

**<オリエンテーション>****A. テーマ：キリスト教思想の基本文献を読む**

本講読は、キリスト教思想における基礎文献をじっくり読むことを通して、キリスト教思想研究とその方法について学ぶことを目的としている。前期は、キリスト教思想の古典というべきテキストを日本語訳で講読するが、その際に、まとまった分量のテキストから問題（テーマ）を取り出し、必要な調査（文献レベルでの）と分析が行われる。

また、この講読は、キリスト教教学専修に所属の学部生の卒論演習を兼ねており、研究発表の機会を設けることが予定されている。

今年度は、ティリッヒの『キリスト教と諸世界宗教との出会い』を取り上げる。

- ・キリスト教思想をその古典から学ぶことによって、今後キリスト教思想のさまざまな研究テーマに取り組むための基礎力をつけることができる。
- ・まとまった分量のテキストから自分で問題を見つけ出し、さらにそれに取り組むための方法論を身につけることができる。

**B. テキスト**

ティリッヒ『キリスト教と諸世界宗教との出会い』

『ティリッヒ著作集 第四巻』白水社、所収。

**C. 成績などについて**

- ・平常点による。（受講者には、数回の発表担当を課するが、その発表内容と、毎回の演習への参加度とから総合的に判断する。）
- ・使用するテキストについては、コピーを配布する。
- ・参考文献：授業中に紹介する。
- ・受講生には、キリスト教思想に対する関心と積極的な授業参加（参考文献による復習を含め）を期待したい。質問は、オフィスアワー（火3・水5）を利用するか、メール（アドレスは、Kulasisにて確認）で行うことができる。

**D. 授業（予習＋出席・発表＋復習）の進め方****1. 演習参加者の役割**

- (1) 授業前：読み・訳す・分析する → 問題点・補足事項。
- (2) 授業での発表：順番に読み・訳す。質疑。討論。
- (3) 授業後：残った問題を検討する。

受講者は、それぞれの担当箇所について、テキストを精読し、その要点・概要をまとめ、関連事項について調査、討論すべき問題点の明確化を行った上で（これらを記載したレジメを作成すること）、演習に出席することが望まれる。また、自分の担当箇所以外についても予習を十分に行い、討論に積極的に参加することが必要である。

二回目以降は、ティリッヒ『生きる勇気』の内、第一章「存在と勇気」から、担当者の解説を通して、順番に精読してゆく。

## <導入講義 1>

### 弁証法神学の意義——現代神学1（一九二〇年代～一九六〇年代）

『福音と世界』2016.11、新教出版社。草稿原稿）

「現在の宗教的状況について語ろうとする」とき、「現在について語ることはいかにして可能になるのか」が問われねばならない。この問いに対しては、「現在は過去である、現在は未来であり、そして現在は永遠である」という視点から、「現在において過去の実現から未来の実現へと突き進む永遠を問うこと」と答えられる。

これは、ティリッヒが『現在の宗教的状況』（一九二六年）の冒頭で行った議論の要点である。本連載では、現代神学という問題に対して、まずその歴史的文脈の確認からアプローチするわけであるが、「現代」を論じるために、なぜ、歴史なのか、との疑問に対する答えの一端を、このティリッヒの議論に見出すことができる。

では、「現代」の歴史的文脈の確認はどのように行うべきだろうか。本連載では一九二〇年代から現在までの百年ほどを「現代」と解釈し、それを一九六〇年までの前半とそれ以降の後半に区分したい。これは、弁証法神学が、神学における近代と現代の関係において決定的位置を占めており、現代後半は、弁証法神学以降の状況と特徴づけることができるからである。したがって、今回のテーマは、まず近代、次に近代とキリスト教思想との関係、最後に弁証法神学の特徴となる。

ここで精密な近代論を示すことはできないが、キリスト教神学の関連を論じるために必要な範囲で、近代についてのイメージを描いておきたい。近代とは、一八世紀の啓蒙思想前後に明確な形態を獲得し、一九世紀を通じて西欧社会に確固たる地位を確立した後に、世界的に広がった社会システム（科学技術、民主主義、資本主義などのサブシステムを包括する）によって規定された時代区分である——トレルチの新プロテスタンティズムに対応する——。しかし、一九世紀後半には、すでに変容が徐々に始まり、弁証法神学が登場した一九二〇年代には、その変容ははっきり顕在化することになる。近代は、近代的な国民国家群（ウェストファーレン体制）とその植民地から構成された世界システムとその変容過程を含んでいる（近代＝近代化プロセス）。近代化プロセスは、近代合理主義、民族主義、階級対立などの特徴を有し、西欧社会に世俗化と文化変容をもたらしたが、キリスト教にとって、この近代的な状況にいかに対処するかが現代にいたる最大の課題となった。この対処の仕方には、近代への積極的適合から反近代的抵抗までの幅が存在しているが、弁証法神学との関係で問題となるのは、キリスト教が近代に適応するための学問的基礎としての近代神学であり、特に批判されたのは、シュライアマハー、リッチェルからトレルチにいたる自由主義神学と呼ばれる神学動向であった。

ここでは、自由主義神学の細部に立ち入るのではなく、自由主義神学に代表される近代神学の基本性格を確認しておきたい。ティリッヒは冒頭で引用の文献において、近代的世俗性（有限性に安住する精神）に規定された近代社会を、「数学的自然科学、技術、経済」の三つ組みによって捉えている。この精神的状況が神学にどのように作用しているかについては、アンソニー・ギデンズが近代を制度的再帰性として論じたことが参考になる。再帰性自体は人間存在のいわば基本構造というべきものであり、それは反省、自己参照性などとして問題とされてきた。人間は他人の目を気にするだけでなく、自分自身をいわば外から観察しつつ生きている（自己モニターリング）。これが再帰性であり、近代の特徴は

この自己再帰性を制度化する点にある。詳細は省略せざるを得ないが、近代（科学、技術、経済）を特徴づける知の典型は、啓蒙主義的な実証主義的科学（ニュートン力学のような近代自然科学）であり、デカルト的な懐疑と基礎づけ主義を原理としている。この近代的知とキリスト教との密接な関わりは、近代聖書学の方法論（歴史学と文献学）から明瞭に読み取ることができる。また、神学体系（組織神学）に対しても、確実な知の根拠（＝原理）から論理的推論による知の体系構築という近代的な体系理解が影響している。

このことを、知の制度という観点から説明すれば次のようになるだろう。近代以降の神学は、近代的学問であるかぎり、ほかの諸学と同様の制度を共有することが求められる。それは、総合大学における神学部の存在とそこで教育研究を行う神学者を実例に考えれば明らかであり、大学・学会・出版から構成される知の制度とまとめられるだろう。大学は学問の担い手が研究と教育という活動を行う場であるが、研究者は、通常その研究の学問的水準の評価基準を提供し研究者相互の交流を可能にする学会に所属する。そして、こうした活動を通して生み出された研究成果を社会に発信するために、主として出版というメディアが活躍する。このような知の制度は、近代的学問としての神学にも共有されており、それに対して啓蒙主義以前のキリスト教的知にとって中心的であった教会や教派は周辺化されることになる。

では、弁証法神学とは何だったのか。この問題については、これまで少なからぬ議論が積み重ねられてきた（ツァールント『20世紀のプロテスタント神学（上）（下）』新教出版社、は古典的）。ここでは、現代神学の起点としての弁証法神学を、同時代のドイツの学問状況に位置づけることによって、若干の考察を行ってみたい。西欧近代の危機は、一九世紀末頃には学的世界全体に広がっていたが、第一次世界大戦と革命は、シュペングラー（『西欧の没落』）やA・シュヴァイツァー（『文化の頹廃と再建』）などの文明論を生み出し、新しい知的状況の到来を示す相対性理論と量子力学の登場は、自然科学を越えて人文学にも衝撃を与えた。こうした時代状況において、一九二〇年代のドイツでは、近代的学問への広範な問い直しが起こった。これは、方法論的客観性を理想とする一九世紀的な近代的学問への批判、非合理的な生の現実（全体性）に適応し得る学問の探究となって、顕在化した。たとえば、初期ハイデガーの哲学構想は生と学の相互連関を問い直すものであり、南原繁が『国家と宗教』（一九四二年）において新しいプラトン解釈の動向として取り上げるゲオルグ学派は、生と学をめぐる学問論争の主役にほかならない（小柳敦史『トレルチにおける歴史と共同体』知泉書館、など参照）。自由主義神学を中心とする近代神学に対する弁証法神学の痛烈な批判は、こうした同時代の思想状況の文脈に位置しているのである。

次に、与えられた紙幅に可能な範囲で、現代神学の出発点としての弁証法神学をその内容に立ち入って考察してみよう。まず強調すべきは、近代的学問が認識主観による知識の構成を基盤にしていた（カント主義から構成主義まで）のとは対照的に、弁証法神学運動では、認識主観（人間）に対する神学的知の対象の優位が主張されたことである。それは、神学の対象としての神の言葉、あるいは啓示にふさわしい認識方法の探求である——人間に啓示が合わせるのではなく、人間が啓示に合わせる——。ここでは、弁証法神学の中心的思想家であるカール・バルトによって、しかも、トーマス・F・トランスのバルト解釈（『科学としての神学の基礎』教文館）に従って説明を行いたい。

トランスによれば、バルトにおいて注目すべき論点は、神の言葉あるいは啓示に規定された神学的認識方法が主張された点に認められる。「対象の本質に強制されて認識論的構

造を入念に仕上げる自由を力説する場合に、バルトは厳密な科学と同じ基礎の上に堂々と立っている」。これは、バルトによる神学的知における神の主権の再発見であり、密かに人間学へ変質した近代神学を乗り越える試みにほかならない。アンセルムス研究における神学の方法論（知解を求める信仰）の確立、あるいはキリスト論的集中は、この同じ論点をめぐったものであり、これらは『教会教義学』に結実した。たとえば、それは、三位一体論と神学体系との関係に現れている。啓示の神が三位一体の神であるとするならば、その知解において成立する神学も三位一体に規定された形態、つまり三位一体的構造を持たねばならない。これが『教会教義学』の切り開く神学世界であり、対象にふさわしい認識方法（神学固有の知）の確立という点において、バルトはアインシュタインに匹敵する思想史的意義を有しているのである。なお、『教会教義学』は厳密には弁証法神学から区別されるべきである。しかし本連載では、やや曖昧な言い方になるが、弁証法神学運動が切り開いた地平を『教会教義学』も共有しており、現代神学前半を弁証法神学というキー・ワードでまとめるという立場をとりたい。

ここで、次の二点を補足しておきたい。まず、この神学固有の認識方法の確立という事態は、自然神学の否定という一般的なバルト解釈の意味で理解されるべきではない。トランスによれば、バルトが行ったのは、自然神学の単純な否定ではなく、むしろ神学的に正当な仕方での自然神学の確立（＝自然神学の変革）であった。自然神学とは神の啓示から遊離した合理的神認識という抽象的な試みではなく、「自然神学は正しく理解された場合には啓示神学の『内に』含まれる、とバルトは主張する」。これがトランスのバルト解釈の核心点なのである。

次に確認したいのは、バルトを中心とした弁証法神学においても、神認識の体系構築が試みられるなど、近代神学の体系構想との連続性が見られるが、しかし弁証法神学の探求する体系は、同じ知識の体系であっても、近代的知の体系あるいは近代神学の体系とは異なる神学固有のものであった点である。これは、バルトの『教会教義学』とシュライアマーの『信仰論』との比較、特に三位一体論の位置づけの相違から確認することができる。バルトによって再考された三位一体論の意義は、続く世代の神学者、たとえば、モルトマンやパネンベルクにも受け継がれており、そこに一九世紀神学との決定的な差異が現れている。

このように、弁証法神学は、神学的知の根本理解を刷新することによって、現代神学の出発点となったが、知の制度との関連においては、神学的知にとっての教会の意義の再発見の意義が指摘されねばならない（『教会教義学』という書名自体）。ボンヘッファーを取り上げてみよう。ボンヘッファーについては、獄中書簡における思索が注目されることが多いが、初期の神学的思索を見ると、その中心テーマが教会論にあることがわかる。とりわけ、一九二〇年代から三〇年代初期にかけての『聖徒の交わり』や『行為と存在』において、社会的神学的範疇としての信仰共同体（＝教会）は神学構想の中心に位置している。『行為と存在』は一九世紀から一九二〇年代までの組織神学を、啓示に対する「超越論的アプローチ」（カントからバルト）と「存在論的アプローチ」（カトリック神学からハイデガー）という二つの流れに整理し、それを統一する視点として「教会」を位置づける試みを行った。教会が啓示に基づく神学的知の基盤であるとするならば、現代神学は、本来、それにふさわしい制度を構築するよう求められねばならないわけであり、ボンヘッファーの一九三〇年代の実践はその視点から解釈できる。神学的知にとっての教会の再発見は、大学・学会・出版から構成される近代的な知の制度に対してどのような変更を迫るも

のとなるだろうか。この問いは、今なお開かれたままである。

以上のように見るとき、弁証法神学はまさに現代神学の出発点にふさわしい内実を有していたことがわかる。しかし、問題は決して単純ではない。弁証法神学とそれが切り開いた知の地平においても、実は近代的知はなおも継続的に作用しつづけているからである。知識・認識における主観の位置は、歴史修正主義という問題も含め、現在も係争中であり、現代的知も体系志向を脱却したわけではない。そもそも、揺らぎつつあるとはいえ、近代的な知の制度はなおも神学的知の基盤であり続けている。

そこで、次に、弁証法神学において、なおも存続する近代神学の問題状況を確認してみよう。おそらく、もっともふさわしい例は、ブルトマンにおいて見出されるだろう。近代以来、繰り返し問われ続けてきた問題として、近代的科学的世界観と信仰の関係が挙げられる。進化論と創造論の関わりなどは、その典型例である。ブルトマンは、聖書解釈との関連において、非神話化（厳密には非神話論化と言うべきであろう）から実存論的解釈に至る議論を展開し、そこにおいて、世界観に対する信仰の固有性を強く主張した。非神話化は、ブルトマンの神学論集『信仰と理解』に収録の多くの論考で論じられ、それは晩年の論考を収めた『信仰と理解』第四巻においても変わりがない。つまり、非神話化・実存論的解釈は、ブルトマン神学の中心テーゼと解し得るものであって、そこに現代においてキリスト教信仰はいかなる仕方でもなおも有意味であり得るのかという神学者ブルトマンの問題意識を確認することができる。この問いに対するブルトマンの回答は、聖書の「より深い意味の再発見」のためには聖書の「神話論的諸表象は棄ててもよい」ということであつた（「イエス・キリストと神話論」一九五八年）。もちろん、世界観と信仰が区別されるだけでなく、分離可能であるとするブルトマンの見解に対しては、これまで多くの批判がなされてきた。たとえば、バルトはこのブルトマンの非神話化にはきわめて批判的である。しかし、弁証法神学がいまだ一九世紀の近代神学が直面した問題状況の中にあることは、両者を単純な断絶としてのみ捉えることができないことを意味している。すでに論じたように、現代神学はもちろん、現代世界も、近代化のプロセスの中にあるという点で、近代と連続性を有しているのである。

弁証法神学運動の当初（一九二〇年代）において、同じ問題意識を共有していた神学者たちは、その後しだいに独自の道を歩み始め、相互の食い違いがさまざまに顕在化することになる。今見た、バルトとブルトマンもその一例であり、バルトとブルナー（自然神学論争）やゴーガルテン（ナチズムとの関わり）との間にも深刻な対立が現れる。こうした中で、興味深い位置を占めるのが、次に論じるティリッヒである。

ティリッヒは、聖書の神話論的表象についてバルトとブルトマンの中間に（厳密にはブルトマン寄り）、また自由主義神学と弁証法神学とに関しても、その中間の道を目指している。その点で、ティリッヒは弁証法神学の周辺に位置づけることができる。

「ブルトマンが非神話化論について書いたとき、神学における分裂が口を明け、沈黙させられていた問題が神学界全体にわたって火を噴き出した。ブルトマンは、歴史学的な問題が神学から追放されるのを救った」（『ティリッヒ著作集 別巻三』白水社、三一九—三二〇頁）。

これは、一九六三年のシカゴ大学での講義（「一九世紀と二〇世紀のプロテスタント神学の展望」）におけるバルトに関する一節である。では、ティリッヒ自身は、弁証法神学

運動の真理性をどのようにして自由主義神学の遺産に接続しようとしたのであろうか。後期ティリッヒに即してこれに答えるとすれば、『組織神学』の「相関の方法」に注目すべきだろう。

相関の方法は、問い（状況に内在する）と答え（伝承されたメッセージが与える）を相関させることによって、時々の時代状況とキリスト教的伝統との呼応関係に基づいた神学体系の構築を目指すものであるが、そこには自由主義神学の要素と弁証法神学の要素が次のように結びつけられている。近代神学にとって、「状況」とは近代「世界」に内在するものであり、そこから「問い」を定式化する役割を担うのは近代的諸学における哲学的思惟（哲学的人間学を中心とする）にほかならない。ここに自由主義神学との連続性が確認できる。しかし、神学体系は、状況に相関するとしても、状況に還元されるものでも、状況に内容的に依存するものでもない。神学体系の内容は、聖書的規範と信仰共同体によるメッセージの伝承とに依拠しており、神学的には、啓示の出来事を源泉とする。これは弁証法神学に連なる要素である。これら二つの要素が解釈学的手続きによって（メッセージを問いに対する答えとして解釈する）相関づけられ、しかも体系性において神学の学的合理的性格を保持しようとしている点で、ティリッヒ神学は近代的であるが、これが自由主義神学と弁証法神学との双方を受け継いだ現代神学の問題状況なのである。

以上の考察より、弁証法神学運動を現代神学の出発点とする意味、さらには一九世紀の自由主義神学との関わりについて、本連載の意図はご理解いただけたものと思う。最後に、こうした弁証法神学運動が、現代神学前半を決定的に規定していた点について補足しておきたい。

まず、弁証法神学が一九二〇年代から六〇年代までの神学的状況にとっていかなる意義を有しているかについては、バルト、ブルンナー、ブルトマン、ティリッヒ、ゴーガルテン、ニーバー兄弟らの名前からだけでも容易に想像できるものと思われるが、たとえば、モルトマンはその自伝（『わが足を広きところに——モルトマン自伝』新教出版社）で、一九四八年から一九五二年にかけての神学生時代を振り返り、次のように述べている。

「私はゲッティンゲンで、・・・バルト崇拜を目の当たりにして考えました。バルト後にはいかなる神学もありえない、それは、バルトがすべてを語り、またそれを非常によく語り尽くしたからだ」と（七七頁）。しかし、ヴッパータール神学大学時代（一九五八—一九六四年）には変化が見られる。「私は、ボンヘッファーの『新しいこの世性』と共に、またブルームハルトの希望と共に、バルト的な『神学の中心』から新しい地平への途上にいました」（一一六頁）。

こうしたバルトをめぐるモルトマンの経験は、一九六〇年代までの神学的状況、つまりバルトら弁証法神学運動の担い手たちの絶大な影響とそれからの離脱の動きをよく示している。では、このような弁証法神学に規定された現代神学前半の状況はどのように解釈すべきだろうか。たとえば、パラダイム概念をここにおいて用いることは適当だろうか。ハンス・クンクは、バルトを神学の『『ポストモダンな』パラダイムの創始者』と評価しているが、バルトに限定せず、弁証法神学全体ということであれば、確かに弁証法神学は現代神学の開始を画するものだったのである（わたし自身はパラダイム概念の適用には懐疑的である。ジョルジョ・アガンベン『事物のしるし——方法について』（筑摩書房）などを参照）。