Polkinghorne, *The Faith of a Physicist. Reflections of a Bottom-Up Thinker* (The Gifford Lectures for 1993-4),

Princeton University Press 1994

Paul Davies, God and the New Physics, J.M. Dent & Sons, 1983

(13) Wolfhart Pannenberg, Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith (Ed. by Ted Peters),

Westminster / John Knox Press 1993

- (14)ヴァイツゼカー自身の自然哲学については、注 12 の文献を参照。
- (15) Thomas Forsyth Torrance, The Ground and Grammer of Theology, University Press of Virginia 1980 パネンベルクの「自然の神学」とトランスの「自然神学の変革」とは、神の創造行為と偶然性との関係、三位一体と場の概念との関係など、類似した問題意識を含んでおり、その点において比較可能である。
- (16)ニュートンの自然神学については次の拙論を参照。

芦名定道 「キリスト教と近代自然科学 - ニュートンとニュートン主義を中心に - 」(『京都大学部研究紀要』 第 38 号 1999 年) 147-244 頁