

キリスト教の真理とその現代的普遍妥当性の問題について

—E・ユンゲル研究における—

上原 潔

## 【凡例】

E・ユンゲルの以下の著作については、煩雑な註を避けるために略記号を用いて、(GGW: 頁数)と表記した。

E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt—Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, 2001(7.Aufl.).

また、ユンゲルの『神学論集 *Theologische Erörterungen*』については、註において引用箇所を指示する際に、以下のように略記した。

US: E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I*, Tübingen, 2000(3.Aufl.).

ES: E. Jüngel, *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen, 2002(3.Aufl.).

WW: E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit: Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Tübingen, 2003(2.Aufl.).

IG: E. Jüngel, *Indikative der Gnade—Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen, 2000.

GW: E. Jüngel, *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen, 2003.

基本的に、原文からの引用には「」を用いるが、長文になる場合は、前後に段落を設け、二文字下げを施す。中略箇所は「……」と表現し、原文がイタリックで強調されている際には、傍点を付す。訳出の際の補足は、[ ]の中に入れ、(括弧内は引用者)と明記する。

## 【目次】

### 序章

|                            |    |
|----------------------------|----|
| 1. 20世紀後半期のキリスト教神学の状況      | 1  |
| 2. エバハルト・ユンゲルの著作活動とその特徴    | 2  |
| 3. ユンゲル研究の諸問題              | 4  |
| 4. 「真理」とその「普遍性」——方法論上の中心概念 | 7  |
| 5. 本論文の構成                  | 10 |

### 第一章：1970年代の神認識とキリスト教的真理の妥当性を巡る問題について

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| 問題設定                                | 12 |
| 1. 世俗化した無神論の時代における神認識の問題とキリスト教的真理   | 12 |
| 1-1. 新約聖書学から組織神学への研究分野の移行と、その社会的背景  | 12 |
| 1-2. ヘルベルト・ブラウンの実存論的解釈学             | 15 |
| 1-3. 1960年代における世俗化論の位相——世俗化と無神論の自明性 | 20 |
| 2. 無神論と有神論の間の争い——無神論の真理契機について       | 22 |
| 2-1. 無神論に対するユンゲルの基本的立場              | 22 |
| 2-2. 無神論の来歴                         | 24 |
| a. 現代的無神論の特徴                        | 25 |
| b. 無神論の萌芽としての近代とデカルトにおける自己          | 25 |
| c. フィヒテ、フォイエエルバッハ、ニーチェにおける無神論の問題    | 28 |
| 2-3. 無神論における真理契機                    | 32 |
| 3. 必然性を超える神——ユンゲルの啓示神学構想について        | 37 |
| 3-1. 十字架の神学と神の本質                    | 37 |
| 3-2. 神の本質とその解釈学的問題                  | 38 |
| 3-3. 必然性を超える神                       | 40 |
| 3-4. 言葉の出来事としての啓示                   | 44 |
| 4. 結語                               | 49 |

## 第二章：1970年代におけるキリスト教的真理の普遍妥当性に関する問題について

|  |    |
|--|----|
| 問題設定                                     | 51 |
| 1. 自然神学の歴史と1970年代における自然神学の復興             | 51 |
| 2. 自然神学の真理とその問題                          | 56 |
| 2-1. 自然神学の真理——普遍妥当性を巡る問題設定               | 56 |
| 2-2. 自然神学の問題                             | 58 |
| a. 方法論上の首尾一貫性に関する批判                      | 59 |
| b. 自然神学の神学的内容に関する批判                      | 61 |
| 3. 啓示神学におけるキリスト教的真理の普遍妥当性と検証概念           | 67 |
| 4. ユンゲルにおける神学の学問性と合理性について——前節の補論的考察として   | 71 |
| 4-1. 現代神学の状況——思惟と信仰の対立、神学諸分野の分裂、神学と教会の乖離 | 71 |
| 4-2. 神学における思惟の位置——追思考としての神学的思惟           | 73 |
| 4-3. 神学の必然性——律法的役割としての批判的思惟              | 76 |
| 4-4. 神学の学問的統一——歴史的応答責任を介した神学諸分野の関係性      | 78 |
| 4-5. 史的批判的研究の必然性——義認論の純化としての批判能力         | 81 |
| 5. 結語                                    | 83 |

## 第三章：1980年代以降のユンゲル神学におけるキリスト教的真理の普遍妥当性の問題について

|  |     |
|--|-----|
| 問題設定                                   | 86  |
| 1. 1980年代の神学的コンテクスト——諸宗教の神学と宗教多元主義について | 86  |
| 2. 1980年代以降のユンゲル神学の特徴について              | 89  |
| 2-1. 1970年代の神学構想——普遍妥当性と排他性            | 90  |
| 2-2. 1990年代のユンゲル神学——宗教的多様性と他宗教への寛容を巡って | 92  |
| 2-3. 宗教多元主義とシュライアマハー                   | 94  |
| 2-4. 三位一体論と共同体                         | 96  |
| 3. ユンゲルの共同体論——国家と宗教の関係性を巡って            | 98  |
| 3-1. 政治的発言の文脈における真理概念                  | 99  |
| 3-2. 福音の真理——義認論的に展開された国家と教会の関係性        | 102 |
| a. 「行為と人格の区別」と「人間の尊厳」                  | 103 |
| b. 国家と教会による人間の価値付けの禁止                  | 104 |
| c. 救済の排他的主体としての神と終末の到来                 | 105 |
| 4. 福音という真理                             | 107 |
| 4-1. 中断としての真理——ハイデッガー哲学との類縁性から         | 107 |
| 4-2. 価値なき真理——前節末の問いに対する答え              | 113 |
| 5. 結語                                  | 116 |

終章

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| 1. キリスト教の真理とその現代的普遍妥当性の問題について ..... | 120 |
| 2. ユンゲルの啓示神学構想に関する若干の考察 .....       | 123 |
| 3. 1960年代以降の現代神学の動向について .....       | 128 |

|            |      |
|------------|------|
| 参考文献 ..... | i-vi |
|------------|------|

## 序章

### 1. 20世紀後半期のキリスト教神学の状況

新たなミレニアムを迎え、すでに十年以上を経過した今日、キリスト教神学、とりわけプロテスタント神学において扱われるテーマは、以前にもまして多岐にわたり多極化の傾向が強くなり、またその発信地に関しても、グローバル化の傾向を見せている。科学技術の著しい発展は、大きな社会的変動をもたらしてきたが、それによって従来の枠組みには収まりきれない課題が神学に突き付けられている。他方で、情報網の拡大と資本の国際化をはじめとする、いわゆるグローバル化した社会の中で、文化的背景を異にする人々同士の接触の機会が急速に増えつつあり、古来の伝統的な自文化と共に、他文化の理解の再考が促されている。

こうした政治、経済、社会他、あらゆる分野での文化的変動が、神学において取り扱われるテーマの多様化、その発信地の多元化の一要因になっていると思われるが、こうした多様化、多元化の傾向は昨今になってはじめて、突発的に起こったというわけではない。例えば、森田雄三郎(1930-2000)は、「バルトやブルトマン、あるいはティリッヒやニーバーといったいわゆる大物が存在せず、まさに神学の戦国時代に突入した感」のある時代、しかし、「その雑多とも見える現象の中に、過去のいずれの神学とも異なる新しい全体的性格を示す時期」が表面化してきたのは1960年代中盤であったと記している<sup>1</sup>。森田によれば、そこに現れた「新しい全体的性格」を構成する思想的潮流は、E・フックス(Ernst Fuchs, 1903-1983)、E・ケーゼマン(Ernst Käsemann, 1906-1998)、G・エーベリング(Gerhard Ebeling, 1912-2001)をはじめとするブルトマン学派、および彼らの次世代に当たるエバハルト・ユンゲル(Eberhard Jüngel, 1934-)の「解釈学としての神学」、W・パネンベルク(Wolfhart Pannenberg, 1928-)に代表される「歴史の神学(宗教学・宗教史の神学、科学論の神学)」、J・モルトマン(Jürgen Moltmann, 1926-)の「希望の神学・革新の神学」、「プロセス神学」の四つに大別されるという。

この森田の視点は1987年のものであるが、さらに時代が下って21世紀から20世紀のドイツ語圏のプロテスタント神学を振り返るH・フィッシャー(Hermann Fischer, 1933-2012)もまた、20世紀神学史における時代の変わり目を1960年代中盤から後半頃に看取している。ただし、フィッシャーのそれは、森田の視点以上に、事態の多元化を表現した時代診断となっている。

---

<sup>1</sup> 森田雄三郎『現代神学はどこへ行くか』教文館、2005年、32頁。なお、引用した文書の初出は、以下のとおりである。森田雄三郎「現代神学の動向」、『日本の神学』26号、日本基督教学会、1987年、9-26頁。

20世紀末の30数年の間に(im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts)、議論の状況はますます雑然としてきた。細分化や個別化が進展し、その流れは神学にも波及している。神学上の諸々の試みを、共通の問題設定や関心、また目標設定に従ってまとめたり、整理したりすることは次第に困難になってきている。この展開は現在も進行している。確かに、そこにはある種の重点を確認することはできる。しかし、新たな世紀、新たなミレニアムにおいて、神学的かつ教会的課題を処理するための支点となる洞察や、結束力を持った確信は、どこを見てもほとんど認められないのである<sup>2</sup>。

現代神学におけるこうした多様化、多元化の傾向は、我々が現代神学の状況を包括的に把握しようとする際に立ち現れる大きな壁である。その際、神学が複雑化した時代の流れに自身を委ね、断片的な個々の思想を羅列的に取り上げることに終始するならば、それはますます神学の全体性を見失うことにつながり、神学的作業の分立から孤立に至り、神学における諸思想の自閉化へと逢着するようになると思われる。それ故に、フィッシャー自身も、「新しい全体的性格を示す時期」の到来という森田の視点とは相違するにもかかわらず、複雑化する現代プロテスタント神学の状況に、出来る限り見通しを与える試みとして、上記著作を上梓したのである。

この試みにおいて彼が採用するのは、「個別に枝分かれしてゆく諸々の展開をより精密にたどって描出すること」を避け、「広域に拡散するスペクトルの中から幾つかの際立った立場」を取り上げ紹介するという方法論である。森田が1960年代以降の代表的神学者として紹介したパネンベルク、モルトマンに関して、フィッシャーは同書の別の個所で取り上げており、先の引用を導入部とする「世紀の終わり」と題された章では、T・レントルフ(Trutz Rendtorff, 1931-)、ユンゲル、E・ヘルムス(Eilert Herms, 1940-)、F・ヴァーグナー(Falk Wagner, 1939-1999)の四人を取り上げている<sup>3</sup>。つまり、フィッシャーはこの四人を「際立った立場」にある神学者と看做し、彼らに言及、紹介することで現代プロテスタント神学の状況に見通しを与えようと試みるのである。

## 2. エバハルト・ユンゲルの著作活動とその特徴

以上に見た森田とフィッシャーの時代診断によれば、両者が名前を挙げているユンゲルは、1960年代以降のプロテスタント神学を牽引してきた神学者であると言える。しかし、それぞれの意図と関心に導かれた両者の視点を、単純に比較し、総合することは

---

<sup>2</sup> H. Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 2002, 207.

<sup>3</sup> ebd.

いささか乱暴に思われる。したがって、ユンゲルを現代ドイツのプロテスタント神学を代表する神学者と看做すことの妥当性をさらに明らかにする必要があるが、彼の知名度の高さを傍証する具体例をいくつか挙げることに留めたい。

最初に、K・バルト(Karl Barth, 1886-1968)の評価を挙げる。バルトの死後にバーゼルのミュンスターで開催されたバルトの記念式典(1968年)において、ユンゲルは「もっとも若い学的世代の代表者」として式辞を述べている。これはバルト自身がユンゲルを高く評価してきた背景にしたがっている<sup>4</sup>。さらに、神学の学術的な専門書だけでなく、比較的一般向けに書かれた神学の概説書やラジオ他のマス・メディアにも現代を代表する神学者の一人として紹介されることが多く<sup>5</sup>、それはユンゲルの公における知名度の高さを示していると言える。それはまた、「プール・ル・メリット勲章」<sup>6</sup>、「ドイツ連邦共和国功労勲章大功労十字星章」<sup>7</sup>、あるいは「バーデン・ヴュルテンベルク州功労賞」<sup>8</sup>といった知名度の高い公的な褒章の受賞歴にも表れている。また、ユンゲルはその神学理論のみならず、実践的側面においても著名であり、彼の一連の「説教集」<sup>9</sup>が評価されて、2006年にドイツ経済出版(Verlag für die Deutsche Wirtschaft)から「説教賞」(Predigtpreis)を受賞している。

言うまでもなく、以上に見たユンゲルに対する公の評価は、現代神学における彼の思想の重要性を直接に明証するのではなく、せいぜいのところそれを示唆する以上のものではない。しかし、いわゆる「バルト以降の神学」において、ユンゲルが現代のドイツ・プロテスタント神学を代表する神学者の一人であると一般に認められているということを、それらは多少なりとも意味しているのである。以上の公における評価と、先に見た森田とフィッシャーの評価を踏まえると、ユンゲルは1960年代以降のドイツ・プロテスタント神学界を牽引してきた神学者の一人と看做してさしつかえないと思われる。この前提のもとに、本論文ではユンゲルの神学的思惟とその内容を分析し、把握する。そして、そのことを通して、1960年代以降の複雑化した神学の状況に一定の見通しを与えようというのが、本論文の最も根底にある執筆動機である。つまり、本論文の直接的な課題はユンゲルの神学を

<sup>4</sup> Karl Barth 1886-1968. *Gedenkfeier im Basler Münster*, Theologische Studien, Heft. 100, Zürich, 27.

<sup>5</sup> Vgl. E. Jüngel, Eberhard Jüngel, in: Chr. Henning/ K. Lehmkuhler (hg.), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen, 1998, 188-210. ; ders., *Die hohe Kunst des Unterscheidens*, in: L. Baueroschse und K. Hofmeister (hg.), *Wie Sie wurden, was Sie sind. Zeitgenössische Theologinnen im Portrait*, Gütersloh, 2001, 230-246.

<sup>6</sup> Pour le Mérite für Wissenschaften und Künste

<sup>7</sup> das Große Verdienstkreuz des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland mit Stern

<sup>8</sup> Verdienstmedaille des Landes Baden-Württemberg

<sup>9</sup> ユンゲルは自身の説教を編纂して、RADIUS 出版から『説教集』(Predigten)と題された叢書を刊行している。2012年現在、この叢書は第七巻まで出版されている。E. Jüngel, ... weil es ein gesprochen Wort war ... *Predigten 1 ; Geistesgegenwart. Predigten 2 ; Schmecken und Sehen. Predigten 3 ; Unterbrechungen. Predigten 4 ; ... ein bißchen meschugge ... Predigten 5 ; Zum Staunen geboren. Predigten 6 ; Allerneuende Klarheit. Predigten 7*, Stuttgart, 2003-2009.他にも、E. Jüngel, *Unterwegs im Kirchenjahr*, Stuttgart, 2005.などがある。なお、『説教集』の1-4巻は、Chr. Kaiser から出版されたものを底本としており、それらは『エーバハルト・ユンゲル説教集』と題されて、教文館から日本語で出版されている。



分析することにあるが、そのことで1960年代以降のプロテスタント神学の動向を追跡することが間接的な課題となるのである。

### 3. ユンゲル研究の諸問題

ここではまず、ユンゲルの神学思想を研究対象として取り上げるにあたって、方法論上の困難となる点を形式的、実質的側面から提示する。そして、それを顧慮した上で、本論文の研究方法に言及する。

先ず形式的な難点であるが、ユンゲルを研究対象として取り上げる際の困難は、彼のモノグラフィーの少なさである。彼の出版したモノグラフィーは、『パウロとイエス』（1962年）、『神の存在は生成にある』（1965年）、『死』（1971年）、『世界の秘密としての神』（1977年）、『キリスト教信仰の中心としての神なき者の義認の福音』（1998年）の五冊である。しかもそのうち『神の存在は生成にある』はバルトの神論のパラフレーズであると言い得るために、直ちにユンゲルに独自の神学思想の開陳とは看做しえない。こうしたまとまった単著としての出版物が少ないという事情を、『希望の神学』（1964年）、『十字架につけられた神』（1972年）、『聖霊の力における教会』（1975年）のいわゆる初期三部作、および全六巻の『組織神学論叢』(*Beiträge zur systematischen Theologie*)を公刊したモルトマンや、全三巻の『組織神学』をはじめとして膨大なモノグラフィーを刊行しているパネンベルクといった同時代の代表的な神学者の著作事情と比べると、ユンゲルが寡作な神学者であることは明白である。むしろ、著作の多寡は必ずしも思想家の偉大さの尺度ではない。この点では、むしろユンゲルは意図的に多作であることを避けているようにも思える。例えば、彼は昨今の神学書の出版事情を次のように批判している。

今日の神学においては、あまりにも性急に、そしてあまりにも多くのものが執筆されている。しかし、思惟されていることはあまりに少ない。それに対し、「思惟においては、いかなる物事もひっそりとなり、ゆっくりとなる」(ハイデッガー)。神が思惟に値するという経験にもとづき、その思惟可能性を発掘することが課題となる時、このことはなおさら妥当するのである (GGW:XI)。

言うまでもなく、ある思想家を研究対象として取り上げる際には、その思想的展開や深化、発展を跡付ける作業が必須になると思われるので、やはりモノグラフィーの少なさは、ユンゲルを研究対象とする際の困難となるだろう。もっとも、モノグラフィーの多寡は、著作の多寡と同一ではない。ユンゲルはモノグラフィーこそ少ないが、共著や論文を多数

公刊している<sup>10</sup>。したがって、ユンゲルを研究する際には、モノグラフィーとしてまとまっているものの他に、彼が時に応じて執筆してきた、諸論文の読解把握が欠かせない。しかし、個々の主題に取り組む数多の論文を包括的に解釈してゆくことは、別の困難をうちに含んでいる。この点に関しては、ユンゲル自身が編集した一連の論文集『神学論集』(*Theologische Erörterungen*)——現在、第五巻まで出版——が研究上の助けとなるだろう。この論文集の作成に当たって、ユンゲルは一定期間に執筆した諸論文の中から幾つかを選出し、そのつどの関心と主題によってそれらを配列しているために、モノグラフィーに相当するものと看做すことができるのである。それ故に、本論文では、ユンゲルの『パウロとイエス』を除いた他の四つのモノグラフィーと、『神学論集』を中心として考察を進め、その他の諸論文に関しては、必要な場合に補足的に取り扱うことにする。

もう一点、顧慮されなければならないのは、実質的な難点である。誤解を恐れずに言えば、それはユンゲルの神学には革新的な観点が比較的少ないという点である。例えば、ユンゲルが神学研究の初期段階から抱いていた関心事の一つとして、「学派論争の中で相争っているルドルフ・ブルトマンの思想とカール・バルトの思想の統合」<sup>11</sup>を指摘することができる。20世紀前半のドイツ語圏のプロテスタント神学を牽引しつつ、学問的方法において鋭い対立を見せた二人の巨人の神学思想の中に、「根源的統一性、つまり同一の言葉に対する共通の関係の中にその根源性が根付いているところの統一性」<sup>12</sup>を看取しようとするユンゲルの試みは、確かに、両者を対立的に捉える旧来の図式を超克するという点で目新しいものだと言える。

しかし、弁証法神学が批判的に対峙した、いわゆる「自然神学」を再び神学的議論の俎上に乗せたパネンベルクの学術的神学(*wissenschaftliche Theologie*)の構想や、聖書における黙示文学的終末論を取り上げ、歴史的将来を切り拓く神の像を中心に据える「希望の神学」を展開したモルトマンをはじめとする、前世代の神学——つまり、バルトやR・ブルトマン(*Rudolf Bultmann, 1884-1976*)の神学思想——を批判的に乗り越えようとする試みと比較すると、ともするとユンゲルの試みは目立たないものと受け止められるかもしれない。

また、ユンゲルの神学思想には、バルトの教義学やブルトマンの新約聖書学と共通すると思える部分が多い。そして、ユンゲル独自の主張は、バルトやブルトマンの思想を誤解から守り、彼らの思想をより精密に展開するという目的の背後に埋もれているように思われる。新奇さや画期性といったものが、神学思想の偉大さをはかる物差しとなるのではない。しかし、新奇さや画期性は、ある思想を研究対象として取り上げる際に、前世代の諸思想との異同を指摘することで、当該の思想の独自性を浮かび上がらせるような方法をよ

---

<sup>10</sup> これに関しては、ユンゲルの70歳記念献呈論文集、Ingolf U. Dalferth, Johannes Fischer, Hans-Peter Großhans (hg.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*, Tübingen, 2006, 605-649.に付録されている詳細な文献目録を参照のこと。

<sup>11</sup> E. Jüngel, *Pauls und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, 1986(6.Aufl.), V.

<sup>12</sup> ebd.

りいっそう有効なものにする。ユンゲルを研究対象とする場合、そうした手段を採用することは容易ではない。その点において、ユンゲル研究は独自の難点を含んでいるのである。パネンベルクやモルトマンに比べてユンゲル神学を研究対象とする先行研究が少ないという事態は、おそらくこうした研究上の実質的な難点にその原因の一端があるのではないだろうか。

ここでは、手短かに先行研究について言及したい。ここで指摘したい事柄は、例えば、パネンベルクやモルトマンに関する二次文献は枚挙に遑がないが、ユンゲルの場合は、質的にも量的にも手短かな紹介の域を超え出る文献は多くはないということである。

比較的有名なユンゲルの二次文献としては、アメリカにおけるユンゲル神学の紹介者である J.B. Webster の”Eberhard Jüngel : an introduction to his theology”(1986 年)が挙げられる。この文献は、その副題からも判るように、ユンゲル神学の入門、紹介的なものであり、頁数は 180 強である。その他には、Roland Daniel Zimany の著書”Vehicle for God : the metaphorical theology of Eberhard Jüngel”(1994 年)が挙げられる。同書は M・ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889-1976)の言語哲学とバルトの啓示神学の総合というユンゲル神学の背景に言及し、それをユンゲル神学の特徴として高く評価したものである。ただし、それはユンゲルの「隠喩論」と『世界の秘密としての神』に限定されており、本論の約 150 頁の叙述の中では、ハイデッガーやバルトからの影響史については、それほど踏み入って考察されているわけではない。それに比べて、Paul J. DeHart の”Beyond the necessary God : Trinitarian faith and philosophy in the thought of Eberhard Jüngel”(1999 年)はユンゲル神学の根本的特徴を、180 頁弱の中で簡潔に紹介している。内容という点においては、ユンゲルにおける「必然性」概念とヘーゲルにおけるそれとの比較考察に重きが置かれており、引用文献は『世界の秘密としての神』が中心となっている。ドイツ語圏の研究書としては、Nicolaus Klimek の”Der Gott—der Liebe ist”(1986 年)が挙げられる。同書の特徴は、三位一体論を中心にユンゲル神学の特徴をコンパクトに描き出している点にある。ただし、本文の分量としては 100 頁強の小作であり、紙幅の関係上、詳細な分析がなされているわけではない。この特徴は、Renate Enderlin の学士号取得論文(Diplomarbeit)である”Eberhard Jüngels Analogie des Advents”(2008 年)にも当てはまるであろう。それらに対して、Rainer Dvorak の”Gott ist Liebe : Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jüngel”(1999 年)は 300 頁を超える大部の研究書である。その内容としては辞書的な説明が多く、その内容も『世界の秘密としての神』に特化しており、つまりは、『世界の秘密としての神』の辞典的文献とでも呼べるものとなっている。

以上から分かるのは、ユンゲルに関する先行研究の特徴となっているのは、内容的には『世界の秘密としての神』を集中的に取り上げるという点であり、また同書をもとにして、ユンゲル神学の骨子を手短かに紹介するという体裁を採っているものが多いということである。『世界の秘密としての神』は、現在、第 8 版まで増刷されており、明らかにユンゲルの主著と看做し得る文献である。したがって、『世界の秘密としての神』を取り上げるることな

しにユンゲル研究を進めることは不可能であり、同書を集中的に読解する作業は必須のものとなる。ただし、ユンゲルの神学思想をより包括的かつ根本的に分析するためには、やはり、『世界の秘密としての神』以外の諸論文も取り上げながら、ユンゲルの思想史的な意義を発見してゆくことが必要とされているのである。

こうした研究上の課題を顧慮して本論文が採用する試みは、ユンゲルの神学思想を他の神学者との対論や社会的文脈の中で比較考察するという方法である。先に述べたように、ユンゲルは多数の論文を執筆しているが、その中には、ある社会的事件や特定の思想家の新たな着想に応答すべく持論を展開したものが多数含まれている。確かに、ユンゲルの神学思想を、まずもってテキストから内在的に読解することが重要であることは言うまでもない。しかし、それと共に、彼が対峙した神学思想との対論や、その発言がなされた社会的背景を顧慮に入れつつ、彼の発言を読み解くことは、多少迂遠に思えたとしても、結果として、ユンゲルの神学思想の特徴をより立体的に描き出すことに通じるとと思われる。そして、この作業は同時に、ユンゲル自身の活動の社会的背景を顧慮しつつ解釈することを意味する。つまり、ユンゲルが新しい思想や社会状況に直面しながら、なおもバルトやブルトマンといった前世代の神学思想の妥当性を主張し続けるとき、そこにはユンゲルの神学思想が持っている社会的背景との強い関連が窺い知れる。むしろ、社会的背景からの影響を強調しすぎる場合の弊害も無いことはないが、本論文の後半部で取り扱うように、とりわけユンゲルの生まれ育った旧東ドイツの社会状況とその背景に着目することは、彼の神学思想を理解する上で必須になるとと思われる。以上のように、本論文ではユンゲルの神学思想を内在的に読解するのみならず、それがいかなる思想との対論や社会的事件への応答の中で提案されたのか、そして、そうした発言がユンゲル自身の生きてきた社会的背景といかなる関係を持っているのかという視点のもとで、ユンゲルという研究対象を理解し把握することを試みるものである。こうした方法は、1960年代以降の複雑化した神学の状況に一定の見通しを与えるものとなると判断する。

#### 4. 「真理 Wahrheit」とその「普遍性 Universalität」——法論上の中心概念

以上で、本論文における研究対象とその方法論について述べてきたが、次いで、ユンゲルの神学思想を読み解く視点について言及したい。多様な論文が著作の大部分を占めるユンゲルの場合、その出版形態上、彼が神学的議論の俎上に載せる主題は多岐に及ぶこととなる。それは先に述べた現代神学の多様化、多元化にも対応している側面があるように思われるが、そうした多岐にわたる主題群をまとめて、ユンゲルの神学思想全体を再構築(Rekonstruktion)するために特定の概念を抽出し、本論文の主題とする。この点に関しては、フィッシャーの指摘は有用であると思われる。彼によれば、「世紀の終幕」を代表する四人の神学者、つまり、レントルフ、ユンゲル、ヘルメス、ヴァーグナーの四者の立場には、

個々の点では様々な相違があるにもかかわらず、次の性格が共通しているのである。

彼らの立場は、直接的に啓示を引き合いに出すことでキリスト教の真理をもはや陳述しようとはせず、キリスト教の真理が持つ普遍性への要求 (*deren Anspruch auf Universalität*)を明らかにし、そのようにしてキリスト教信仰が現実に連関していることを理解させようとしている、ということである<sup>13</sup>。

ユンゲルが彼の神学を構想する際、フィッシャーが指摘するように、彼の中でキリスト教の真理とその普遍妥当性の問題が彼の発言の各所に見られ、それが極めて重要な位置を占めているのは確かである。

例えば、キリスト教の真理の普遍妥当性を巡る問いは、ユンゲルの中心的な仕事のひとつであるバルト解釈においても重要である。これに関しては、『神の存在は生成にある』の第三版に付加された「エピレゴメナ」(1975年)の記述が示唆に富んでいる。そこでは、同書に向けられたF-W・マルクヴァルト(*Friedrich-Wilhelm Marquardt, 1928-2002*)の批評、すなわち「神の存在についてバルトが語ることを存在論的に位置付けるユンゲルの企てが、本当にバルトの意図の線に沿うものであるかどうかは依然として未決着のままである」<sup>14</sup>という主張を叩き台とし、神学を「行為と存在」、「実践と存在論」の対決や<sup>15</sup>、「教義学的責任と社会的責任との二者択一」へと駆り立てて、バルト神学を「政治的バルト」と「非政治的／教義学的バルト」という観点の中で解釈することの不適切さをユンゲルは示そうとする<sup>16</sup>。その上で、ユンゲルが提示するのは以下のバルト理解である。

先に挙げた[「政治的バルト」と「教義学的バルト」などの]バルト解釈の諸潮流は、今日のような神学的思惟の潮流をも代表しているのであるが、それらが落ち合うところの中心点は、キリスト教信仰の普遍性の秘密である。この普遍性を妥当なものとする事柄である。この著作自体においても、神の普遍性という秘密を思惟しつつ正当に評価するという教義学的試みが、導きの糸に相当するものとなっている<sup>17</sup>。

<sup>13</sup> H. Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, 207.

<sup>14</sup> F.-W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barth*, München, 1972, 232.

<sup>15</sup> a.a.O.36.

<sup>16</sup> E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen, 1986(4Aufl), 128-131.

<sup>17</sup> a.a.O.132.括弧内は引用者

このようにユンゲルは、バルト神学を読み解く重要な枠組みとして、キリスト教信仰の普遍妥当性を取り上げる。そして、ユンゲルにとって、キリスト教の真理とは信仰の真理 (*Wahrheit des Glaubens*)であり、「キリスト者となることは、真理を認識するに至る *zur Erkenntnis der Wahrheit kommen* (1テモテ2章4節)」<sup>18</sup>ことである。したがって、ユンゲルがバルト神学の中に見て取る「導きの糸」とは、単に「キリスト教の普遍妥当性」の問題に留まらず、「キリスト教の真理の普遍妥当性」の問題に関連したものとなるだろう。

こうしたユンゲルにおけるバルト解釈の方法論は、バルト神学の事柄に即した (*sachlich*) 読解の結果として導き出されたものではあるが、それと同時に、そこにユンゲル自身の関心が明確に示されている。というのも、ユンゲルの判断によれば、現代の神学的思惟の諸潮流が落ち合うことになるキリスト教信仰の普遍性の秘密という中心点においてこそ、「神学そのものの主題を巡る争い」が開始されるのであり、キリスト教の普遍性を巡る現代神学の諸潮流の「出合いに初めからかかわろうとしない者は、実にもっとも興味深く、実り豊かな神学における問題設定にこれから先も全く気付かないことになる」のである<sup>19</sup>。ユンゲルの主著『世界の秘密としての神』もまた、こうした問題関心のもとに執筆されている。この著作が取り上げる最重要課題の一つは、いわゆる世俗化した現代世界において、「キリスト教の真理を……一般的に妥当するものとして (*allgemeine Geltung*)、唯一の真理 (*die eine Wahrheit*) だということを明らかにする」 (*GGW:X*) ことなのである。

ところでユンゲルは、キリスト教信仰の普遍性の秘密という中心点を、「存在論的な (だからと言って決して非政治的ではない) 解釈上の関心と、極めて反存在論的に振舞う政治的なそれとが、心ならずもしかし偶然ではなく落ち合う」場所と考えている<sup>20</sup>。そうであるから、キリスト教の真理の普遍性の問題は、単に存在論的、理論的な問題としてだけではなく、社会倫理的、実践的側面においても重要な位置を占めることとなる。例えばユンゲルは、キリスト教の真理と政治の関係について、以下のように述べている。

後にヨハン・バプティスト・メッツ、ユルゲン・モルトマン、ドロテー・ゼレが「政治神学」を企図し始め、大きな影響をもたらした際も、私は……次のことを主張した。すなわち、キリスト教信仰の政治上の重要性は、徹頭徹尾、その真理能力と真理に対する責務の中にある、ということである。とりわけ、教会に課せられた政治的行為が持っている目標は、真理に権利を得させる (*der Wahrheit zum Recht verhelfen*) ことである<sup>21</sup>。

<sup>18</sup> E. Jüngel, Vorwort, WW, IX.

<sup>19</sup> E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 132.

<sup>20</sup> a.a.O.131.

<sup>21</sup> E. Jüngel, Eberhard Jüngel, 190.

ここでは引用の末尾にある「真理に権利を得させる」という表現の意味内容が問題となるが、さしあたって概括的に言うならば、それはキリスト教の真理を市民共同体、つまり、非キリスト教徒をも含む一般社会の中で承認させることである。したがって、社会倫理的、実践的な次元においても重要となっているのは、キリスト教の真理の普遍性を巡る問題であり、キリスト教の普遍性を妥当せしめることこそが、ここでのキリスト教神学および教会共同体の課題だと言えるのである。

以上に見たように、キリスト教の真理とその普遍性を巡る問題は、ユングルの神学思想における最大のテーマの一つである。それ故に、本論文において筆者は、キリスト教の真理とその普遍性という二つの概念を、ユングルの諸著作を読み解く「導きの糸」として取り上げ、それらの概念のもとにユングルの神学思想の再構築を試みる。

## 5. 本論文の構成

以上に示した課題の遂行に当たって、本論文がたどる筋道は以下のものとなる。

第一章では、1970 年前後にユングルが展開した神認識を巡る議論を取り上げ、現代世界におけるキリスト教的真理の妥当性の問題に関して考察を試みる。第一節では、1970 年代前後の神学的議論の状況を概観し、そこで浮き彫りにされた問題がユングルにとっても、殊更に重要な主題となっていることを、第二節で確認する。第三節では、そうした関心から、ユングルがどのような神学を構築し、現代世界におけるキリスト教的真理の妥当性を主張したのかを把握し、検討する。

第二章では、そうしたキリスト教的真理の妥当性が、どれほど普遍性を有しているかという問題を取り扱う。本章では、その問題を、主に 1970 年代前後にユングルが展開した「自然神学 *theologia naturalis*」を巡る一連の論争を理解、把握することで、このキリスト教的真理の普遍妥当性の問題について考察する。第一節では、自然神学の歴史を瞥見した後に、1970 年代に自然神学を巡る議論が、再びプロテスタント神学内で活発になったことを確認する。第二節において、そうした当時の自然神学に対して、ユングルがいかなる評価を下しているのかを確認した後に、続く第三節で、ユングルが当時の自然神学に対抗して、自身が採用する啓示神学の立場の普遍妥当性の問題をどのように主張しているのかを検討する。第三節では、キリスト教的真理の普遍妥当性の問題に関連して、ユングルが神学の学問性あるいは合理性について、いかなる見解を持っているのかを補論的に瞥見する。

第三章では、1980 年代以降、ユングル神学や前章までで瞥見してきたキリスト教的真理の普遍妥当性の問題が、どのような方向に向かって展開していったのかを詳らかにする。その観点を、宗教多元主義の文脈における他者の問題、および国家と教会の関係を巡るユングルの論考を中心にして考察する。第一節では、1980 年代の神学的コンテクストを瞥見する。第二節では、ユングルが当時の神学的コンテクストと歩を合わせる形で、自身の神

学の重心点を変更していったことを、1970年代のユンゲル神学の特徴と比較しながら考察する。第三節では、第二節で得られた視点を、国家と教会に関するユンゲルの理解、および、両者の関係性に関する持論のもと、「真理」概念を考察の中心としつつ、より具体的に検証する。第四節では、ハイデッガー哲学における真理概念との類縁性を指摘しつつ、ユンゲルが真理をいかなるものとして理解していたのかを詳らかにする。この作業を通して、ユンゲルが真理という概念をなぜ重視するのか、どのように真理概念をキリスト教的に解釈するのかを明らかにする。

終章では、第一章から第三章までの内容を整理し直し、そのうえで、ユンゲルの神学に検討を加える。最後に、序章で瞥見した問題、つまり、現代プロテスタント神学の複雑化した状況に対して、若干の考察を行う。



## 第一章：1970年代の神認識とキリスト教的真理の妥当性を巡る問題について

### 問題設定

本章では、彼の主著である『世界の秘密としての神』を中心に、1970年前後にユンゲルが展開した神認識を巡る議論を取り上げ、現代世界におけるキリスト教的真理の妥当性の問題に関して考察を試みる。

#### 1. 世俗化した無神論の時代における神認識の問題とキリスト教的真理

##### 1-1. 新約聖書学から組織神学への研究分野の移行と、その社会的背景

ユンゲルの神学思想における1970年代前後の神認識を巡る真理問題を取り上げるにあたって、まず当時の神学的議論の状況を概観する。ユンゲルの生誕70年を記念して刊行された献呈論文集に付録されている文献目録によれば<sup>22</sup>、ユンゲルが公に論文を発表したのは、1961年であり、それはH・オット(Heinrich Ott, 1929-)のハイデgger解釈についての論文であった<sup>23</sup>。また、その年は彼が学位取得論文を提出した年でもある。この博士論文は翌年に、『パウロとイエス』と題されたモノグラフィーとして出版されることになる。史的批判的方法を採用する新約聖書学の視点を軸にして、このように新約聖書学者としての研究生活を開始したユンゲルが、その研究の重点を組織神学へと徐々に移動させ、神学の方法論や哲学と神学の関係を論じるようになっていったことには、当時の社会的背景からの影響が少なからず関係している。

当時のドイツ民主共和国の経済状況は、「経済の奇跡」と呼ばれる1950年代の高度経済成長を果たしたドイツ連邦共和国に比べ、遥かに後れをとっていた。そうした事態も手伝って、以前から続いていた西側への人々の脱出は後を絶たず、結果としてドイツ民主共和国の経済発展を妨げるといふ悪循環を形成していた。この悪循環を断ち切り、経済を安定させるべく、1961年8月にベルリンの壁が構築され、東西ドイツは完全に分断されることになった。

このことによって、ユンゲルは文字通り一夜にして東ベルリンの神学大学(Sprachenkonvikt der Ev. Kirche Berlin-Brandenburg)の教員となる。東西の分断によって、東ベルリンに在住していた神学大学の学生が、西ベルリンの教授陣のもとに通学することが不可能になり、ユンゲルが彼らに代わって教鞭を振るわなければならなくなったからである。

<sup>22</sup> *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*, 605-649.

<sup>23</sup> E. Jüngel, *Der Schritt zurück. Eine Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung Heinrich Otts*, ZThk 58, 1961, 104-122.

このときユンゲルは26歳であり、わずか数週間前に西ベルリンで学位を授与されたばかりであった。ユンゲルはその神学大学で、1961年から1963年まで新約聖書学を教えたが、カリキュラムの都合上、それと並んで組織神学の講座も担当することになった。そこで、1962年に類比を論じた研究で組織神学の教授資格を得て<sup>24</sup>、その翌年から解釈学と組織神学を教え始めた。元来、聖書学を専門分野とするユンゲルは、こうした事態を契機にして、組織神学や哲学に集中的に取り組むようになっていった<sup>25</sup>。

さて、ユンゲルが組織神学に集中的に取り組み始めた1960年代前半に、プロテスタント神学界で取り上げられ、議論されていたひとつの大きな問題は、「世俗化 Säkularisierung」および「無神論 Atheismus」であった。例えば、1963年にウールウィッチの司教J・A・T・ロビンソン(John Arthur Thomas Robinson, 1919-1983)が『神への誠実』<sup>26</sup>を著すと、直ちに母国のイギリスを中心に議論が沸騰することになった。ドイツでも「ツァイト Die Zeit」誌上で議論が展開されるなど、同書は国内外を問わず、広く世間の耳目を集めたと言える。ところでブルトマンの指摘によれば、「この本の成立には、次のような事情があった。すなわち、正統主義的・教会的伝統の超自然主義はもはや、現代人には信じるに値しないものになっているという事実である」<sup>27</sup>。ロビンソンはこうした現代の世俗的状况に直面して、既存の神概念を「転換 Transposition」する必要性を感じ取り、そのために伝統に対する「革命 Revolution」を要求したのであった。

またロビンソンの『神への誠実』が出版された二年後の1965年には、H・コックス(Harvey Cox, 1929-)が『世俗都市』<sup>28</sup>を公刊している。コックスは序論において次のように主張する。

もしわれわれが今日の時代を理解し、それと会話を成立させるべきであるとすれば、その根気強い世俗性の中で、それを愛することをわれわれは学ばなければならない。われわれは、ボンヘッファーが言ったように、世俗的な方法で神について語り、聖書的概念の非宗教的な解釈を見いださなければならない。いつかまた、宗教や形而上学が人間の思考や関心の中心であることを回復する日があるだろうという身勝手な望みを

---

<sup>24</sup> E. Jüngel, *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*, Berlin, 1964.; ders., *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*, in: ES, 52-102.

<sup>25</sup> E. Jüngel, Eberhard Jüngel, 191-192. 専門を異にする組織神学や哲学を教えるために、ユンゲルは短期間のうちに集中してその準備をする必要があった。それはもっぱら、公務のない夜に行われるようになったのであるが、ユンゲルはその時期を振り返り、次のように語っている。「基本的な準備もできないまま、私は大学の勉強の場からいわば出し抜けに講壇に赴かなければならなかった。厳しい夜間の勉強が始まった。学問の夜は長い。当時それは特に長かった」(a.a.O.192)。

<sup>26</sup> J. A.T. Robinson, *Honest to God*, Philadelphia, 1963.

<sup>27</sup> R. Bultmann, *Ist der Glaube an Gott erledigt?*, in: ders., *Glauben und Verstehen IV*, Tübingen, 1965, 107.

<sup>28</sup> H. Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York, 1965.

いで、われわれの持っている宗教的ならびに形而上学的な形をとったキリスト教にしがみついても、何の役にも立たないだろう。……したがって、われわれは今、世俗都市という新しい世界の中に思いきって飛び込んでみるのであろう<sup>29</sup>。

このようにコックスは、現代世界の世俗性を積極的に評価し、その中で新たなキリスト教の形態を模索する。『世俗都市』における彼のそうした試みは、とりわけ英語圏の神学界に大きな影響を与え、いわゆる「世俗化の神学」の潮流を生み出したのであった。

ロビンソンやコックスの場合に議論の中心に据えられていた現代世界の世俗的、無神論的状况に対するキリスト教の関係性をより急進的に展開した潮流として「ラディカル神学」あるいは「神の死の神学」が挙げられるが、この潮流が注目されるようになったのも 1960年代の前半から中盤にかけてである。

1965年10月に「タイム」誌が「神の死」を特集号で取り上げると、瞬く間に激しい批評がこの神学的潮流に対して向けられることになった。それらの批評に対して、神の死の神学を代表する神学者、T・J・J・アルタイザー(Thomas Jonathan Jackson Altizer, 1927-)とW・ハミルトン(William Hamilton, 1924-2012)は、1966年に論文集『ラディカル神学と神の死』<sup>30</sup>を上梓した。序文の中で彼らが素描している基本的な見解によれば、神の死の神学は「かつては神がいた、そうしてその神をあがめ賛美し信頼することがふさわしく、可能であり、必要でさえあった。だがいまやそんな神はいない」という見地に立脚し、「神という考え、また神という言葉そのものが徹底的に再構成されるべきである」と考える<sup>31</sup>。「キリスト教の物語はもはや救いの物語でもいやしの物語でもない」のであり、「問題解決者としての神、絶対的な力としての神、必然的存在者としての神、究極的な関心の対象としての神などは滅ぼされねばならない」<sup>32</sup>と彼らは言う。そして、そうした主張の背景となっているのが、「今日、われわれ人間は神を隠された神、不在の神、沈黙の神としてしか経験していない」、あるいは「われわれは言わば神の死という時代に生きている」という根本経験なのである<sup>33</sup>。

神の死の神学は上記の二名に加えて、P・v・ビューレン(Paul van Buren, 1924-1998)やG・ヴァハニアン(Gabriel Vahanian, 1927-2012)など、主にプロテスタントの神学者を中心に展開されたと言えるが、その影響はプロテスタント神学の枠を超えて、カトリック神学やユダヤ教神学、例えば、『アウシュヴィッツ以降』(1966年)<sup>34</sup>を著したR・L・ルーベンシュタイ

<sup>29</sup> H・コックス『世俗都市』(塩月健太郎訳)、新教出版、1967年、17頁。

<sup>30</sup> T. J. J. Altizer and W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Harmondsworth, Middlesex, 1966.

<sup>31</sup> T・アルタイザー、W・ハミルトン『神の死の神学』(小原信訳)、新教出版、1969年、3頁。

<sup>32</sup> 前掲書、3頁以下。

<sup>33</sup> 前掲書、4頁。

<sup>34</sup> R. L. Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis, 1966.

ン(Richard Lowell Rubenstein, 1924-)などにも刺激を与えた。

## 1-2. ヘルベルト・ブラウンの実存論的解釈学

以上は英語圏の神学界を発信地とした議論であるが、類似した議論が同時期にドイツ国内でも起こっていた。それは1961年に公にされたH・ブラウン(Herbert Braun, 1903-1991)の論文「新約聖書における神学の問題」を契機とする論争である。この論争は、新約聖書学やブルトマン学派といったユンゲルに比較的近い場所を舞台として起こった。彼が『神の存在は生成にある』の緒論でその議論を取り上げていることから分かるように、この論争はユンゲル自身にも大きな刺激を与えたと思われるので、以下ではその議論の概略をやや立ち入って考察したい。

当該論文以前に、「新約聖書のキリスト論の意味」(1957年)と題された論文においてブラウンが主張していたことであるが<sup>35</sup>、彼の見解によれば、イエスの宣教の核心は次の点にある。すなわち、イエスは一方で、ユダヤ教の律法であるトーラーを、実行不可能なまでに先鋭化した。しかし他方で、彼は律法を遂行する人間的努力の不必要性を説いた。そのようにして、ユダヤ教の儀式や律法を忠実に実行できない者にこそ、神は彼らの回心を喜び、祝福を約束したということである。したがって、イエスの宣教においては、神の要求の徹底的な先鋭化、すなわち「私は……すべきである Ich soll…」という事柄と、徹底的な神の恵み、すなわち「私は……許されている Ich darf…」という事柄が逆説的に統一されているという<sup>36</sup>。

ブラウンによれば、この逆説的統一は新約聖書の信仰的自己理解の核心であるが、ただしそれは、地上のイエスから原始教団を経て、パウロとヨハネのサークルに及ぶ史的伝承を通して形成されたものとは考えられない<sup>37</sup>。しかしそうだからと言って、超時間的な永遠的真理あるいはある種の理念(Idee)とも言えない。そうではなく、それは自身の実存に急迫し「自己理解 Selbstverständnis」を劇的に変革するとき、真理になるという。この逆説的統一は、「生起する現象であり、その生起において初めて妥当し拘束力を持つようになる現象なのである」<sup>38</sup>。したがって、たとえ史的伝承を媒介としなくても、この逆説的統一が実存に急迫して自己理解を変革し、出来事として生起するところでは、「その当時、ナザレのイエスを巡って起こったことと類比的なこと」が生じているとブラウンは考える。そのよ

<sup>35</sup> H. Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 54. Jg., 1957, 344ff.

<sup>36</sup> ebd.

<sup>37</sup> イエスから原始教団を経て、パウロへと続く史的伝承に関しては、いわゆるブルトマン学派においても意見の分かれるところであり、このように考えるブルトマン自身とブラウンに対して、E・ケーゼマンは留保を促している。(Vgl. E. Käsemann, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, in: ders., *Exegetische Versuche und Bestimmungen II*, Göttingen, 1964, 31-68.)

<sup>38</sup> H. Braun, a.a.O. 371.

うにして、「イエスは、私の『私は……を許されている』と『私は……すべきである』ということの中で、そのつど生起する」<sup>39</sup>ことになるのである。

ブラウンの関心は、はたしてこうした出来事が今日、どこで生起するのかという点に向かう。ブラウンはさしあたって、新約聖書における特定の諸表象は、今日の人間にとって理解不能となっていることを指摘する。彼は新約聖書の主題を「キリスト論」「救済論」「トラーラーに対する立場」「終末論」「 sacrament論」の五つに分類し、それらの中に見られる現代人にとって理解不能な点を以下のように列挙する。

キリスト論ないしは神論は、ひとりのメシアあるいは主(Kyrios)が存在していることを前提としており、その前提は当時のユダヤ教やヘレニズムの宗教的背景あるいは世界観に立脚している。しかし、今日の人間がそうした前提を、自らの世界観から導き出すことは不可能である<sup>40</sup>。救済論に関しては、究極的な救済(Endheil)は「大地の上での労苦から解放された新たな生として、ユダヤ教的に表象されるか、神や天的存在者の限られた領域における非地上的な彼岸的状况として、二元論的に表象されるか」のいずれかであるが、「いずれの表象方法も我々にとっては疎遠である」<sup>41</sup>。それらは、「そのナイーブさという点で、我々は信じることができないし、そのために努力する価値もないものである」<sup>42</sup>。律法に関しては、神が発令を下したが故に、それが絶対的な拘束力を持つと理解されているが、そうした理解は、「そのナイーブな他律性という点で、我々にとってはほど遠く、とても手の届くようなものではない(unerschwinglich)」<sup>43</sup>。終末論に関しては、新約聖書の中で語られている間近に迫った終末が「誤り Irrtum」であるのは今となっては明白な事実だが、終末を先延ばしにして世界史の終わりに位置付ける場合でも、それは、歴史の始まりと終わりを措定する神、また歴史を導く神の実在が「所与のもの das Gegebene」として「ナイーブに受け止められている」ときにしか成り立たないという<sup>44</sup>。祭儀や礼典など sacramentに関しては、パウロが救済の「物象化 Verdinglichung」に反対したとはいうものの、例えば洗礼がキリストの肉体とつながり、パンと葡萄酒がキリストの肉と血に結びつくと考えられる点で、救いは「物的」あるいは「時間的、对象的」に表象されている。しかし、そうした「ナイーブな神思想の地盤」には今日の人間は立脚し得ないのである<sup>45</sup>。

ブラウンによれば、これらの新約聖書における特定の諸表象は「客体的な对象的思惟 das objektiv-gegenständliche Denken」<sup>46</sup>に由来している。上述した教義学の各論においては、神の存在やその現臨にせよ、救済のあり方やその到来時期にせよ、あたかもそれらが手前に

<sup>39</sup> H. Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 58. Jg., Beiheft 2, 1961, 12f..

<sup>40</sup> a.a.O. 9.

<sup>41</sup> ebd.

<sup>42</sup> ebd.

<sup>43</sup> a.a.O.10.

<sup>44</sup> a.a.O.10f.

<sup>45</sup> a.a.O.11.

<sup>46</sup> a.a.O.12.

存在し(vorhandensein)、現実存在する(exsistieren)かのように表象されているが、「そのような[神の] 観察や神思想は、我々にとって不可能ということである」<sup>47</sup>。

しかし他方で、ブラウンの指摘によれば、新約聖書の中には、客体的な対象的思惟を打ち破るような諸表象も含まれているのであり、そうした表象が現出する場所こそ、先に述べた「イエスの出来事 Jesus-Geschehen」という逆説的統一が起こりうる今日的な場所となる。ブラウンがここで注視するのはいずれも、空間的にせよ時間的にせよ、「主観 - 客観」図式には収まることのない、内的(innerlich)かつ現在の(gegenwärtig)な神理解や終末理解を示す聖書箇所である。結論から言うと、ブラウンの場合、それは人間の実存とその実存同士の共同性へと先鋭化されることになる。つまり、先に見たように「私は……すべきである」と「私は……許されている」という逆説的統一は、世界の外に現実存在する神と世界内に生きる人間の直接的関係においてではなく、もっぱら「共同人間性の枠内で im Rahmen der Mitmenschlichkeit」生起する<sup>48</sup>。そのことによって、「究極的な救済は、形而上学的ないわゆる神の世界の高みから、正しい共同人間性という世俗的な地盤へと引き戻される」<sup>49</sup>。伝統的に考えられてきた律法とそれを発令する神の権威も、この共同人間性の枠内で考え直されることになる。その場合、もはや神は人間にとって、他律的に律法を権威付ける者ではなく、逆に、自律的な人間が「良心に従って、泰然としつつ、確信を持って行動できるという現象の表現」<sup>50</sup>である。終末論に関しては、客体的な対象的思惟によって把握された場合、間近に迫った終末というものは誤りと判断されていたが、そうした終末待望がそれを信じる人間の実存にいかなる影響を与えるのかという点から、新約聖書の証言が検討され、その結果、終末待望は、今(jetzt)という時の充実、つまり、カイロスの側面から把握されなおされることになる。すなわち、「間近に迫った終末は、そのつど私が語りかけられ、要請され、支えられているということ、そうした状態が究極的な妥当性の中で満たされており、不可逆的に一回的なものであり、打ち消し難く急迫してくるものであるということを告げ知らせるのである」<sup>51</sup>。それ故に、「瞬間がその満たされた在り様の中で受け止められ、生きられるところには、神が存在していることになるだろう」<sup>52</sup>とブラウンは考える。以上から帰結するのは、新約聖書の神学に通底する「定数 Konstante」はこうした人間学的状況であり、それとは逆に、そこに見られる多様なキリスト論的尊称は、そうした状況においてそれぞれの文書の記者がイエスの出来事に見出した「変数 Variable」ということになるのである。

このようにブラウンは、ブルトマンの衣鉢を継ぎつつそれを徹底化し、聖書をひたすらに実存論的に解釈しようとする。そして神を客体的、対象的に思惟することを棄却し、も

---

<sup>47</sup> a.a.O.11.括弧内は引用者。

<sup>48</sup> a.a.O.13.

<sup>49</sup> a.a.O.13f.

<sup>50</sup> a.a.O.15.

<sup>51</sup> a.a.O.16.

<sup>52</sup> ebd.

っぱら人間の実存とその共同性へと神の問題を先鋭化することで、世俗化した無神論的な現代世界の中でキリスト教信仰の妥当性を確保しようとするのである。

以上のように考えるブラウンにとって、無神論者というものはそもそも存在しない。「神とは、駆り立てられている私の状態の由来 **Woher**」であり、「神は、私が義務付けられており参与せしめられているところ、すなわち『私は……を許されている』と『私は……すべきである』に参与せしめられているところに存在する」のであるから、神は「共同人間性のある特定の在り方」を現出せしめるものということになる<sup>53</sup>。そして、「あらゆる共同人間性は…… [こうした逆説的統一の] 何ほどかをすでに含んでいる」が故に、結論として完全な無神論者は存在しないということになるのである<sup>54</sup>。

ブラウンの提案したこの実存論的解釈は、直ちに各方面から批評が寄せられ、「激しい対決」<sup>55</sup>を引き起こした。H・ツァールント(Heinz Zahrnt, 1915-2003)は当時の状況を次のように解説している。

そのようにして、ここ数年間で、彼 [ブラウン] に対する教会 - 神学的な統一戦線とでも言うべきようなものが形成された。そこでは、ルター派も改革派も、高教会の人間もバルト主義者も、礼典中心主義者も敬虔主義者も、教会参事会員も教授たちも、当該問題以外の彼らの神学的、教会政治的、職能的対立は問題にせず、奇妙な戦友関係において共存している。単にここ数年間と言うだけでなく、それは神学史上、異常な光景である<sup>56</sup>。

その中でも、ブラウンに対する最も包括的な批判を行ったのが H・ゴルヴィツァー(Helmut Gollwitzer, 1908-1993)であり、彼の著書『信仰告白における神の現実存在』(1963年)<sup>57</sup>は、とりわけブルトマンやブラウンをはじめとする実存主義的解釈学に対する、バルト主義者からの体系的な批判の展開と看做することができるだろう。

ゴルヴィツァーのブラウン批判の要点は、端的に言って、次の事柄にある。ゴルヴィツァーによれば、ブラウンの試みにおいては、「神学をヒューマニズムへと解消することが主眼となっており、そのヒューマニズムは、他の様々なヒューマニズムと、ただ哲学的基礎

---

<sup>53</sup> a.a.O.18.

<sup>54</sup> ebd.

<sup>55</sup> E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 1.

<sup>56</sup> H. Zahrnt, *Die Sacher mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München, 1990(9.Aufl.), 350. (括弧内は引用者)

<sup>57</sup> H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München, 1963.同書は、同時期に行われた W・ヴァイシェーデルとの討論からも刺激を受けている。例えば、ゴルヴィツァーとヴァイシェーデルが交互に行った 1963/64 年冬学期のコロキウムを参照のこと。H. Gollwitzer und W. Weischedel, *Denken und Glauben. ein Streitgespräch*, Stuttgart, 1965.

付けと術語によってのみ区別されているに過ぎない」<sup>58</sup>。つまり、ブラウンは神と人間との出会いの出来事を強調するが、その際、彼は出会いの一極である人間の実存へと後退し、世界内的な地平においてのみ神を語る。確かにそのことで、いわゆる「主観 - 客観」図式は克服されたかもしれないが、同時に、出会いのもう一方の極をなす神の現実存在が消滅してしまう。その結果、神と人間との出会いは、人間とその共同体の間で水平的に生起するのみであって、聖書が物語る神と人間との垂直的な関係が完全に度外視されることになる。結局のところ、「神とイエスは、一種のヒューマニズムに解消され、このヒューマニズムにとっては、新約聖書と宣教は、せいぜいのところ追憶的な機能(anamnetische Funktion)を持つに過ぎないのである」<sup>59</sup>。

ゴルヴィツァーにとっては、神と人間との人格的対向関係を人間の側の自己理解の変革という事柄に集中させることは、他者の人格の等閑視につながるような倫理的にも神学的にも欠陥のある方法論にもなりうる危険性を孕んでおり神という言葉が最後まで「非神話化」の対象としなかったブルトマンとは異なり、ブラウンの場合、その危険性が今や現実のものとなっていると考えられているのである<sup>60</sup>。

ブラウンのこうした実存論的解釈の試みは、突き詰めるならば、無神論者に対する弁証論(Apologetik)という志向性をその核心に持っている。ところが、ゴルヴィツァーによれば、ブラウンのその試みすらも失敗に終わっている。先に確認したように、ゴルヴィツァーはブラウンの実存論的解釈を「神学のヒューマニズムへの解消」と看做しており、そこでは、神やキリストと言う言葉は、人間が人間として生きるための「記号 Chiffre」以外の何ものでもなくなっている。「神はそこでは我々のために重要であり、根本的には、我々の自己解釈と我々の人倫的自己展開の機能以上のものではなくなっている」<sup>61</sup>。要するに、ブラウンの実存論的解釈は新約聖書の内容を無神論に、あるいは、神やキリストという言葉を用いなくても説明できる一般的真理に、できる限り歩み寄らせる試みを意味しており、「まさにその点で、ブラウンは文字通りフォイエルバッハや無神論者とも意見が一致しているのである」<sup>62</sup>。

ブラウンは、そもそも無神論者は存在するのかと否定的に問うが、無神論者にしてみれば、同じように、そもそも信仰者は存在するのか、あるいは無神論者と信仰者のこのような主張内容の一致にもかかわらず、なぜブラウンは自身を未だに無神論者と看做さないのかとも反問できるだろうと、ゴルヴィツァーは述べている。結局のところ、ブラウンの弁証論は無神論者を納得させることもできないし、仮に無神論者の同意を得たところで、キリスト教信仰にとって、それは割に合わない「ピュロスの勝利 Pyrrhussieg」に過ぎないので

---

<sup>58</sup> H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München, 1963, 39.

<sup>59</sup> a.a.O.73.

<sup>60</sup> a.a.O.26.

<sup>61</sup> a.a.O.189.

<sup>62</sup> a.a.O.75.



ある<sup>63</sup>。

ユンゲルによれば、ブラウンとゴルヴィツァーのこうした間の論争は、「はるか以前から、カール・バルト、ルドルフ・ブルトマン、フリードリヒ・ゴッタルデンの諸著作を通じて準備されてきた」<sup>64</sup>のものであり、その点において、ゴルヴィツァーのブラウン批判は、ブルトマン（学派）に対する、バルト神学の立場からの批判でもある。ユンゲルはバルトとブルトマンのいずれにも師事しており、両者の神学の根源的な統一性を主張するために、この両者の議論はより一層重大な問題として受け止められたのだと考えられる。

### 1-3. 1960年代における世俗化論の位相——世俗化と無神論の自明性

以上で、ユンゲルが組織神学研究を本格的に開始した1960年代前半における組織神学界の幾つかの議論を概略的に紹介した。そこから理解できるのは、これらの組織神学界における比較的まとまった議論群のいずれにも、現代世界の世俗化および無神論という問題が共通しているということである。

もともと、これらははるか以前から西欧のキリスト教が抱える重大な問題のひとつであった。例えば、先のユンゲルの指摘によれば、ブラウンとゴルヴィツァーの間の論争はブルトマンとバルトの間の論争によって道備えされたわけであるが、そのブルトマンが比較的初期段階から抱き続けていた中心的な関心事の一つは、やはり世俗化の問題であったと言える。1931年の講演論文「信仰の危機」の中で、ブルトマンは次のように述べている。「信仰の危機が生じるのは、こうした超世界的な実在が疑わしくなったときである。……我々にとって意味があるのは、我々の信仰、つまりキリスト教信仰の危機について語ることである」<sup>65</sup>。また、無神論の問題に関しては、すでに1882年にニーチェ(Friedrich Nietzsche, 1844-1900)が「神の死」を宣告しているし、さらに時代を遡って1796年に出版された『ジークンケース』の中に、ジャン・パウル(Jean Paul, 1763-1825)は「神はいないという、死せるキリストが宇宙の大伽藍から告げる言葉」を挿話している。

しかし、ここで留意しなければならないのは、現代における世俗化および無神論の問題と、ニーチェやジャン・パウルにおけるそれとの間の差異である。ジャン・パウルの挿話においては、確かに神の不在が次のように物語られている。

すべての死者たちは、「キリストよ！神はいないのでしょうか」と叫んだ。キリストは答えた。「神はいない」。……墓地で目を覚ました死せる子供たちが神殿へと入ってきて、祭壇にいる気高い姿の前に身を投げ出して言った。「イエスよ！私たちに父はいな

<sup>63</sup> a.a.O.73ff..

<sup>64</sup> E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, 1.

<sup>65</sup> R. Bultmann, *Die Krisis des Glaubens*, in: *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, 1958(2.Aufl.), 1.

いのでしょうか」。するとイエスは、とめどなく涙を流しながら答えた。「我々は皆、孤児だ。私にもあなた方にも皆、父がない」<sup>66</sup>。

しかし、この物語は、実際には物語の語り手が見た、文字通りの束の間の夢あるいは悪夢である。それ故に、そこから目覚めた後に、語り手の心には次のような敬虔な感情が湧き上がってくるのである。「私の魂は、再び神を崇拝できる喜びに咽び泣いた。この喜びや涙、神への信仰が祈りであった。……移ろい行く華やいだ世界は、天と地との間にその短い翼を広げ、私と同様に、永遠なる父の前で伸びやかに生きていた」<sup>67</sup>。

ジャン・パウルにおけるこうした無神論の可能性は、ニーチェのもとでは現実性を有することになる。ニーチェにとって、「神が死んだということ、キリスト教の神への信仰が力を失ったこと」は、「近頃の最大の事件」である<sup>68</sup>。しかしながら、その事件ははまだ最初の暗影をヨーロッパに投げかけ始めているに過ぎず、それに気付いている者も少数である<sup>69</sup>。結局、神の死を告げ知らせる「狂人」は、広場に集まっていた群衆に相手にされず、「来るのが早すぎた。……まだそのときではなかった。この恐るべき出来事は目下進行中なのだ。まだ人間たちの耳には届いていないのだ」<sup>70</sup>と嘆いてその場を去ることとなった。

ニーチェの宣告したこの神の死は、二つの世界大戦を経る間に、ヨーロッパの中で徐々にその認知度を高めて行った。例えば、ブライアン・ウィルソン(Bryan Wilson, 1926-2004)は1970年代中盤のイギリス国内の宗教意識に関する調査を分析した結果、「あらゆる証拠[宗教意識に関する世論調査]が超自然的なものへの信仰の衰退傾向と、超自然的なものが現代人の日常生活に何らかの有意義な影響を及ぼしているという考えを否定する傾向とを示している」<sup>71</sup>と判断を下す。そしてそのことは、西欧諸国において以前から続いていた既成教会への礼拝出席者数の減少という形で顕著に表れることになる。社会学的な調査によって得られた数値から、礼拝出席者数が激減した時期に関して彼は次のように述べている。「もし、第一次世界大戦前に、すでに宗教の衰退を示す徴候が僅かながらあったとしても、第二次大戦以降は、それはもう見逃しえないものとなった。しかも、この衰退はイギリスのみでなく、ヨーロッパ全体に見られるのである」<sup>72</sup>。このように第二次世界大戦後ともなると、ヨーロッパでは以前から進行していた世俗化の潮流が急速に普及し、無神論的な世界観は、かつてニーチェが神の死という事件を、驚きをもって受け止めたのとは異なり、自明の事柄とさえ看做されるようになってくる。パネンベルクが述べるように、「神な

<sup>66</sup> J. Paul, *Werke*, Band 2, N. Miller(Hg.), München, 1959, 269.

<sup>67</sup> a.a.O.271.

<sup>68</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Nietzsche's Werke*, 1.Abtl, Bd.V, Leipzig, 1921, 271.

<sup>69</sup> ebd.

<sup>70</sup> a.a.O.164.

<sup>71</sup> ブライアン・ウィルソン『現代宗教の変容』(井門富二夫、中野毅訳)、ヨルダン社、1979年、37-38頁、括弧内は引用者。

<sup>72</sup> 前掲書、46頁。

しに生きること、また考えることがあらゆる人間の日常だけでなく、キリスト教徒の日常をも規定している」<sup>73</sup>ような時代を迎えたのである。

上述した 1960 年代の組織神学的議論のいずれもが、現代の世俗化した無神論的世界とキリスト教信仰の関係、あるいはそうした現代世界におけるキリスト教信仰の妥当性を巡って行われているが、現代神学がそれ以前の神学と区別されるのは、いわゆる「キリスト教世界 *corpus christianum*」を背景としていた時代とは異なり、もはや神の存在の「自明性 *Selbstverständlichkeit*」から出発することはできないという点にある。むしろ、そこで前提となっているのは、「このような生きた無神論が今日、思惟を営む全ての意識が持っている自明な出発点となっている」<sup>74</sup>という問題意識である。もし仮にそうした時代状況の中で、「最初から近代的無神論の現象を問題にしないならば、そのような神についての教説は今日では抽象的な思弁」(G・エーベリング)<sup>75</sup>にならざるを得ないとも言えるだろう。それ故に、先に見た組織神学の議論は、世俗化した無神論的状况の中でなおも神を語るができるのか、またそれはいかなる方法でなされるべきか、その場合、そこで語られる神とはいかなるものであり、どのように存在するのかという極めて基礎的かつ根本的な問いにまで遡って、取り組まれる必要があると言えるだろう。

## 2. 無神論と有神論の間の争い——無神論の真理契機について

### 2-1. 無神論に対するユングルの基本的立場

前節では、ユングルが組織神学研究を本格的に開始した 1960 年代初頭の組織神学界の状況を瞥見してきた。そこでの議論において中心的な関心事となっていた事柄は、現代の世俗化した無神論的世界とキリスト教信仰の関係、あるいはそうした現代世界におけるキリスト教的真理の妥当性の問題であった。そして他ならぬこの問題が、ユングルの組織神学研究を強く規定しているのである。そのことは、「有神論と無神論との間の争いの中に十字架にかけられた者の神学を根拠付けるために」という副題を与えられた『世界の秘密としての神』にとりわけ顕著である。同書の本論冒頭では、次のように語られている。

神について語ることは、繰り返し様々な在り方で、人間の精神を困惑状態へともたらしてきた。神を語る長い歴史の終わりまで、今日、この困惑状態は絶望的な状態

<sup>73</sup> W. Pannenberg, Die Frage nach Gott, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, 1979(3Afl.), 361.

<sup>74</sup> ebd.

<sup>75</sup> Gerhard Ebeling, Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen, 1960, 359.

(Ausweglosigkeit)になったように見える。神についてどのように語らなければならないかということについて、もはや確信をもてなくなっただけではない。それを超えて、神についてそもそも語りうるのか、そしてそれが可能だとしても、本来、神についてなお語るべきなのかと問われている。「神」——それはかつて要求の多い厄介な言葉であった。しかし、それは着々と、不適切で都合の悪い言葉になってゆくように思われる。特定の狭い宗教的枠組みの外では、そのうちにこの言葉はほとんど真剣に要求されなくなるだろう(GGW:1)。

ここで示唆される神という言葉の不必要性に関しては、学問的領域においても同様の事態にある。今日、諸科学は神という後見人をもはや必要としない。つまり、ユンゲルによれば、神という言葉はかろうじて「引用」として使用されることはあっても、かつてそれが担ってきた「正当性の根拠 Legitimationsgrund」としての役割を喪失している。このように、一般的にも学問的にも、神という言葉は従来占めていた場所を失っており、いわば「場所喪失状態 Ortlosigkeit」(GGW:2)にあるという。

ユンゲルによれば、そうした事態は、現代における神の思惟不可能性(Nichtdenkbarkeit)に由来している。もはや我々は神を思惟することを放棄しており、「無神論の上にも現代の神学の上にも同様に、神を思惟することは不可能であるという暗い影が覆っている。信仰と不信仰のいずれもが、この影を運命と看做しているように思われる。形而上学の歴史の終焉において、神は思惟不可能になったかのようである」(GGW:IX)。ユンゲルはキリスト教的真理の普遍妥当性に強い関心を抱いていると先に述べたが、同書においてそれは、他ならぬこのような世俗化した無神論的な現代世界におけるキリスト教的真理の妥当性の問題を中心としているのである。

そうした文脈において、彼は次のように語る。すなわち、「理論的かつ実践的な、いわゆる近代の根本的な変化は、神学にとってとりわけアポリアというあり方で今日の問題意識を規定している。神について語ることのアポリアが、いわゆる第二の啓蒙との関連において今一度激化したということは完全に無視できない。いずれにせよ、このアポリアを見過ごすならば、神学的に責任のある『神』という語の使用はおよそ考えつきもしないものなのである」(GGW:2)。ところで先述の通り、ユンゲルにとっては、キリスト者となることは真理としての神を認識すること、あるいはそれを前提として神を思惟することを意味していた。それ故に、まずもって克服されなければならないのは、現代を支配する神の思惟不可能性ということになる。『世界の秘密としての神』における「思惟の試み」は、現代における神の思惟不可能性という「外観」に向けられており、その最大の目的は、「神を再び思惟することを学び取ること」なのである(GGW:IX)。

ところで、留意しておかなければならないのは、この思惟の試みに際して、ユンゲルは現代世界の世俗性を一方的に告発し、それを指弾することはしないということである。こ

の点では、彼は先に見た 1960 年代の諸議論の多くと同様の立場を採っており、現代世界の世俗性を積極的に評価する。例えば、無神論との関連において、ユンゲルは現代世界の世俗性を次のように評価する。

私にとって重要なのは、無神論を単純に悪魔的なものに仕立て上げたり、疑似宗教としてその正体を暴露したりすることではなかった。そうではなく、無神論が自身を理解するよりも、より一層優れて無神論を理解することであった。無神論の中にある真理契機(Wahrheitsmoment)を発見することが私にとって重要であったし、今でもそれは重要である。……無神論を人間存在の欠損した姿として告発する弁証論に賛同することはできない。神によって神喪失を克服すべきだと語るならば、むしろ、無神論者の中に見られる、人間的人間(homo humanus)のとりわけ円熟した姿を、真剣に受け止める方が良い<sup>76</sup>。

ユンゲルは、一方で、無神論および無神論の主張する神の思惟不可能性の克服を企てるが、他方で、無神論の中にもこのように真理契機を見出そうとする。ユンゲルにとって、この二つの事柄はその相反する外観にもかかわらず両立不可能なものではなく、また技巧的に調停されなければならないものでもない<sup>77</sup>。そうではなく、それらは同一の真理をそれぞれ別の側面から明らかにしており、その点において同一の根拠にその足場を置いているわけである。そうであるから、無神論的な現代を単に嘆き悲しみ、無神論の主張を論外として却下してしまうのではなく、かえって無神論自身が理解する以上に、より優れて無神論を理解するならば、それは「真に神学的な発見」(GGW:21)につながり得ることになる。そして神学の側から見るならば、そうした作業を通して「より一層神学的な神学 theologischer Theologie」(GWW:3)、つまりキリスト教的真理により相応しい神学を構築することが可能となるのである。

## 2-2. 無神論の来歴

では、ユンゲルが無神論の内に見出す真理契機とは何であろうか。それを明らかにするために、ユンゲルは西欧思想史の歴史的分析を行う。というのも、神の死は、ニーチェが表現するように「近頃の最大の事件」だからであり、したがって、「この暗い言葉 [神の死] の中に隠れている真理は、歴史の出来事と無関係なものとしては把握できない」(GGW:59

<sup>76</sup> E. Jüngel, Eberhard Jüngel, 192.

<sup>77</sup> Vgl. E. Jüngel, *Die Leidenschaft, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Lebenserfahrungen*, Fulvio Ferrario (hg.), Zürich, 2009, 49.

括弧内は引用者)からである。いずれにせよ、「いかなる無神論も天から降って来たものではない」(GGW:23)のであるから、無神論をより優れて理解し、その内に秘められた真理を把握するためには、まずもって無神論の歴史的由来を詳らかにする必要があると言える。

#### a. 現代的無神論の特徴

ところで、一見したところ、無神論という現象は、古来、どこにでも存在していた現象のように思われる。例えば、神々の死は古代の神話にも見られるし、仮にここで、無神論を字義通りに、「神を否定する発言ないし思想」と理解するのであれば、詩編 14 篇 1 節に見られる「神を知らぬ者」による「神などない」という発言も無神論と取ることができるからである。しかし、この聖書の発言が現代的な文脈における無神論とは性格を異にすることも明らかである。直解的に受け止めるならば、ニーチェの「神の死」と聖書におけるこの発言はともに「神の否定」という点で同一のものであるが、実際には、ほとんど正反対とも言える「生活の座」に根ざしている。後者の詩編における発言に関しては、それが古代イスラエルの宗教間に生じた、正当な神を巡る争いの中で語られたものだということが考慮に入れられなければならない。とりわけ旧約聖書などに散見される「神は何処にいる」という問いは、先に見たジャン・パウルの場合のように、最終的には神の存在によって乗り越えられる人間の苦悩を表現している場合が多い。あるいはその問いに「神などない」と答えられる場合でも、それはある特定の別の集団に向けられた挑戦的な発言であり、その発言者が自らに向けたものではないということもある。つまり、そこで否定されている神は、「あなた方の神」なのである。したがって、そのように発言する者も、発言を向けられた者も共に、神の存在、少なくとも自身の信仰している神の存在を決して疑ってはおらず、むしろ自明なものとして前提していると言える(Vgl.GGW:64ff.)。それに対して、後者のニーチェの場合、そこで神の死を語る狂人は、もっぱら一人称複数形で、つまり我々の神の死を語る。つまり、神の存在は根本から、疑わしいもの／信じるに値しないものとなっている。ニーチェは神そのものの存在を問いに付し、最終的にその非存在を宣言しているのである。

#### b. 無神論の萌芽としての近代とデカルトにおける自己

ユンゲルの見解によれば、現代を特徴付けるこの無神論の萌芽は近代(Neuzeit)にある。端的に言うならば、精神的社会的環境の変遷の中で生じた思惟のパラダイムが決定的な転換を経験することによって、中世まで維持されていた統一的な神理解が破綻し始めたことが現代的無神論の始まりである。

ユンゲルの見解によれば、その近代の始まりに立つ思想家はデカルト(René Descartes, 1596-1650)に他ならない。中世から近代への移行によって伝統的な神理解が破綻していくこ

とは、デカルトが、神の必然性の証明を遂行した際に、次のようなアポリアという形において顕在化しているという。すなわち、その「本質 *Wesen, essentia*」、換言すれば「何であるか *Was-heit*」という観点からすれば、神は「絶対的優越者 *der Überlegene*」あるいは「我々の上なる神 *deus supra nos*」と思惟される一方で、その「現実存在 *Existenz, existentia*」、すなわち「事実性 *Daß-heit*」という観点に関しては、有限的な人間の「自己 *Ich, ego*」を通して思惟され、「表象 *vorstellen*」されることによるのみ確認され保証されるという主客分離のアポリアである(GGW:165)。

このアポリアには相互に関連する二つの側面がある。一方は、有限な自己が無限の神をいかに表象し得るのかという認識論上の側面であり、他方は、本来は自己を含む全体としての存在者を統治し、保証しているはずである神が、統治され、保証されているところの自己のもとで表象されることを通して初めてその現実存在を認められるという、存在論上の側面である。

もちろん、前者の認識論的な問題は特段近代に限ったものではないだろう。人間の把握や判断、その尺度から完全に自由な超越的な神というものは聖書に、世界根拠の認識不可能性という思想は新プラトン主義の中にその事例を見ることができるからである。しかし、新プラトン主義やそれを内に取り込みつつ発展してきたキリスト教神学においては、宇宙秩序、あるいは被造物の秩序が、その根拠や神を指し示しており、「世界根拠 - 宇宙秩序」、「創造者 - 被造物」という原因と結果の関係から神を類比的に思惟し得ると考えられてきた<sup>78</sup>。その際にそこでは、被造物の秩序を造り出し保持しているものが「神的知性 *intellectus divinus*」であり、その秩序を把握する人間の知性もまた、神によって造られたものであるということが前提されている(GG:139)。この前提のもとに、「神 - 神の知性 - 被造物の秩序 - 人間の知性」という対応関係が保証される。それ故に、不十分であるとはいうものの、人間は類比的に神を思惟することができ、また、被造物の秩序は神の實在を指し示すことができるとされていた。

ところが近代に入り、いわゆる「主観性の形而上学 *Subjektivitätsmetaphysik*」という事態が生じてきた。あるいは、「近代」という世界史の年表でいうところの漠然とした時代区分において、主観性の形而上学が生じたというのではなく、むしろ、それ以降の時代が中世から区別され、中世と近代という時代区分が生み出されたところの時代精神が、主観性の形而上学だと言った方が正確かもしれない(Vgl.GGW:16f.)。いずれにせよ、主観性の形而上学の台頭によって、事態は根本的に変化したのである。

ところで、この「主観／主体 *Subjekt*」という言葉は、ラテン語の *subjectum* に由来しているが、これは元来、ギリシア語の *hypokeimenon* の訳語である。アリストテレスの使用した *hypokeimenon* とは、直訳するならば「下に横たわっているもの」である。それは、文法的

<sup>78</sup> Vgl. W. Pannenber, *Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, 356f. (W・パネンベルク『組織神学の根本問題』近藤勝彦、芳賀力訳、日本基督教団出版局、1984年、280頁。) 山田晶『在りて在る者—中世哲学研究第三—』創文社、1979年、特に385-406頁参照。

には様々な述語が属するところの主語を意味しており、存在論的には諸属性の下に横たわっており、それらの諸属性を支え担っている「基体」というような意味を持っていた。近代の初頭に至るまで継続されてきた用法では、「主観」とは本当に存在するもの、人間の心の外に(exōthen)自存するものを意味しており、むしろ今日我々が使用する「客観／客体」という意味合いに近いと言えるだろう。このような「主観」の意味合いの原義からの反転が、主観性の形而上学と呼ばれるものであり、ユングエルによれば、それが近代の初頭において起こったわけである。そこでは、人間的自己が、全ての事物の「尺度 Maßstab」となり、全ての存在者を「関係付ける点 Beziehungspunkt」となる。例えば、デカルトは方法的懐疑を徹底させて、そこから最早疑うことのできない「思惟するが故に、存在する cogito, ergo sum」という命題を導き出した。デカルト以前には、思惟と存在者の一致、すなわち古典的な「思惟と事物との一致 adaequatio intellectus et rei」としての真理を担保するのは、神の知性であると考えられていた。つまり、「人間の知性がそのような一致へと到るのはただ、創造者の霊である神の知性が、認識すべき事物をもそれを認識する人間の知性をも創造し、その結果、……それらはすでに常に神の知性に対する一致の関係にあるからである」(ebd.)。ところが、デカルトの場合では、思惟する自己が不動の絶対的基礎と考えられており、それが本来的に存在するものとしての基体(実体)となっているのである(Vgl.GGW:148ff.)。

こうした変化の中で、絶対者である神を被造物の諸連関から類比的に思惟することが困難となる。上記の「神 - 神の知性 - 被造物の秩序 - 人間の知性」という構図の一端を担う「人間の知性／思惟」が独立し、「創造の秩序」はあくまでも「人間の思惟」によって把握された存在者連関に過ぎなくなる。その結果、絶対的な神と有限的な思惟主観とは分断され、前者は媒介となるものを欠いたまま宙に浮いた形となってしまうのである(認識論上のアポリア)。

また、人間の主観が基体となることに対応して、人間主観が存在、非存在を決定する最終法廷となる。つまり、存在者の存在者性、実在性は、自己のもとに「現前すること An-wesenheit」、自己に「向かい合って - 立っている状態 Gegen-ständlichkeit」、自己の「前に - 立てられたさま Vor-gestelltheit」、あるいは「手 - 前にあること Vor-handensein」という意味になる。概括的に言えば、人間主観に現前するものが明晰かつ判明に存在するものと看做されるわけである(GGW:164)<sup>79</sup>。しかしそのことで、絶対的な存在であるはずの神の現実存在が、実際には人間主観の表象に依存するといった矛盾した事態が生じてしまう(存在論上のアポリア)。

この事態は、先の認識論上のアポリアによって補完されている。つまり、一方では、有限的自己にとって絶対的な神はもはや思惟し得ず、他方では、自己が思惟し得ないものはその現実存在を認められないということである。以上のように、絶対性という神の本質と

---

<sup>79</sup> ユングエルの「主観性の形而上学」理解の基本路線は、M・ハイデッガーのそれと極めて近似している。ハイデッガーのデカルト解釈については主に、Martin Heidegger Gesamtausgabe,(=GA) Bd.6.2, *Nietzsche II*, Frankfurt am Main, 1997, 124-148.を参照。



神の實在の間に人間主観が割って入ることで、中世まで維持されていた神の本質と實在の統一性という不文律は破綻をきたし、その結果、伝統的な神概念は崩壊するのである(Vgl.GGW:165)。

むろん、デカルトもそのアポリアを解消すべく、例えば「生得観念 *idea innata*」を引き合いに出したり、いわゆる「存在論的証明」などの中世から引き継いだ方法論によって説明しようとした。しかし後述するように、かえってそのことで問題が覆い隠されることとなったとユンゲルは指摘する(Vgl.GGW:165f.)。そもそも、人間主観を真理の絶対的基礎とすることを目的として、神の現実存在の必然性を証明するという点に中世との大きな相違がある。この意味で、デカルトが陥ったアポリアは、まさに中世から近代への移行を特徴付けている。彼は一方で、方法論的懐疑を潜り抜けた思惟する自己を、真理に対する不動の絶対的基礎としている。しかしこのことは同時に、そのようにして真理の絶対的基礎と看做される自己は、そのつど思惟しているまさにその瞬間においてしかその地位を保持することができないことをも意味する。その結果、そのつど絶対的基礎と看做される自己と自己との間の「連続性 *Kontinuität*」がいささか不確かなものとなる。結局のところ、思惟している瞬間にしか絶対的基礎とは看做しえないのであり、こうした自己は、およそ学問体系の構築の礎とはなり得なくなる。デカルトの場合、ここで神が要請されるのである。神の必然性の証明という作業は、自己と自己との間の連続性を保証する役割を担っているわけであり、真理問題の最終的な解決は神に求められることになる。このように、自己を真理に対する絶対的基礎とするために別の基礎が導入されることで、二つの基礎がお互いを基礎づけ合う循環関係に陥り、先に見たアポリアを生じさせていると言える。ユンゲルによると、デカルトのもとで生じたこうしたアポリアは、現代的無神論へ通じていくことになる。デカルトは、彼が意図していたかどうかはさておき、現代的無神論の「産婆」(GGW:23)となったのである。

### c. フィヒテ、フォイエルバッハ、ニーチェにおける無神論の問題

『世界の秘密としての神』の中でユンゲルは、J・G・フィヒテ(Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814)、L・フォイエルバッハ(Ludwig Feuerbach, 1804-1872)、ニーチェの三人を取り上げ、デカルトによって切り拓かれた無神論の潮流に現れた諸見解の事例としている。

フィヒテに関しては、いわゆる「イエーナの無神論論争 *Atheismusstreit*」の中で彼が展開した、神の思惟不可能性の議論が取り上げられている。フィヒテは無神論論争において、「神はそもそも思惟され得ない」と主張したが、その主張の背後には二つの前提があるという。一つ目は、カントにおいては未だ曖昧であった思惟と感性的直観の関係は、フィヒテの場合、思惟が明白に直観の対象に結び付けられている。「したがって、思惟することは有限化(*verendlich*)を意味し、空間と時間の制約のもとにもたらすことを意味する」(GGW:179f.)こととなる。二つ目は、神の本質は感性の世界に、つまり時間と空間に制約されないもの

と理解されている。そして、この二つの前提のもとに、「神はそもそも思惟され得ない」という命題が導き出されるのである。

さらにフィヒテによれば、神は単に世界内部の存在者としてのみならず、世界外部の(außerweltlich)存在者としても思惟することができない。なぜならば、そうすることで神からは世界が除外されることになり、その点において、神の本質は「否定を通して規定された欠如的な存在」(GGW:180)になるからである。しかし、そうした欠如的存在という規定は、そもそも絶対性という神の本質に矛盾していることになると言える。

ここでは、先に見たデカルトにおけるアポリアと同様の問題が生じている。つまり、思惟の対象となるべき神の現実存在が、絶対性という神の本質には適合しないという問題である。フィヒテの場合、デカルトにおいては未だ保持されていた神の思惟可能性は、思惟が感性に結び付けられることで——有限は無限を捉えない(finitum non capax infiniti)が故に——総じて否定されることになる。その点において、フィヒテはデカルトよりも、「より一貫したデカルト主義者 *konsequenterer Cartesianer*」であったとユンゲルは言う(GGW:186)。

確かに、フィヒテのこの主張は、当時のルター派教会の主流派から「無神論」と糾弾されたが、その意図はむしろ神の神性の保持にあった。概略的に述べるならば、フィヒテは神の思惟可能性を否定し、その代りに、神と人間の出会いの場を道徳的行為(moralisches Handeln)に定めることで、神の神性を保持しようとした。フィヒテによれば、人間は道徳的行為においてのみ、感性的な制約から自由になることができる。他方で、彼は「純粹活動 actus purus」という伝統的な神概念を引き合いに出す。この二つの事柄を結び合わせることで、「生きて働く道徳的世界秩序」としての神が構想されるのである(Vgl.GGW:185)。このようにフィヒテは、有限的人間による無限なる神の思惟可能性を放棄し、両者の直接的な出会いを感性的な制約から逃れた場所に設定することで、絶対性という神の本質を保持しようとするのである。

次にユンゲルが論及するのは、『キリスト教の本質』においてフォイエルバッハが語った「厳密に言うならば、あなたが神を思惟するところでのみ、あなたは思惟している」<sup>80</sup>という命題である。この命題は、一見すると無神論的な主張とは思われない。またユンゲルの判断によれば、一般的に近代的な宗教批判の嚆矢と看做されるフォイエルバッハの意図は、まずもって、当時の神学への批判や宗教そのものの破壊にあったわけではない。そうではなく、宗教的主張や諸表象の本質を人間学的に考察し直し、それらの内に含有される真理へと宗教を引き戻すことにあるという(GGW:188f.)。ところが、ユンゲルの見解によると、フォイエルバッハの作業は、実際には神の神性を否定し、積極的に無神論を推し進めることになったのである。

フォイエルバッハの人間学的な宗教の考察は、自己意識(Selbstbewußtsein)の分析を基盤としている。フォイエルバッハによれば、他の動物から人間を本質的に区別するのは自己意

---

<sup>80</sup> L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Ausgabe in zwei Bänden, hg. von W. Schuffenhauer, Bd.1, Berlin, 1956, 86.

識である。人間は自己自身を認識や思惟の対象とすることができるが、それが他の動物と異なるのは、自己を意識する際に、対象とする自己を単に個別的なものに留まらず、それを超えて「類 *Gattung*」あるいは「本質性 *Wesenheit*」から、すなわちより普遍的な観点から認識し思惟することができる点にある。例えば、個人は自己自身を氏族という観点のものとして把握することもできるが、それを超えて自身の所属する地域や国家といったより包括的な観点からも、さらには人類というより一層普遍的な観点からも把握することができる。ところで、このことを逆の方向から見るならば、人間は認識する諸対象において自己を意識していることになる。そして、フョイエルバッハはこの見解を推し進め、「人間は対象がなければ何物でもない」<sup>81</sup>という命題を導き出す。そのことは、肯定的に次のように説明されている。

人間は対象において自己自身を認識する。対象の意識は人間の自己意識である。君は対象から人間を認識する。対象において君に人間の本質が現われる。対象は人間のあらゆる本質であり、人間の真実で客観的な自我である。……人間から最もかけ離れている対象もまた、それらが人間にとって対象であるが故に、そして人間にとって対象である限り、人間の本質の顕示なのである<sup>82</sup>。

そうだとするならば、人間はより包括的で普遍的な事物を認識の対象とすればするほど、自己自身を本質的に知ることができるということになるだろう。しかし、フョイエルバッハによれば、「類」としての人間は無限である。それ故に、自己の普遍化は際限なく続けられなくてはならないが、そうした際限のない作業に境界を設定するのが神であり、神を対象とする宗教的意識ということになる。というのも、フョイエルバッハにとって神は、「それを超えて、それ以上大きいものを思惟し得ないところのもの」だからである。人間は神においてのみ、人間の本質、類として人間に到達する。こうした神の対象化は、理性や意志や心情などにも現れるが、思惟という観点では、神を思惟の対象とすることで遂行される。それ故に、神を思惟するところのみ、本来的な対象である自己を、そもそも思惟しているという先の命題が導き出されるのである。

ここで問題となるのは、人間の意識とその対象である神の現実存在の関係である。フョイエルバッハによれば、「感性的対象に対する関係においてはたしかに対象の意識は自己意識から区別される」<sup>83</sup>。しかし、人間の外にある感性的対象とは異なり、人間の中にある内面的対象に関しては、フョイエルバッハはその現実存在を認めない。それは端的に人間の

<sup>81</sup> フョイエルバッハ『キリスト教の本質（上）』（船山信一訳）、岩波文庫、2004年、52頁。

<sup>82</sup> 前掲書、53-54頁。

<sup>83</sup> 前掲書、66頁。

意識と同一視されることになる。その結果として、その完全性という本質の故に、決して感性的対象とはならない神は、次のようにあますところなく人間の意識と同一のものと判断されるのである。すなわち、「神の意識は人間の自己意識であり、神の認識は人間の自己意識である。……人間と人間の神とは一つである。……神は人間の内面があらわになったものであり、人間の自己がいろいろあらわされたものである」<sup>84</sup>。

フォイエルバッハと同様に、神は感性的対象とはなり得ないとフィヒテも考えたが、彼の場合、かろうじて「生きて働く道徳的世界秩序」、つまりは我々の内なる神として、その自存性は保持されていた。しかし、フォイエルバッハにおいては、神の自存性は否定され、人間の意識に還元されることになる。たしかに宗教的意識においては、神は人間に向かい合って立つ者(Gegenüber)として、つまり自己の意識とは切り離された実在者として経験されるかもしれない。しかしフォイエルバッハによれば、それは実際には、「人間の本質が個々の人間——すなわち現実的肉体的な人間——の制限から引き離されて対象化されたものである」<sup>85</sup>。このように、フィヒテが保持しようとした神の神性は、フォイエルバッハにおいては人間の神性にとって代わられることになるのである。

ユンゲルによれば、ニーチェはフォイエルバッハと同様の根拠から、フォイエルバッハとは異なり神の思惟不可能性を主張する(GGW:199f.)。ただし、ニーチェの場合、神の本質としての絶対性あるいは完全性(Vollkommenheit)には、カンタベリーのアンセルムス(Anselmus Cantuariensis, 1033-1109)やデカルトにおける神の存在証明が主張するように、その実在性が必然的に備わるという事態が顧慮されている。つまり、絶対あるいは完全である神には、非-存在という否定的属性は妥当せず、したがって必然的に存在する者であるという点を、ニーチェは十全に理解していたということである。他方で、ニーチェはフィヒテと同様に思惟を感性と結び付けて理解するために、神を思惟することは矛盾を孕んだ振る舞いになる。したがって、そもそも思惟を除外するような神を思惟すること、そうした振る舞いは「眩暈」を起こさせるとニーチェは言う<sup>86</sup>。

ニーチェにおける神の思惟不可能性は、彼の「力への意志」論および「超人思想」と密接に関係している。フォイエルバッハの場合、「最も完全で無限なもの」という人間の神観念は、「人間学の秘密」という意味で、たとえ、それが最終的には止揚されるべき「不幸な意識」(ヘーゲル)であるにせよ、人間存在にとって必然的な様相を帯びる。しかしニーチェにとって、そのような神観念は不必要だけでなく、積極的に排除しなければならない。なぜなら、西欧の形而上学の歴史において、「絶対、永遠、優越」といった神の属性は、此岸的なものを「有限、移ろい行くもの、劣ったもの」という否定的カテゴリーに固定し、そうすることで人間の「生」を抑圧し、矮小なものとしてきたからである。それ故に、「無限-有限」という図式の中で人間を捉えること自体を放棄しなければならない。

<sup>84</sup> 前掲書、67頁。

<sup>85</sup> 前掲書、69頁。

<sup>86</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, G. Colli und M. Montinari (hg.), Bd. VI/1, Berlin, 1968, 106.

フョイエルバッハは神を思惟の最高の対象としたが、こうした観点のもとに、ニーチェは人間的感性を思惟の本来の対象と考える。つまり、神ではなく自己自身を、換言するならば、無限ではなく有限そのものを思惟し抜ぬくべきなのである。そのことで人間は、無限の否定的カテゴリーである有限への固定化から自由になり、絶えざる生成(Werden)の場へと解き放たれる。そこにおいてこそ、人間の創造的意志(der schaffende Wille)は発露され、その可能性を十全に発揮し得るのである。有限的自己を有限の範囲内で、しかし無限に乗り越えて行くこうした人間を、ニーチェは「超人 Über-Mensch」と名付ける。フョイエルバッハの思想にかろうじて残存していた神という語は、ニーチェのもとでは、完全に人間に取って代わられるのである。

ユンゲルは、以上のように無神論の来歴を跡付ける。近代の始まりであるデカルトのもとでは、神の超越性と人間の主観性という二つの極の関係は、アポリアというアンビヴァレントな形を取って現れていた。それがデカルト以降、とりわけニーチェに至って、主観性の形而上学は隆盛を極めることとなり、人間の主観性という一方の極に重心が移行する形で両極の乖離は一層大きくなったと言える。その結果、端的に超越的な神というものは、もはや人間主観にとって何ら説得力を持たないものとなってしまったのである。要するに、超越的優越者である神は、「それ自身の完全性のために滅びる。欠陥がないものとして規定された、最上にして最高度に完全な自存的な本質存在(Wesen)は、人間の主観性によって規定されている現実存在(Existenz)によって滅ぼされる」(GGW:278)ことになったのである。ユンゲルは、このような無神論の潮流に他の歴史的諸要素が加わることによって、現代的無神論が自明性にまで発展してきたと考えている<sup>87</sup>。

### 2-3. 無神論における真理契機

先に述べたように、ユンゲルは無神論の中に真理契機を見出し、それを「真に神学的な発見」と考える。それでは、上述した近代以降の無神論の潮流のどこにそれを認めるのであろうか。この問いに答えるために、以下では、現代の無神論に相對しつつ、いかなる神学をユンゲルが構築しようとするのかという点を詳らかにしたい。というのも、彼が構築しようとする「より神学的な神学」の内容を把握することは、そのまま彼の理解する無神論の真理契機の解明につながると思われるからである。

先に見たように、ユンゲルの分析によれば、近代以降の無神論は、自己の主観性と神の超越性という二つの契機から構成されている。したがって、もし仮に無神論の超克を試みるのであれば、少なくともこの二つの構成契機のいずれかに、何らかの処理を施すことが

---

<sup>87</sup> 『世界の秘密としての神』における上述の無神論の歴史的展開は、主として、いわゆる「理論理性」の観点から述べられたものである。それ故に、無神論はあくまで「可能性 Möglichkeit」としてのみ問題とされている。ユンゲルは、そうした無神論の可能性が「現実性 Wirklichkeit」を得るためには、更に進んで、道徳の基礎付けに対して、つまり「実践理性」の問題に関して神が必然的でなくなるのが条件であったと考える(Vgl. 203. Anm.99)。

必要となる。

まず、前者の自己の主観性に関しては、以下の二つの選択肢が顧慮されるべきであろう。一つ目は、近代以降の主観性の形而上学を度外視し、あくまでも論理的な次元に議論を限定するという選択肢である。この選択肢は先に見たように、絶対的優越者や最高存在者 (*summum ens*)、あるいは完全存在者 (*ens perfectissimum*)、必然的存在者 (*ens necessarium*) といった神の本質から、神の現実存在とその遍在 (*Omnipräsenz*) を論理的に導き出し、そのようにしてなおも神の実在性を主張し続けるという方法である。この選択肢の利点は、とりわけ論理的整合性に訴えるという点で有神論的に優れているところにある。こうした観点はユングルの見解には見出せない事柄であるが、例えば近代以降の無神論者が合理主義的な観点から神の存在を否定するのであれば、議論を理論的な次元に限定することも一つの選択肢であるように思われる。また、このように論理的に保証された神の実在は、人間の認識能力の有限性ゆえに、もちろん認識の対象とはなり得ないが、かえってそれは自己の主観性と神の超越性の両者を同時に保持することを可能にする手段でもある。

先に見たように、こうした方法論をデカルトは採用したわけであるが、ユングルはこの選択肢を選ばない。すでに述べたように、この方法は根本的な解決にはならないと彼は考える。というのも、主観性の形而上学の時代にあつて、もはや誰も実在と見なし得なくなったこのような神の理論的実在性を頑なに主張するならば、かえって無神論を「精神の命運 *Schicksal des Geistes*」と看做す結果に逢着することになってしまうからである。そしてその場合、キリスト教はもはや生きた宗教とは呼べず、したがって、神学というものも現代世界にとっては、せいぜいのところ「遺産管理者 *Nachlaßverwalterin*」という役割しか持ちえなくなるだろう (GGW:274)。ユングルは、こうした選択肢を最も忌避する。後に詳しく見るように、ユングルにとってキリスト教信仰は理論的な事柄ではなく、あくまでも「出来事 *Ereignis*」として経験の地平において生起するものなのである。その点において、ユングルは、先に見たブラウンの神学的問い、つまり、今日、どこでイエスの宣教は生起するのかという問いを次のように評価する。

生きた神を思惟する勇気がなければ、神学はついにはそうした神の壮麗な霊廟となるであろう。ヘルベルト・ブラウンの抗議は、そうした霊廟の中で検死を受けるような神に向けられている。この抗議は、生きた神を思惟するというブラウンの試みがどのように評価されるかはさておき、そのようなものとして聞きとられるべきであろう<sup>88</sup>。

自己の主観性に関する二つ目の選択肢として挙げられるのが、無神論の一契機である主観性の形而上学を、直接的に克服すべきものとして取り扱う方法である。しかし、この選

---

<sup>88</sup> E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, VII.

択肢もまた採用されない。ユンゲルにとって、自己の主観性は最終的に制限されるべきものではあるが、直接的にそれを除去しようとするのは、あまりに「短絡的 kurzschlüssig」である(GGW:166)。「主観性の形而上学というアプローチの背後へと、……中世へと回帰することで、後退しようとする非合理的な試みへと導くことはできないし、またそれは許されないことである」(GGW:239)。ユンゲルによれば、中世から近代へという歩みは、不可逆的な時代の変遷である。というのも、ユンゲルの見解によれば、近代以降、人間は基体として、神に代わって世界を「生産 Herstellung」することによって、その統治者となったのであり、現今の社会的、経済的システムの中で我々が主観の立場を単純に放棄するならば、人間は直ちに滅びに至るからである(GGW:241)。「世界生産を通しての世界処理のプロセスは、不可逆的 irreversibel」(GGW:240)なのである。

こうした観点からは、近現代を「技術 Technik」の時代と看做し、主観の形而上学が近現代の世界的な工業化（世界生産 Weltherstellung）を生んだと理解する、ハイデッガーのいわゆる「集立 Gestell」理論の影響をうかがい知ることができるが<sup>89</sup>、要するに、この選択肢は短絡的であり、現代世界に対して無責任でもあると看做される。むしろ、F・ゴーガルテン(Friedrich Gogarten, 1887-1967)の『近代の宿命と希望』<sup>90</sup>や、D・ボンヘッファー(Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945)のいわゆる「成人した世界」と同様に、ユンゲルは自立した人間による自律的な世界統治を「人間的人間のとりわけ円熟した姿」と捉える。こうした倫理的理由からも、この選択肢は却下されるのである。

以上のような選択肢を排した結果、残されるのは、無神論を構成する二つの契機の中の神の超越性に何らかの処置を施すという選択肢である。端的に言って、ユンゲルが採用する方法は、絶対性という神の本質規定、つまり「神の絶対性に関する公理」(GGW:51)を批判的に解体し、神概念を新たに再構築することである。この方法の骨子は次のようになっている。すなわち、一括して「有神論 Theismus」に分類される「伝統的 traditionell」、あるいは「形而上学的 metaphysisch」と形容される神概念と、「キリスト教的」あるいは「福音的 evangelisch」な神概念とを峻別し、近代以降、無神論によって否定されてきた「絶対的優越者」という神概念をもっぱら前者に属するものと看做するのである。つまり、ユンゲルは、無神論が「キリスト教の本質」(フォイエルバッハ)として描き出し、さらには積極的に否定した神概念(ニーチェ)は何らキリスト教的な神概念ではなく、また有神論が保守しようとした神の本質(デカルト、フィヒテ)も、同様にキリスト教的なものではない、いずれも形而上学的枠組みにある神概念だと言うのである(GGW:276)。

しかしなぜ、ユンゲルは一見すると極めて聖書的でキリスト教的とも取れる「絶対的優

---

<sup>89</sup> 「集立」とは、有用性という観点から、存在者を表象し(vorstellen)、製作し(herstellen)、用立てして(bestellen)、機能化へとせきたてる(herausfordern)ような「技術」の本質のことである。(Vgl. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, 1990(9.Aufl.), 23f.); GA, Bd.79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt am Main, 1994, 24-45.)

<sup>90</sup> F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit : die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, 1958(2.Aufl.).

越者」という神概念や、絶対性という神の本質を、非キリスト教的なものとして看做するのであるか。その手掛かりは、ユンゲルの「形而上学 *Metaphysik*」理解にあると思われる。彼は『世界の秘密としての神』およびその周辺の諸論文において、形而上学という語を頻繁に使用するが、それらの語が使用されている文脈から察するに、この表現は、人間の推論能力である理性によって文字通り「自然事物の背後に *meta-physica*」遡り、その根拠(*Grund*)として神を措定する営為、つまり、ハイデッガー的に言えば、いわゆる「存在 - 神 - 論 *Onto-Theo-Logie*」を意味していると解釈できるだろう(Vgl.GGW:275,278)<sup>91</sup>。ユンゲルにとって、このようにもっぱら理性によって自然的に認識された神、あるいは論理の必然として「要請 *Postulat*」された神は、有限的存在者である人間が推測した抽象的な(*abstrakt*)絶対者としての神に過ぎない。そのような神は始めから「それを超えて、それ以上大きいものが思惟し得ないところのもの」として理解されているために、最も良い場合でも「まったく他者 *das ganz Andere*」、あるいはよりの確に表現すれば、人間にとって「赤の他人」以上のものとはなり得ない。むしろ、ユンゲルにとって、このように世界内部の有限的存在者から導き出された抽象的な超越的神、あるいは絶対的優越者というものは、そもそも神ではなく、「偶像 *Götze*」なのである<sup>92</sup>。なぜなら、この場合、神は神そのものとして思惟されていないからである。

このような形而上学的神理解とは異なり、キリスト教的な神理解とは、神を神自身から、すなわち「神の自己啓示 *Selbstoffenbarung Gottes*」から思惟することを意味している。詳述は次節に譲るとして、このように神の自己啓示から思惟された神は、抽象的な絶対的超越者では決してない。自己啓示という表現からもすでに推察され得ることであるが、形而上学的神理解のように、有限的存在者に触れることのない遙か彼方に、静態的に鎮座する神ではなく、有限的存在者に動的に関わり合うのがキリスト教の神であるとユンゲルは考える。ここに、伝統的な「哲学者の神」と「信仰の神」という古来の二分法が新たな装いのもとに登場する。そして、絶対的優越者や絶対性という神の本質は、もっぱら前者の神概念に属するものとして、非キリスト教的なものだと判断されるのである。

ここで留意すべきは、神は存在するのかしないのかという、神の現実存在を巡る問題が、一体、その神の本質を「どこから *woher*」獲得しているのかという問いに置き換えられているという事態である。ユンゲルの神学構想を理解する上で、この問いの転換はことのほか重要である。というのも、この「どこから」という観点によって、神理解は、世界内部的存在者から神を推測する伝統的形而上学的有神論と、神の自己啓示から神を思惟するキリ

---

<sup>91</sup> 「形而上学的」と並列して使用される「伝統的」という語に関しても同様の問いが立てられる。しかし、この言葉の使用に関しては特段説明がなされていないわけではない。語彙の選択に関しては十分に注意を払うユンゲルだが、議論の核心に触れる問題であるにもかかわらず、その使用はいささか不明瞭であり、これらの歴史的負荷を担った語について明確に規定しているとは思えない。

<sup>92</sup> E. Jünger, *Gottesgewißheit*, ES, 257f.



スト教的福音的の神理解とに二分されることになるからである<sup>93</sup>。この区別にもとづくならば、キリストにおける神の自己啓示を等閑視したままで行われていた「有神論と無神論との争い」は、本質的にはキリスト教的の神理解には関係のないものだということになるだろう。したがって、先に見たように現代に至って無神論が圧倒的に優勢になったにしても、そのような事態はキリスト教への批判には全くなり得ないことにもなる。

もっとも、そうした消極的な位置付けだけではなく、それを超えて、無神論は積極的な役割を担うことになる。端的に言ってそれは、次のような可能性を神学に切り拓くことである。すなわち、「神の死の思想 [無神論] によって、形而上学とキリスト教とがお互いに別れを告げるように強いられ、その結果、なるほど単純に形而上学から自由というわけではないが、しかし、形而上学に対向しつつ自由に振舞えるキリスト教神学を可能にする」(GGW:61f.括弧内は引用者)ということである。そして、ここにこそ、ユンゲルが無神論の中に見出す最大の真理契機がある。

ユンゲルにとってみれば、現代の無神論の自明性はキリスト教の妥当性を減少させるどころか、その真理性をよりいっそう鮮明にする意義を持っている。なぜなら、偶像にも等しい形而上学的の神理解は今や現代の無神論によって正しくも打ち砕かれ、その結果、有神論と無神論の「彼岸 jenseits」<sup>94</sup>に位置するキリスト教こそが、今日的に妥当する神認識、すなわち真理への道となるからである。

なるほど、虚偽を虚偽とするものが直ちに真理であり、敵対者の敵が直ちに味方だということにはならないが、それでも、形而上学的の神概念に対抗するという点で、無神論はキリスト教と同盟関係にある。そしてその際に、両者がともに立脚している根拠は、絶対的の優越者という形而上学的の神概念の今日的な思惟不可能性である。それ故に、無神論の中には、キリスト教が有するのと同種の真理契機が隠されているということになるのである。

---

<sup>93</sup> ユンゲルの神学構想と形而上学との関係についてマクグラスは次のように説明している。「ユンゲルは、デカルトの世界観と結びついた形而上学は、神学に悪い影響を与えたものの一つであると批判している。……J・G・フィヒテ、L・フォイエルバッハ、F・ニーチェの神の理解（それゆえ彼らの反キリスト教）は、このような形而上学の伝統から生まれたものであって、キリスト教の伝統から生まれたものではないと主張した。しかしユンゲルは、啓示の中に適切な形で形而上学が入ってくるのを恐れなかった。実際に彼の三位一体論は、神学の中に形而上学を持ち込んだことにより初めて成立したのである」(A・E・マクグラス『神の科学—科学的の神学入門』(稲垣久和、岩田三枝子、小野寺一清訳) 教文館、2005年、289頁。)。しかし、この説明は厳密には正鵠を射ていないと思われる。ユンゲルが批判したフィヒテ、フォイエルバッハ、ニーチェの形而上学と、マクグラスがユンゲルの三位一体論の中に見る形而上学とは、別のものを意味していると思われるからである。本文中の説明からも明らかなように、ユンゲルはフィヒテ、フォイエルバッハ、ニーチェの形而上学を、形而下に対する「形而上」、あるいは現実的なものに対する「観念的、思弁的なもの」、機能的説明に対する「存在論的説明」ということで批判しているわけではない。

<sup>94</sup> Vgl. E. Jünger, „keine Menschenlosigkeit Gottes... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, in: Evangelische Theologie 31, 1971, 377.

### 3. 必然性を超える神——ユングルの啓示神学構想について

#### 3-1. 十字架の神学と神の本質

ユングルは無神論の中にあるこうした真理契機を発見し、そこから「より一層神学的な神学」を構築しようと試みる。他方で、以下に確認されるユングルの神学構想は、無神論が主張する神の思惟不可能性の克服という側面に充てられることになる。それは無神論を超えた神学的真理の発見であるために、『世界の秘密としての神』においては、無神論と有神論との悪しき二者択一を超えた場所での神の思惟可能性、あるいは「有神論と無神論の間の争いにおける」神学の再構築といった事柄が繰り返し述べられる。端的に言うならば、その試みの要諦は、ユングルの師事した K・バルトの神学を踏襲したものであり、つまりは「神は世界の連関からではなく、神自身によってのみ知られる」(Vgl.GGW:43)という命題を中心に据えて、「啓示神学 Offenbarungstheologie」を構築することにある。

さて、ユングルによれば、キリスト教的な神理解は、神と十字架のイエスが同一であるという認識にその源を発している。形而上学が「自然事物の背後に」遡り、そこに根拠としての神を措定する営為だとすると、その順序からして、形而上学において神は思惟の道行の終局に存在することになる。これとは対照的に、キリスト教的な神理解では、思惟の始まりに神が存在していることになるわけである。つまり、神は「我々のもとで unter uns」、ナザレのイエスというひとりの人間の存在様態において決定的に自己を啓示し、そうすることで初めて、我々が神に「近付くことができる zugänglich」ようになっている (GGW:212)。

主観性の形而上学において、現実存在するとは、自己に向かい合って立つ状態としての「対象性 Gegenständlichkeit」という意味に変化した。それに対応して、絶対的優越者、「我々の上なる神 Gott über uns, deus supra nos」という表象は、その実在性を喪失してしまったのであった。それに対して、キリスト教的な神理解によれば、神はイエスという具体的な人間において、さらには、形而上学的に見れば神に最もふさわしくない、此岸的な現象と看做される「死」までも引き受けて、我々のもとで、自己を顕したのであるから、主観性の形而上学の時代にあってもなお有効に思惟の対象となり得るのである。このようにユングルは、無神論が主張するのとは別の、もうひとつの「神の死の思想」を引き合いに出し、「十字架の神学 theologia crucis」を構想しようとする。そのことで、絶対的であるが故に世界内部へと到来することのできないような無神論が批判の対象とする神ではなく、被造物の移ろいゆく在り方(Vergänglichkeit)にその身を委ねる神をキリスト教的と形容するのである。

また、ユングルの強調するところによれば、神はイエスという一人の人間において、決定的に(definitiv)自己を啓示したのであるから、神の認識「根拠」はイエス・キリストただひとりで十分であり、そしてまた彼こそが神に至る唯一の「道」だということになる<sup>95</sup>。このようにして、ユングルはキリスト論的集中の道筋を通して、神認識の根拠と対象を確保

<sup>95</sup> E. Jünger, Gottesgewißheit, ES, 257.

する。さらに、ユンゲルはその認識方法にも制限をかける。なぜなら、イエスにおいて認識可能となった神の現実存在は、未だ自然的神認識による神の本質規定に対して、その解釈上の余地を残しているからである。

ここでユンゲルは、神の本質からその現実存在を導き出すという神の存在論的証明と逆の手順を踏む。つまり、形而上学的神概念や理性の推論などによって得られた神に関する一切の前理解(Vorverständnis)を可能な限り外して、神の現実存在を神の本質として、あるいは「本質の総体 Inbegriff」として理解することを要求する(GGW:254, Vgl. GGW:259f.)<sup>96</sup>。というのも、ユンゲルにとってみれば、神に関する一切の事柄は、すでに神の決定的な認識対象であるイエス・キリストの出来事、すなわちイエスの生と死と復活という「十字架の言葉 Wort vom Kreuz」に内包(Implikation)されており、神の本質はそれを展開(Explication)することで獲得されるべきものだからである。

### 3-2. 神の本質とその解釈学的問題

さて、この認識方法においては、形而上学的神理解の採用はもちろんのこと、他宗教の神理解を参考にした解釈も原則的には認容されない。『世界の秘密としての神』の序文において、キリスト教神学が「極東の知恵」<sup>97</sup>を借用することについて、それが「多かれ少なかれ、惨めなこと(kümmertlich)」と評されるのは、あるいは驚くに値しないことかもしれない(GGW:XII)。しかし、キリスト教の成立期における、ユダヤ教の神理解からの影響までも否定しているように思われる点に関しては、例えば、H・フィッシャーは、そうしたユンゲルの主張に関して、「それは実に大胆な主張であり、ユンゲル自身が行っている論証だけでは理解できるものではない」<sup>98</sup>と指摘する。

『世界の秘密としての神』における当該の問題を扱う個所では、キリスト教神学の成立は次のように説明されている。すなわち、「イエスを信仰するということは、彼を通して、また彼において神が決定的に接近可能となったところの人間として、イエスを理解することを意味している」(GGW:207)。そして、「キリスト教神学はナザレのイエスへの信仰を分

---

<sup>96</sup> もっとも、ユンゲル自身は形而上学的神認識を含む伝統や思惟伝承に関して一概に否定的な態度をとっているわけではない。どのような神学者も過去の神学体系なしに、一からはじめることはできないのは、ユンゲルにとっても自明の事柄である。それだからこそ、ユンゲルは神学が常に批判的(kritisch)であることを要求し、「形而上学に対して全く自由だとは言わないが、少なくとも形而上学に対して自由に振舞える神学」(GGW:62)を構想するのである。しかし、そうだとするならば、一体、形而上学的神理解のどの部分が、キリスト教的であり、どの部分が非キリスト教的であるのかということに関して、その基準が必要となる。ところが、その基準をいかにキリスト教的に精錬したところで、やはり、伝統的、形而上学的な神に関する前理解がそこには混入することになるために、いわば循環論法に陥ることになってしまう。したがって、この両者の関係に関しては、それが根本問題であるのか、あるいは程度問題なのかという点を含め、慎重な検討を要するだろう。

<sup>97</sup> ここでは久松真一の名前が挙げられている。

<sup>98</sup> H. Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, 236.

析的に展開し、自己批判することとして成立した」(ebd.)。この二つの命題を前提とすることで、イエスと神が同一となった出来事からはじめて、キリスト教独自の神思想が生じてくるといった見解が生じてくることになる。要するに、イエスが神となった出来事によって、もっぱらそのことによってのみ、キリスト教神学は神思想を構築しえたということである。ユンゲルは次のように述べる。「神思想(Gottesgedanke)というものは、この出来事の結果として生じたのであり、したがって、その出来事が前提としているものではない」(ebd.)。つまり、キリストの出来事に先行する何らかの既存の神思想があつて、それに端を発して、キリスト教の神思想や神学が成立してきたのではなく、キリスト教の神思想や神学の成立は、もっぱらキリストの出来事に由来しているのである。

このようにユンゲルは、キリストの出来事に先行する神思想や、神を理解するための既存の「枠組み概念Rahmenbegriff」を排除しようとするわけであるが、この方法論が妥当性を持つとするならば、キリスト教神学のイエス理解や神理解が、当時のユダヤ教の人間理解や神理解からは独立しており、場合によっては、両者は無関係ということにもなるかもしれない。この問題に関してユンゲルは、自身の主張を次のように論証する。

いずれにせよ、イエスを神の子として信仰することは、こうした〔神を思惟する主体の〕人間の状態(conditio humana)に立脚する宗教や哲学の代表者からは、流神的であり、神思想を疑問視する無神論的なものと直ちに判断された。そのことは、この信仰が逆に、神思想の枠組みにおいて神々として機能していた諸力が神であるということを否認した点において、首尾一貫している。パウロは十字架の言葉を、両種の形態(ユダヤ人とギリシア人)にある「普通の人間natürliche Menschen」にとって、愚かであり躓きであると特徴づけた(1コリント1:18以下)。この事態は、十字架の言葉が、一見すると一般的に妥当するものとして前提されていた神思想との根本的な断絶を含意していた場合にしか、理解できないことである(GGW:209強調および括弧内は引用者)。

このように、ユンゲルはキリスト教成立当時の神思想との「根本的な断絶」を強調する。そのことから、キリスト教の神理解が、あたかも歴史上に突如として、まったく新しい神概念として現出してきたかのような様相を呈することになる。

はたしてそのようなことが現実に起こりうるのかという疑問が生じてくるかもしれないが、その問題を突き詰めるならば、まったく新しい神概念の創出は可能かという問いに辿りつくように思われる。つまり、それがまったく新しいものであれば、概念の有する普遍的性格からして、概念であることができない。あるいはそれを概念化する際に、そもそも「神」という名辞を使用する必要性がないとも言える。したがって、それが概念として妥当するためには、それ以前の概念使用とまったく無関係であることはできないために、ま

まったく新しい神概念の創出は不可能ということになるだろう。

ここでは、はたしてこのような手法が解釈学的に見て正しいものであろうか、あるいは、宣教史を鑑みたときにこれは現実に即したものであろうか、また、ユンゲル神学の中でこの方法は本当に一貫しているものであろうか、という問いを立てることに留めておく。しかしいずれにしても、ユンゲルは、「神は神によってのみ知られる」、「神はイエスという一人の人間において自己を決定的に啓示した」という二つの命題にあくまでも固執する。そうすることで、世界の側から神を思惟する一切の可能性を断ち、啓示によってのみ獲得されたキリスト教的な神概念の中に、形而上学的な神概念が流入するのを防ごうとするのである。

### 3-3. 必然性を超える神

さて、神は神によってのみ知り得るのであって、世界の側からは知ることはできず、従って、キリスト教的な神理解は、ある意味、無前提的にイエス・キリストにおける神の自己啓示において決定的に生じたのだという上記のユンゲルの主張は、次のように言い換えることができるだろう。つまり、神の自己啓示はその「根拠」を世界の中に持たない、つまり世界的な「必然性 *Notwendigkeit*」を持たないのである。こうした観点から、ユンゲルは、必然的存在者という伝統的な神理解に反対し、大胆にも「神の世界的非必然性 *weltliche Nichtnotwendigkeit Gottes*」(GGW:19-24)を主張する。

こうした「神の世界的非必然性」は、もともと無神論の主張であった。つまり、有神論は論理的な必然性を用いて神を証明したり、あるいはトマス・アクィナスのいわゆる「五つの道」やW・ペイリー(William Paley, 1743-1805)の『自然神学』<sup>99</sup>に代表されるように、世界や人間の在り様から、それらにとって神的存在が必要不可欠(notwendig)であるという趣旨を唱えたりしたが、そうした見解に対抗して、近代以降の人間は世界の自律性の発見にもとづいて、神は必然ではない、あるいは神は不必要であると無神論的に主張したのである。ここでもユンゲルは、無神論の主張する神の世界的非必然性に同意する。ユンゲルによれば、神の世界的非必然性は「近代的な時代精神の虚偽」でもなければ、非神学的なものでもないのである(GGW:21)。

ユンゲルはボンヘッフアーの世俗化論を取り上げ(Vgl.GGW:75-83)、彼の想定する自律的な人間による世界統治を「人間的人間のとりわけ円熟した姿」と捉える。それはまた、たとえ神がいなくとも(*etsi deus non daretur*)、人間は人間らしく振舞うことができるし、世界や人間をそれ自体として理解し把握できるということでもある。したがって、人間や世界にとっての必然性、あるいは *Notwendigkeit* のより広い意味での必要性から導き出されるような神は必要ではないことになる。さらにユンゲルは、「神の世界的非必然性に関する命題は、世界あるいは世界における人間に関する言明だけではなく、同時に神自身に関する言明と

---

<sup>99</sup> W. Paley, *Natural theology : or, evidences of the existence and attributes of the Deity*, London, 1820.

しても理解できるものでなければならない」(GGW:22)と述べる。「そのときに初めて、この命題は真に神学的に彫琢されたことになる」(ebd.)からである。このような主張の背景にあるのは、彼の必然性の理解である。

そもそも、必然性は原因と結果の関係を表すカテゴリーに属している。「A であり得るし、B でもあり得る」という偶然性とは異なり、必然性のもとでは、「A は B にとって必然的である」あるいは「A であるならば必然的に B である」という事柄が語られる。そうだとするならば、一見すると A は B の原因あるいは根拠であり、その意味で、論理的な観点か、存在論的な観点かはさておき、A は B よりも高次のもの、あるいはより根底的なものであると思われる。確かに、事柄そのものの順序からするとそれは正しいことであろう。しかし、我々の認識の順序からするならば、まずもって存在するのは B である。それ故に、「A は B にとって必然的である」と言われる場合、A はむしろ B を前提にしており、B に依存した A だということになるだろう。つまり、A は A そのものとしては考えられておらず、B の説明のための A、あるいは B から遡って考えられた A ということになるのである。

こうした必然性の理解にもとづくならば、世界にとって必然的な神というものは、とりわけ「認識の順序」が「事柄そのものの順序」を規定する主観性の形而上学の時代にあつては、世界の側から遡って思惟された形而上学的な神と言えるだろう。それは、伝統的な「端的に必然的な神」においても同じである。なぜなら、結局のところ、「必然性は常にただ、ある連関の特性としてのみ現れるのであって、それとは逆に、孤立した何ものかに認めることはできない」(GGW:32)からであり、それ故に、端的な必然性という概念は「それ自体において失敗した概念」(GGW:30)だからである。「必然性は関係概念である。常に他者との関連においてのみ、何者かは必然的なのである」(ebd.)。したがって、神が必然的存在者と理解される場合、神は何らかの事物との関連のもとでのみ思惟されていることになる。結局のところ、「必然的なものが必然的なものとして主題化し、興味深くなるのは、常に、別のもののためである」(GGW:43)。そうであるから、神が必然性のカテゴリーのもとで思惟される場合、神は神そのものとして思惟されていないことになるのである。

ユンゲルはこうした理由から、神を必然的存在者と捉える理解を否定して、神を必然性とは逆の偶然的存在者と理解する。ただし、それは、偶然性(Kontingenz, Zufälligkeit)を随意性(Beliebigkeit)と同一視し、偶然的なものを必然的なものより劣ったものと看做さない限りにおいてである。つまり、必然性は「A であれば B」という内容を語るが、偶然性は直ちに「A でもよいし、B でもよい」、つまり、どちらでも良い(gleichgültig)という随意性を意味するわけではない。この問題に関して、ユンゲルは次のように述べる。

必然的なもののみが本質的(wesentlich)であるという主張は、神学的には支持し得ない。偶然もまたその本質を持っているし、偶然的なものも本質的である。偶然に生起する事柄は、ただそれが必然的でないからといって、必然以下である必要はないし、随意

的である必要もない。それは、必然以上(mehr als notwendig)でもありうる(GGW:30f.)。

このような偶然性理解から、ユンゲルは「神は必然以上である *Gott ist mehr als notwendig.*」(ebd.)という彼の神学の基本命題を導き出す。ユンゲル自身が認めるように、この命題は確かに「論理的な難解さ」(ebd.)を伴うが、この命題によって、神の自己啓示としてのイエス・キリストの出来事は、世界の側からではなく、神の存在そのものから、また論理の必然としてではなく、自由な生起として説明されることになる。

要するに、この命題は神が必然性というカテゴリーに属さないことを表現している一方で、同時に神が必然以上の在り様で存在することを表現している。この場合、後者がより重要性を帯びることになるが、それを概括的に説明するならば、およそ次のようになるだろう。すなわち、ユンゲルは *notwendig* を必然性という意味合いよりも広義の「必要」という意味で捉える。そして、「である」としての繫辞(copula)の *sein* を、「存在する」という動詞的な意味として理解する。例えば、ドイツ語の *Überfluß* が、「余計な／必要ない」という意味と、「過剰／豊富」という意味を合わせ持つのと同様に、神は世界にとって必然あるいは必要なのではない(神の世界的非必然性)、そうではなく、必要以上に存在する。そうすることで、神は「満ち溢れる存在 *überströmendes Sein*」(GGW:302)と理解されることになるのである。

端的に言うならば、神は神自身がそれ自身で存在するための必要性を超えて存在している。神は自存的なものとして自足的に存在しているのではなく、それを超えた存在を有している。それ故に、その存在は神自身の外へと満ち溢れることになるのである。そのようにして、神は自身の過剰な存在を他へと、つまり人間や世界へと引き渡す(*hingeben*)。ユンゲルの理解によれば、この「引渡し *Hingabe*」こそが、神の自己啓示にほかならない。それと同時に、自身を他へと引き渡すことは、すなわち十字架の出来事に端的に見られるような、「自己 - 献与／献身 *Selbst-hingabe*」ということをも意味する。このように自身を他者に献上すること、それこそが愛の本質に他ならない(GGW:439ff.)。したがって、世界に自己を献与し、わが身を捧げる神の本質は、愛だということになる。この愛は決して強制されたものではなく、自由に生じるものでなければならない(GGW:301)。そうであるならば、神の啓示もまた自らに由来するものである。言うなれば、神は何らかの必然性あるいは必要性に応じて、世界の側へと手繰り寄せられるのではない。神は自ら世界へと「到来 *kommen*」するのである。このような思惟の道筋を辿ることで、ユンゲル神学における基本命題、すなわち「神は必然ではなく、必然以上である」、「神は愛である」、「神の存在は到来にある」等が成立するのである。

さて、しかしながら、このように神を必然以上の存在と理解するだけでは、神と世界との必然的関係の問題は未だ解消されていない。というのも、確かに上述の説明によれば、愛である神は神自身の意志に由来して自由に人間へと到来するが(GGW:47)、そもそも愛す

る者は、愛される他者を必要とするからである。

ここで生じた問題に関して、ユンゲルはバルトの神論から示唆を得て、三位一体論を展開する。それは、バルトに倣って第一次的な(primär)神の対象性と、第二次的な(sekundär)神の対象性とを区別し、そのようにして神の存在にいわゆる「存在論的差異 ontologische Differenz」を設けることで、次のように説明される。すなわち、神が外に向かって(ad extra)、存在的に(ontisch)他者へと、つまり人間や世界へと到来するのは、それに先んじて、神が内に向かって(ad intra)、存在論的に(ontologisch)自己自身へと到来するからである<sup>100</sup>。神は存在論的次元においても、「生気を欠いた孤独者 das leblose Einsame」(GGW:105)なのではない。そうではなく、神自身の内に、すでにいえば愛すべき「存在論的他者」をあらかじめ持っているのである。この存在論的他者とでも呼ぶべきものを、ユンゲルはイエス・キリストの先在性と結びつけつつ、バルトに倣って「神の人間性 Menschlichkeit Gottes」と表現する。そうした神の内部に存在する他者への愛に由来して、神は自身の外に愛すべき「存在的他者」、すなわち我々人間や世界を持つ——あるいは、創造し保持する——のである。このように神を思惟することで、神と世界との必然性の関係は解消される。神の我々に対する愛は、神の神自身に対する愛、しかし存在論的根本的な意味での他者への愛に由来するからである。

以上の存在論的な三位一体論の構造は、「神は、神から(von)、神へと(zu)、神として(als)到来する」という命題で説明されることとなる(GGW:521-532)。まず、「神から von Gott」という表現であるが、それは絶対的な根源が父なる神であることを表現している。神は自ら、すなわち自己に由来して、他者へと到来するということである。次に、「神へと zu Gott」という表現は、その父なる神が、愛すべき他者である子なる神へと到来し、自身の存在を引渡す(自己献与)という事態を指示している。ここでは、自己から自己の内なる他者への引渡しが生じることになるが、絶対的な根源である父なる神は、非存在になったり、神であることを放棄したりするわけではない。永遠なる父は永遠なる子に、「神として als Gott」到来し続ける。このように自身と自身とを永遠に結び付ける「紐帯 Vermittlung」の役割を果たし、永遠の神として存在する存在様態が聖霊である。この聖霊はまた、父と子の愛の関係を結び付ける「満ち溢れる愛 überströmende Liebe」<sup>101</sup>(vinculum caritatis inter patrem et filium)とも表現される。

ユンゲルの理解によれば、形而上学的な不変不動の神という表象とは異なり、到来する神の存在は「生成 Werden」にある。三位一体の三つの神的位格は、独立しつつも、子に対する父の「自己献与」、父に対する子の「従順 Gehorsam」、両者の「紐帯」としての聖霊とといったように、いずれも常に他の位格との関係づけの中で存在している。つまり、神的位格は、「自己自身を携えて自己を超え出て行くこと Mit-sich-selbst-über-sich-hinaus-Gehen」

<sup>100</sup> E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, 113.

<sup>101</sup> E. Jünger, *Das Verhältnis von »ökonomischer« und »immanenter« Trinität—Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre—in Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte*, ES, 275.



(GGW:302)という「脱 - 自的 ek-statisch」な性格を持っているのである。ここでユングは、神認識の際の、本質と現実存在との同一視という要求を意識して次のように述べる。「神の脱自的存在(Ek-sistenz)が、神の本質である」(Vgl.GGW:303)。このような脱自的な存在論上の構造は外へと存在的に反映されて、その結果、神は存在的な他者へと、つまり、人間や世界へと到来する。その決定的な到来が、イエス・キリストである。神は、人間ナザレのイエスという存在様式において、ただ一度、自己を具体化(Inkarnation)、世界に自己を啓示したのである。

### 3-4. 言葉の出来事としての啓示

本章の第一節で紹介したゴルヴィツァーとブラウンの論争に関して言えば、以上に見たユングの神理解は、両者からは以下のように批判的に距離を置くことになるだろう。

まずゴルヴィツァーに関しては、彼が神の対象性の問題を突き詰めて思惟しなかった点が批判される<sup>102</sup>。ゴルヴィツァーは『信仰告白における神の現実存在』において、ブラウンを批判しつつ、「それでも神は存在し続ける *et tamen Deus manet*」<sup>103</sup>という命題に固執した。その際に、神が現実存在するという事態についてゴルヴィツァーは次のように説明する。すなわち、「世界的な意味で存在と呼ばれるものの観点からすれば、神は『存在』しない。また神について存在すると言われるところの観点からすれば、すべての世界的な事物にはいかなる存在をも認められないのである」<sup>104</sup>。ユングが批判するのは、この引用の前半部分であり、そしてそこから帰結する神学的アポリアである。一見すると、前半部分の見解は、神の現実存在を人間の感性の世界には認めない見解と同じように思われるが、そうした見解とは異なりゴルヴィツァーは、神の歴史的存在様態を他方で主張するためにアポリアに陥っている。つまり、ゴルヴィツァーは、一方で、神は「世界史の一部でもなければ、歴史内の主体でもない」と語り、他方で、その神が「歴史内の主体として登場し行動し語る——その際に、この『として』とは仮面を付けてというようなことではなく、歴史内の主体という存在様態(Seinsweise)という意味においてである」<sup>105</sup>と語るのである。要するに、ゴルヴィツァーは神の超感性的性質と、感性の世界である歴史内的実在性を同時に主張しているために、論理的矛盾に陥っているのである。

あるいはここに見られる論理的矛盾はさておくとしても、ゴルヴィツァーの主張が正しいとするならば、イエス・キリストにおける神の歴史的自己啓示は、「神について存在すると言われるところの観点」からすれば、非存在ということになり、神の歴史的存在は非存在(Nicht-sein)と看做さざるを得なくなる。また、「世界的な意味で存在と呼ばれるものの

<sup>102</sup> 以下のゴルヴィツァー批判に対しては、次の文献を参照のこと。E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, 2-7.

<sup>103</sup> H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, 169.

<sup>104</sup> ebd.

<sup>105</sup> a.a.O.161.

観点」からしても、神は、イエスにおいて歴史的に自己を啓示したために、過去に存在した(*gewesen sein*)とは言えるかもしれないが、存在し続ける(*sein bleiben*)とは言えなくなってしまう。つまり、「イエス・キリストの死に直面して神の非 - 存在を語らざるを得なくなってしまうだろう」<sup>106</sup>。

人間主観にとって現前するものが明晰かつ判明に存在するものと看做されるようになった主観性の形而上学に規定された近代以降では、ゴルヴィツァーがまさに指摘するように<sup>107</sup>、神の現実存在を理論理性ないしは認識論的対象性の枠外に設定するか、あるいはユンゲルや彼のバルト解釈のように、神が自身の意志に基づいて世界内的対象性(受肉したロゴス)ともなり得る存在構成を取っていることを、神論において首尾一貫して論理展開するかという二者択一に迫られる。それ故に、前者の選択肢を退け、我々のもとで人間と同様に痛み苦しむことのできる神を前提とする「十字架の神学」を神学的方法論として採用するユンゲルは次のように考える。すなわち、ゴルヴィツァーがこの神学的アポリアに陥ったのは、「神の存在概念をただちに三位一体論的に正確に規定して、まさにその規定の中で、神の存在の歴史性についてのテーゼを固持することを放棄した」<sup>108</sup>ことに由来している。要するに、ユンゲルによれば、神の世界内的対象性を出発点とし、その可能性を内在的な三位一体論から説明することが肝要なのである。それ故に、ユンゲルは、神の存在を内在的に三位一体構造を採るものと考え、神自らの決断のもと動的に他者すなわち世界へと脱自的に存在し、経綸的に到来することのできるものであると論理展開したのである。ユンゲルにとってバルトの神論の要諦は、こうした神の自己対象化の可能性を論じることにあつた。ユンゲルにとっては、ゴルヴィツァーは神の現実存在を認識論的対象の枠外に設定する選択肢を否定したが、かといって、神の超越性を保持するために、神の自己対象化というバルト神学的な選択肢も貫徹し得ていない。それ故に、ゴルヴィツァーは先に見たアポリアに陥ったと言うのである。

他方で、ブラウンに関しては、ユンゲル自身は取り立てて批判を展開しているわけではない。しかし、ブラウンが神を「共同人間性のある特定の在り方」と同一視する点でユンゲルとは異なり、それは批判の対象となると思われる。ユンゲルもまた、神の自己啓示が人間や世界のある特定の状態を通して生起することに異議を唱えることはない。ただし、人間や世界のある特定の状態が、直ちに神あるいは神の自己啓示そのものであるという見解には、真っ向から反対する。例えば、「神は愛である」という命題であるが、この命題を形式的に「神=愛」と考え、「愛は神である」と主語と述語を交換できると考える見解を批判している。ユンゲルによれば、「神は愛である」という命題は、もっぱら神が愛として生起するということを意味するのであって、あらゆる愛が神であるというわけでは決してない(Vgl.GGW:§20)。「神の存在は、『神』という言葉が余分なものにならないように、人間の

<sup>106</sup> E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, 4.

<sup>107</sup> H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, 52-62.

<sup>108</sup> a.a.O.7.

愛の出来事とは区別され続けるのである」(GGW:431)。

また、「神は愛である」という命題は、「神の存在は到来にある」というユングルの別の基本命題と合わせて考察されなければならない。神の存在が到来にあるということは、存在的、経綸的観点においては、神が人間へと到来することを意味していた。この場合、到来ということ、到来する側と到来される側の差異が、常に明確にされている。それはまた、神と十字架のイエスとの同一化においても同様である。つまり、同一化する者と同一にされるものの差異は決して消滅することはない。同一化という事態が取りたてて意識されるのは、異なった二者が、それにもかかわらず同一になるときであり、その意味において、同一化という事態は、むしろ二者の間の区別をますます明確にするのである。

要するに、ユングルにとっては、神が主語であること、すなわち「自身に由来して」という神の主体性がなによりも重要なのであり、神を説明する性質が神という主語と入れ替えたり、神という主語と同一視したりすることは禁じられている。それ故に、神を「共同人間性のある特定の在り方」と同一視する点で、ブラウンはユングル神学の批判の対象になるだろう。

このように見ると、ユングルは、一方でゴルヴィツァーが神の超越性を重んじ、歴史における神の現実存在を否定する点を批判するという意味で、人間に対する神の「近さ」を強調している。他方で、神を「共同人間性のある特定の在り方」と同一視するブラウンに対しては、人間に対する神の「遠さ」を強調していると言える。そして、両者に対する姿勢は、はいずれも「神の到来」という同一の根拠からなされているために、両者にユングルが距離を置く在り方からは、以下のようにまとめることができるだろう。すなわち、神と人間の関係は、近さの中にも遠さがあり、その遠さにもかかわらず近いものである。

では、どのようにして、近さと遠さを同時に考え合せることが可能となるのだろうか。端的に言って、それを可能とするのは「言葉 Wort」である。ユングルによれば、神の啓示とは「神の言葉 Wort Gottes」に他ならず(Vgl.GGW:238)、もっぱらそこにおいて神と人間の関係が築かれるのである。このことに関して、彼は次のように述べる。

それ故に、神の言葉は……ある関係を保持する。つまり、そうした近さの中で神の脱去(Entzogenheit)が放棄されることなしに、神が我々に近づく関係である。神の現前と非現前(Anwesenheit und Abwesenheit Gottes)は、神の言葉においてはもはや二者択一のもので考えることはできない。むしろ、神は言葉において、非現前的なものとして現前するのである(GGW:222)。

もっともこの場合、言葉ということで単なる記号(Zeichen)や符号(Signal)が想定されているのではない。確かに、記号や符号は、それ自体存在する者(Seiendes)である一方で、その

指示内容は別の場所にあるために非現前的である。しかしこの場合は、記号や符号と、それらの指し示すところの者の間には必然的な結び付きが存在しないために、現前と非現前は二者択一的に思惟されている。あるいは、神の言葉がそうした記号や符号であるならば、神の存在の到来という性格は著しく損なわれてしまうことになる。というのも、記号や符号は、根本的にはそれらと分離可能な対象を指し示すのであるから、指示内容の側としては指し示されるという非能動的性格を受け取ることになるからである。

ユンゲルによれば、神の言葉は記号や符号ではなく、「語りかける言葉 *ansprechendes Wort*」である。記号や符号とは異なり、語りかける言葉においては、語りかける者と語りかける内容には必然的な結び付きが存在する。というのも、語りかける者は、自己自身に何らかの関連を持った事柄を語るからであり、その意味で、語りかける者の存在が外部化され表明されている(*äußern*)からである。あるいはユンゲルが心理学を例に挙げて指摘するように、語りかける行為は、伝達しようとする事柄を超えて、語りかける者の内面を吐露する場合すらある(GGW:238)。そのようにして、語りかけられた者は、そちらの側としては語りかける者自身に関与するようになるのである。語りかけの言葉においては、語りかける主体の存在がたとえ離れて存在していても(*ab-wesend*)、語りかけられる者のもとに居合わせる(*an-wesend*)ことが可能となる。

ユンゲルはこうした言語理解をもとに、神と人間の間を巡る問題を処理する。言葉において自己を啓示する神は、「自らに由来して語る者 *der von sich aus Redende*」(GGW:229)であり、その啓示の在り方は「言語への到来 *Zur-Sprache-Kommen*」(GGW:390)である。さらにユンゲルは次のように述べる。

ヨハネ福音書にあるロゴスと神自身との同一化(ヨハネ 1 章 1 節)は、言葉において神がその最も内的なもの(*Innerstes*)を、留保なしに外部化し表明したことを意味する。自己自身を差し控えることなしに、神は外へと(*nach außen*)自身を向ける。神は、自身が語る言葉に完全に自身を委ねる(GGW:238)。

そうだとすれば、神は語りかける言葉において、余すことなく決定的に自己の存在を啓示することになる。したがって、神は、その「遠さ」や非現前性にもかかわらず、言葉において自身の存在を十全に啓示することができるのである。

ユンゲルがこうした考察を行うのは、神の超越性の問題に関係している。確かにユンゲルは形而上学的な神理解を批判し、超越的優越者という神概念を放棄する。だからと言って、神の超越性そのものや神と被造物の質的差異のすべてを捨て去るわけではない。彼にとって、我々の上なる神は批判の対象となり得ても、我々の外なる神(*deus extra nos*)という表象は到来する神と矛盾することはない。到来とは外部を前提とした概念だからである。とこ

ろが、一見すると先に見た神の対象性の説明とは逆に、そうした神が直接的に世界へと到来できるとはユンゲルは考えない。もし仮に、神の到来が可視的に(sichtbar)生じるとすれば、それは黙示文学が語るような世界の終局を引き起こすものとなるとも言われる(GGW:518f.)。しかしいずれにせよ、神は到来する。しかも、神の到来は愛に由来しているのもあって、世界を破滅させるためではない。そうであるからこそ、神は人間となって世界へと到来したのである(GGW:519)。ここで留意しなければならないのは、イエス・キリストは受肉した言葉だということである。つまり、イエス・キリストは神のロゴス(Logos)が人間の姿を採ったものであり、その意味で、「人間イエスの存在は本質的に言葉の行為における存在(*Sein in der Tat des Wortes*)である」<sup>109</sup>。以上の考察の過程を経てはじめて、神はイエスにおいて、自己を外化する形で啓示したということが言えるようになる。言葉において、神は間接的ではあるが、決定的かつ具体的に自己を啓示するのである。

それではなぜ、過去の出来事であるにもかかわらず、現在においてもイエスが神であると認識することができるのだろうか。この神の存在の現在性を巡る問題は、ブラウンの最大の関心事であり、ゴルヴィツァーが「それでも神は存在し続ける」と主張したにもかかわらず、ユンゲルの判断によれば解決できていない問いでもある。

この問題も、ユンゲルは三位一体論と言語論を用いて解決しようと試みる。先ず、イエスの死の後に世界に到来するのは神的位格のひとつである聖霊であるが、聖霊が言語へと至る場はまずもって、神の言葉としての聖書であり、それを中心に据える説教(Predigt)である。確かに、ユンゲルは聖書テキストそのものを神の言葉と同一視することはない。それは、「神の自己開示の結果」(GGW:210)であり、人間の言葉で語られている。そのことは、説教に関しても同様である。したがって、聖書テキストや説教が、どれほど「神とイエスとの比類なき結びつき」(GGW:209)を語ったとしても、それは未だ記号や符号のような事実を指し示す機能しか持っていない。しかし、聖書や説教の言葉に傾聴するとき、「人間の実存に衝撃を与え、教化する出来事」<sup>110</sup> (ブルトマン)が生起することがある。そうした事態を、フックスやエーベリングの使用する概念を用いて、ユンゲルは「言語の出来事 Sprachereignis」あるいは「言葉の生起 Wortgeschehen」と名付けるが、そこにおいて聖霊の現臨(Geistesgewalt)が起こり、神が語りかけてくるようになるのである<sup>111</sup>。

その場合、神の言葉であるイエス・キリストと聖霊の現臨における言葉の生起は、それぞれ異なった神的位格のもとに働いている。しかし、それらは決して分離可能な二つの言葉の出来事ではない。ユンゲルは K・ラーナー(Karl Rahner, 1904-1984)と共に、経倫的三位一体論は内在的三位一体論と不可分であると考え<sup>112</sup>。つまり、それぞれの位格は「固有

<sup>109</sup> E. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem*, US, 129.

<sup>110</sup> R. Bultmann, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, in: ders., *Glauben und Verstehen IV*, 120.

<sup>111</sup> E. Jüngel, *Die Freiheit der Theologie*, US, 16.; ders., *Geistesgewalt. Predigten II*, Stuttgart, 2003, 7.

<sup>112</sup> この問題に関しては、次の文献を参照。E. Jüngel, *Das Verhältnis von »ökonomischer« und*

分与 Appropriation」に応じて、それぞれ固有の仕方世界へと到来するとはいえ、「外に向かっている三位一体の業は不可分 *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*」であり、それらは「相互関入 Perichorese」している。そして、この相互関入において、過去に生じた神の言葉と、現在も生起し続ける神の言葉の同一性が確保されることとなる。一方で、聖書テキストや説教は人間の言葉を用いて、「神とイエスとの比類なき結びつき」を語る。他方で、「霊、とりわけ聖霊は、自らが吹こうと欲する場所で自由に吹く。しかしそれはただ言葉を見出すところでのみ現代的(*gegenwärtig*)である」<sup>113</sup>。そして、「神とイエスとの比類なき結びつき」が語られる場所に、聖霊が現臨するとき、紐帯としての聖霊は、イエスを神の言葉として、つまりイエスをキリストとして宣べ伝えるのである。

#### 4. 結語

本章では、1970年代の神認識を巡る真理の問題を、『世界の秘密としての神』を中心に概観した。20世紀の神学史を振り返るとき、そこには無神論や世俗化といった事柄が、重大な問題として受け止められていることに気付かされる。戦後の1970年代には、再度その問題が活発に論じられることとなるが、その背景となっているのが現代的無神論の自明性という事態であった。とりわけ、社会主義国家である旧東ドイツに生まれ育ったユンゲルにとって、無神論は「信用に足る *vertraut*」ものであったと彼自身が回顧している<sup>114</sup>。他方で、ユンゲルの理解によれば、キリスト者となることは真理としての神を認識することを意味している。そうであれば、無神論の主張する神の思惟不可能性と神認識の可能性は、どのように調停されることになるのか。こうした意識が、1970年代前後のユンゲルの組織神学上の問題意識を形成している。

この問題を解決するためにユンゲルが採用した方法は、彼が師事したカール・バルトのいわゆるキリスト論的集中であった。この問題に関しては、ハインツ・ツァールントの指摘が示唆に富んでいる。彼は、ブラウンによる実存論的解釈学の試みの時代背景を次のように読み解く。すなわち、「19世紀においても20世紀の初頭においても、神学者たちの論争は、表面的には神についてではなく、イエスについてのものであった」<sup>115</sup>。神の存在は、未だ自明なものとして前提されており、「常に問題は、そのような普遍的な神が、どのようにして自己を啓示するのか、そして、その神の啓示が、どの程度、歴史上のある特定の出来事に、またイエス・キリストという特別な人格に結びついているのかということだけで

---

»immanenter« Trinität, ES, 265-275.

<sup>113</sup> ebd.

<sup>114</sup> E. Jüngel, *Die Leidenschaft, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Lebenserfahrungen*, 49.

<sup>115</sup> H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, 312

あった」<sup>116</sup>。しかし、急速に世俗化が進んで無神論が自明のものとなり、「普遍的有神論」が瓦解したときに、そこを地盤としてきた従来のイエス解釈やキリスト論は宙に浮いた形となり、根本的な再解釈を要求されることになったというのである<sup>117</sup>。この問題に直面して、ブラウンはブルトマンから受け継いだ実存論的解釈を徹底し、神の超越性を「共同人間性」へと解消することで、キリスト教信仰を救済しようと試みた。ユンゲルの場合も、「神の人間性」によって形而上学的な超越概念は批判的に解体されるが、そこからあらたに神論が再構築される。要するに、ユンゲルの「より神学的な神学構想」は、神論から出発してイエス解釈やキリスト論を展開するのではなく、その逆に、イエス解釈およびキリスト論から神論を展開する道筋を辿るのである。

人間イエスと神の同一性から出発することで、神をその超越性の故に思惟不可能とする無神論は、初めから克服済みのものとなる。また、神の存在に存在論的差異、つまり、内在的三位一体論と経倫的三位一体論の差異を認めることにより、無神論の主張した神の世界的非必然性の問題が処理される。端的に言って、神の自己啓示は世界の側の必要性からではなく、自らに由来する到来と理解されている。ただし、神が世界へと到来したからと言って、被造物が神そのものになるわけではないし、神が神であることを放棄するわけでもない。つまり、神と被造物の関係においては、「近さ」における「遠さ」が保持されなければならない。この問題は、言葉における神の自己啓示という着想によって処理される。それに加えて、言葉への洞察と三位一体論を組み合わせることで、過去の啓示の現在性を確保する。このユンゲルの方法論は、フックスおよびエーベリングの解釈学的神学あるいは言語神学(Sprachtheologie)、またハイデッガーの言語哲学から引き継いだ言語理解<sup>118</sup>と、バルトの「神の言葉の神学」を神学的思索の共通の土台としていると看做することができるだろう。

以上のような思惟の過程を経て、ユンゲルは、世俗化した現代的無神論におけるキリスト教的真理の妥当性を主張するのである。

---

<sup>116</sup> ebd.

<sup>117</sup> ebd.

<sup>118</sup> Vgl. E. Jünger, *Die Leidenschaft, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Lebenserfahrungen*, 56.

## 第二章：1970年代におけるキリスト教的真理の普遍妥当性に関する問題について

### 問題設定

前章では、世俗化した無神論的な現代世界における、キリスト教的真理の妥当性を巡るユングルの議論を解説し、検討してきた。本章で議論の対象とするのは、ユングルが主張する、そうしたキリスト教的真理の妥当性が、どれほど普遍性を有しているかという問題である。本論文では、主に1970年代前後にユングルが展開した「自然神学」を巡る一連の論争を理解、把握することで、このキリスト教的真理の普遍妥当性の問題について考察する。そのうえで、この問題と関連して、ユングルが神学の学問性あるいは合理性について、いかなる見解を持っているのかを補論的に瞥見したい。

#### 1. 自然神学の歴史と1970年代における自然神学の復興

前章で確認したユングルの啓示神学構想について、彼は『世界の秘密としての神』の序文において次のように素描している。すなわち、「本書の目標は、神の人間性の経験にもとづいて、神について語る可能性を明らかにし、神についての明白な語りによつて、再び神を思惟することを学ぶことにある」(GGW:IX)。ユングルは、自身のこの方法を「内から外へと(von innen nach außen)、特殊なキリスト教的信仰経験から普遍妥当性を要求する神概念へと進む」道(Weg)であると表現する(X)。そして、それは前節で見たように、「一般的な人間学的諸規定にもとづいて神の思惟可能性を説明するのではなく、神の自己伝達という神経験へと連れ行く出来事にもとづいて、神をも人間をも思惟し、そのようにしてキリスト教の真理をただその内的な力によつてのみ、一般的妥当性において、唯一の真理として明らかにする」(ebd.)試みだとされる。

このように自身の神学構想を素描することで、同時に、ユングルはある対立構図を浮かび上がらせようとしている。ユングルの見解によれば、「現代の神学において、神を再び思惟することを学ぶ試みは、二つの方法で行われている」(ebd.)。一方は、前章で解説したユングルの採用する啓示神学の方法論であるが、もう一方の方法論は、端的に言って自然神学あるいは「哲学的神学 philosophische Theologie」が想定されている。そして、ユングルはその代表者としてパネンベルクを挙げ、パネンベルクの自然神学構想を次のように特徴付ける。すなわち、パネンベルクは「さしあたって、神から離れて(remote deo)神を思惟し、その後ひとつの神思想を発掘する」(GGW:X)。図式的に見るならば、そこには神から神を思惟する啓示神学構想と、神から離れて神を思惟する自然神学構想の対立があり、それは同時に特殊から普遍へと進む啓示神学的道程と、普遍から特殊へと進む自然神学的道程の



対立を意味する。こうした対立図式において、ユンゲルは、パネンベルクの自然神学構想に意識的に対決姿勢を採っている。

さて、一般的な理解によれば、自然神学とは、啓示の助力なしに、もっぱら人間の理性（「自然の光 *lumen naturale*」）によって獲得することのできる神についての一連の知識であり、あるいは、そうした知識が自然事物から獲得可能とする見解であると言えよう<sup>119</sup>。もちろん、そうした自然神学は古くから存在した神学的方法論である。ユンゲルによれば、「この概念〔自然神学という概念〕は、神学概念と同様に、キリスト教神学そのものよりも古い」<sup>120</sup>。実際に、広義の自然神学は、中期ストア派のパナイティオス(Panaetius, c.185-c.110/09 BC)にまで遡ることができる。そこでは、自然神学は、「神話的神学 *theologia fabulosa*」、「政治神学 *theologia politica*」という神学の三区分の一端を担っていた。こうした古代ギリシアの自然神学概念がキリスト教神学へと、一部は批判的に、一部は肯定的に受容されていったわけであるが、そうした事態はすでに四世紀のカップドキアの教父たち、例えば、ナジアンゾスのグレゴリウス(Gregory of Nazianzus, c.329-389/390)、カップドキアのバシレイオス(Basil of Caesarea, 329/330-379)、ニュッサのグレゴリウス(Gregory of Nyssa, c.335-c.395)などの思想から読み取ることができる<sup>121</sup>。その後、自然神学はトマス・アクィナス(Thomas Aquinas, 1225-1274)などを経て、現代神学にまで影響を与えているのである。

広大な歴史的背景を持つ概念は総じて、受容され伝承されてゆく歴史的過程の中で、そのつど様々な機能を与えられたり、意味内容の大きな変容が施されたりするが、それは自然神学概念についても同様である<sup>122</sup>。そうした歴史的変遷を詳細に辿ることは本研究の限界を超えるので割愛し、ユンゲルが1975年を中心として、殊更に自然神学批判を展開した神学史的背景のみを紹介する。

まず指摘したいのは、ユンゲルの見解によれば、パネンベルクをはじめとする自然神学構想は、H・U・バルタザール(Hans Urs von Balthasar, 1905-1988)の言葉を借りるならば、「近代的意味合いでの『自然神学』」<sup>123</sup>であり、そうした試みは中世や遅くとも近世初頭までは存在しなかったという点である。したがって、トマス・アクィナスが『神学大全』において展開した、原因と結果の関係をもとに自然事物から帰納的に神へと至る道もまた、近現代の意味合いでの自然神学ではない。ユンゲルによれば、中期スコラ学において、「自然は、恩寵に対して絶対的に独立している存在秩序の総体ではなく、恩寵の秩序内での比較的独

<sup>119</sup> A・リチャードソン/J・ボウデン『キリスト教神学事典』（古屋安雄監修、佐柳文男訳）教文館、2005年、259頁。F.L. Cross and E.A. Livingstone(eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Third Edition), Oxford, 1997, P.1132.

<sup>120</sup> E. Jüngel, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, ES, 161. (括弧内は引用者)

<sup>121</sup> J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale, 1993, ix. 芦名定道『自然神学再考—近代世界とキリスト教』晃洋書房、2007年、34-43頁。

<sup>122</sup> E. Jüngel, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, ES, 160.

<sup>123</sup> a.a.O.167. H.U. von Balthasar, *Karl Barth Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, 1976(4.Aufl.), 1976, 281.

立した存在連関の総体である」<sup>124</sup>と考えられていた。つまり、近現代的な意味合いでの自然神学が、もっぱら自然の側から神の確実な認識を得ようしようと試みるのに対し、スコラ学においては、神は超自然的な啓示、あるいは恩寵の秩序をそのようなものとして顕わにする神の行為を通して、はじめて十全な認識に至ると考えられていることになる。確かに、自然事物からも神や、神の現実存在を知ることにはできるかもしれない。しかし、それだけでは神認識としては不十分であって、とりわけ人間の救済に関する事柄は信仰の対象であるために、信仰を生起させる神の啓示が必要となる。またユンゲルによれば、中期スコラ学の自然神学において意図されていたのは、「人間をその本性からして(von der Natur her)啓示へと方向付けられたものと証明すること」<sup>125</sup>であったという。要するに、自然事物であろうが人間本性であろうが、自然はそれ自身に充足することなく、そこを超え出て恩寵へと向かわなければならない。知識(自然)と信仰(恩寵)とが対象とするところのものをそれぞれ区別しつつ、両者にそれぞれの必然性を認め、「それらを神学内部の必然性の関連へともたすことが、トマスにおける自然神学のキリスト教的形態と呼ぶべきものの機能なのである」<sup>126</sup>。

ところが、このように恩寵の秩序内に位置付けられていた存在秩序は、やがてそこから切り離され、独立した地位を獲得することになる。ユンゲルはバルタザールの見解に依拠し、その決定的な転換点を M・バユス(Michael Bajus, 1513-1589)の神学に看取する。両者の判断によると、バユスは、「自然と超自然の未決定な分類から、法的に説得力のある分類を作ろうとし、……自然から推測が可能で、説得力のある、厳密な要求(debitum)として提出されるべき恩寵への権利」を主張し、その結果、「神からの恩寵を欠いた自然秩序は可能であり、有意味である」という結論を導き出した。それこそが、「純粋な自然の神学 Theologie der natura pura」という近現代的意味合いでの自然神学の「誕生の時」であったという<sup>127</sup>。

実際には、バユスの意図は、恩寵あるいは神の自然に対する自由と超自然性を保持することにあった。つまり、自然と恩寵との関係から、「自然の秩序があるならば、恩寵の秩序も存在しなければならない」という命題を導き出すと、あたかも恩寵が自然に従属しているように見える。したがって、バユスは恩寵の絶対的自由から出発し、「自然の秩序があったとしても、そこに恩寵が存在しないこともありうる」という仮定的命題を導き出したのである。

ところが、このバユスの発言は直ちに彼の神学的意図やその全体的構造から切り離され、近現代的意味合いでの自然神学のシステム形成に利用されることになった。ちなみに、カトリック教会においては、バユスの命題の仮定的性格は堅持され、「恩寵を欠いた自然秩序からの確実な神認識」は、第一バチカン公会議で線引きされた枠内で<sup>128</sup>、あくまでも可能

<sup>124</sup> a.a.O.165.

<sup>125</sup> a.a.O.164.

<sup>126</sup> a.a.O.166

<sup>127</sup> a.a.O.166f., H.U. von Balthasar, a.a.O.280f.

<sup>128</sup> E. Jünger, Extra Christum nulla salus—als Grundsatz natürlicher Theologie?, ES, 181.

性の次元に留まり(*certo cognosci posse*)<sup>129</sup>、神学全体の中で「相対的に批判的な概念」として使用されることとなった。他方で、プロテスタント神学においては、スコラ学に見られた自然に対する恩寵の優位性が逆転され、恩寵に対する自然の優位性が台頭することになったとユングエルは考える。それ以降、自然神学は、「啓示を解釈する神学や、いわゆる実定宗教に対する批判的法廷」<sup>130</sup>の地位を得ることとなった。「さらには、自然概念において提示される普遍性への権利には、特殊な出来事に向けられた『歴史信仰』に対する、認識の普遍性に固執する理性のより高次の権威が対応している」<sup>131</sup>。このように自然と恩寵の優位性が逆転した結果、自然神学は「本来的に自然な神学」の役割を果たすようになり、「キリスト教信仰の真理要求に関して権限を持つことができるし、持つべきである」という要求を掲げるまでになったのである<sup>132</sup>。

こうしたプロテスタント内部での自然神学の趨勢に対し、厳しい批判を加えたのが K・バルトであったことは良く知られている。彼は 1934 年に E・ブルンナー(Emil Brunner, 1889-1966)との間で展開されたいわゆる「自然神学論争」において、ブルンナーが『自然と恩寵』の中で自然神学を比較的肯定的に取り上げたことに関して、簡潔に『否!』と応答した<sup>133</sup>。また彼は、『教会教義学』の中で、自然神学およびその方法論であるいわゆる「存在の類比 *analogia entis*」を「反キリスト者の発明品」<sup>134</sup>と論難し、神学的には「議論の余地なく不可能なもの」<sup>135</sup>と断言している。

もっとも、こうしたバルトの自然神学批判は、当時の政治的背景を顧慮した上で理解されなければならないだろう。つまり、バルトが論敵として想定したのは、ドイツ・キリスト者によるナチズムの肯定やその理論的支柱となる神学であり、「創造秩序」や「民族 - 法 *Volks-nomos*」など、超自然的な啓示なしに認識され確立されたという意味での「自然 - 法 *Natur-Recht*」にも、あるいはそこにこそ、神的啓示は具体的に顕現し、現実化するという、ゴーガルテン、W・シュターペル(Wilhelm Stapel, 1882-1954)、E・ヒルシュ(Emanuel Hirsch, 1888-1972)などの主張であった。なるほど、バルトは後に、自然神学に対するこうした厳しい非難の態度を、相当程度、緩和させたとは言えるかもしれないが、自然神学を手放しに肯定することもなかった<sup>136</sup>。

このようなバルトの自然神学批判に対して反批判的に向かい合い、新たに自然神学を肯定的に取り上げる機運が高まったのが、バルトが第一線を退く 1960 年代中盤以降である。1930 年代という危機の時代に、バルトが人間理性に信頼を置く自然神学を徹底して批判し

<sup>129</sup> Vgl. die *Constitutio dogmatica de fide catholica* des I. Vaticanum, c.2 (DH3004).

<sup>130</sup> E. Jüngel, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, ES, 167.

<sup>131</sup> ebd.

<sup>132</sup> ebd.

<sup>133</sup> K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, in: *Theologische Existenz heute*, Schriftenreihe, Heft 14, München, 1934.

<sup>134</sup> K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik (=KD) I/1*, VIII.

<sup>135</sup> KDII/1,93

<sup>136</sup> H. Fischer, *Natürliche Theologie im Wandel*, in: *ZThK* 80, 1983, 84-87.

たのと異なり、戦後 20 年近くを経て比較的安定期に入ったヨーロッパにおいて、再び人間理性を基盤にした神学構想が模索され始めた、と解釈することができるだろう。それはまた、前章の無神論に対する神学者の反応について言及したように、1960 年代の多くの世俗化論において、現代世界の世俗性が肯定的に評価されたことと並行の関係にあるとも思われる。

そうした学的潮流の代表者の一人がパネンベルクであり、彼の共著である『歴史としての啓示』(1961 年)は、バルトやブルトマンなどの前世代の「神の言葉の神学」に対する批判の嚆矢と看做すことができる。この文献に関して、ユンゲルは次のように判断を下している。

そのような〔信仰の本質と神学の本質についての〕熟考がまさに今日、再び必要となっているという事態は、雑誌「ケリュグマとドグマ」の別冊の刊行を通して、はっきりと示されている。その文献の中では、「歴史としての啓示」という表題のもと、啓示と歴史との、したがってさらには信仰と思惟との同一化の試みが企てられている。カール・バルトは当時の「文化神学 *Kulturtheologie*」に対して抵抗したが、それ以降に行われた福音主義神学の作業が、この企図によって意識的に根本から問いに付されている。そこでは、とりわけカール・バルトとルドルフ・ブルトマンの著作を乗り越えようと試みられているのである<sup>137</sup>。

ユンゲルのこの発言は 1964 年になされたものであるが、自然神学を肯定的に取り上げる潮流はその後さらに進展してゆき、1975 年の論文では、かつてバルトが「余分なものとして音もなく消え去る」<sup>138</sup>と予想した自然神学は、いまや「鳴り物入りで福音主義神学へと入城して来たかに見える」と判断されている<sup>139</sup>。そうした学的潮流に対抗して、ユンゲルは 1977 年に『世界の秘密としての神』を執筆し、序文の中で、パネンベルクの自然神学構想とは逆の道を神学的方法論として採用すると宣言するのである(GGW:X)。

しかし、『世界の秘密としての神』の出版に先立って、ユンゲルは 1975 年を中心に、自然神学に対する批判的見解を諸論文の中ですでに公にしている。その代表的なものとして、「自然神学のジレンマとその問題の真理—ヴォルフハルト・パネンベルクとの対話のための諸考察」(1975 年)、「キリストの外に救いなしは自然神学の根本命題か?—キリスト教徒の》無名性《に関する福音主義的熟慮」(1975 年)、「神はそれ自身のために興味深い—より自

<sup>137</sup> E. Jüngel, »Theologische Wissenschaft und Glaube« im Blick auf die Armut Jesu, US, 17.括弧内は引用者。

<sup>138</sup> KDII/1,188

<sup>139</sup> E. Jüngel, Gott—um seiner willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie, ES, 193.

然な神学への賛同」(1975年)、「自然神学の問題についての補足的な諸命題」(1977年)<sup>140</sup>が挙げられる。ちなみに、これらの論文はいずれも、第二論文集『応答：神 - 真理 - 人間』(1980年)に収録されているものである。

さて、ユンゲルの見解によれば、自然神学を巡る議論の中心には、キリスト教的真理の普遍妥当性の問題がある。したがって、自然神学を巡る議論を詳らかにするならば、前章で確認した世俗的な無神論的現代世界におけるキリスト教的真理が、どの程度、普遍妥当性を有しているのか、またそれはどのように確保されているのかということが明らかになるだろう。したがって、本章では、上記の1975年代前後に執筆された自然神学に関する諸論文を中心に、キリスト教的真理の普遍妥当性を巡る問題を取り上げる。

## 2. 自然神学の真理とその問題

### 2-1. 自然神学の真理——普遍妥当性を巡る問題設定

前節では、ユンゲルはパネンベルクの自然神学構想に意識的に対決姿勢を採るという旨の事柄を述べたが、前章で見た無神論の場合と同じように、ユンゲルは自然神学の企てを総じて却下してしまうのではなく、その中にもある真理契機を見いだしている。先に題名を挙げた諸論文において繰り返し語られる事柄であるが、その真理契機は、自然神学の問題設定にあると言ってよい。ユンゲルにとって、自然神学が取り組んでいる中心的課題は、「神」という言葉によって要求されている普遍性に関して釈明することにある。イエス・キリストにおける神の歴史的自己啓示という観点にそくして言えば、自然神学が取り組む最大の問いは、次のように定式化できるだろう。すなわち、いかにしてイエス・キリストにおける神の歴史的啓示という特殊な出来事を、その普遍的な意義の中で、あらゆる現実の根拠である神が引き起こしたものとして理解可能にすることができるのか、という問いである<sup>141</sup>。ユンゲルにとって、この問題設定は、徹頭徹尾、正当なものであり、ユンゲルはそこに自然神学の真理契機を看取するのである。

ところで、前章で確認したことであるが、イエスの死後に世界に到来するのは神的位格のひとつである聖霊であり、そして聖霊が言語へと至る場はまずもって、聖書テキストであり、それを中心に据える説教と考えられている。しかし、そのことは神の言葉が聖書や「教会の壁」の中でのみ生起するということの意味しない。むしろ、ユンゲルはバルトの啓示神学を次の点において高く評価する。

<sup>140</sup> これは、1976/77年冬学期にハンス・キュンクと共同で開催した、バルトの『教会教義学』における自然神学の問題を取り扱ったゼミナールの原稿を、同年に命題集という形式で公にしたものである。

<sup>141</sup> H. Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, 229.

イエス・キリストの存在が有する普遍的な要求を教義学的に主張する試みに対し、バルトは神の啓示の包括的妥当性が、教会によっても、宣教や洗礼、あるいは聖餐によっても限定されないことを通して、ある特別な先鋭さを与えたのである<sup>142</sup>。

つまり、神の言葉は、キリスト教教会という枠組みの外側でも生起する。例えば、ユンゲルが引用するバルトの表現を用いて言えば、神は「ロシアの共産主義」や、「無憂宮」を思わせるような「フルート協奏曲」を通して、更には「死せる犬」を通して語ることができる<sup>143</sup>。すなわち、神は教会外の自然事物を通して、自己を啓示することができるわけであり、それ故に、自然神学の主張する神の存在や啓示が有する普遍妥当性要求は理に適ったものなのである。ユンゲルの判断によれば、こうした自然神学の真理契機を、自然神学というカテゴリーに属するというただそれだけの理由で切り捨ててしまう点に、バルト自身に対するバルト主義者(Barthianer)の誤解があることになるのである<sup>144</sup>。

さらに言えば、普遍性を要求する神の自己啓示は、単に信仰者にだけではなく、原理的には、非信仰者にとっても理解可能で有意義なものでなければならないと考える点で、ユンゲルと自然神学の主張は一致する。この点に関して、ユンゲルはパネンベルクとの対論の中で次のように述べる。

そのような普遍的な要求がまったくの恣意的行為として現れるべきでないとするならば、すなわち、神がすべての人間に無制約的に関係してくるもの(ティリヒ)として釈明されるべきであるならば、「神」という語をもって掲げられる要求は、どのような人間を前にしても、少なくとも有意義なもの(sinnvoll)として明らかにできなければならない<sup>145</sup>。

要するに、神の啓示は人間の経験の枠組みを完全に超越するような、不可解で神秘的な出来事ではない。なるほど、聖霊は「自らが吹こうと欲する場所で自由に吹く」<sup>146</sup>が故に、啓示の出来事が未だ生起しない場所も当然のことながら存在することになるだろう。その意味で、地理上での神の啓示の普遍性は未だ実現されていないとも考えることができる。しかし、そうした事態ですら、論理的説明を排除するものではなく、原理的には説明可能

<sup>142</sup> E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, 133.

<sup>143</sup> ebd. KDI/1, 55.

<sup>144</sup> E. Jünger, *Gott—um seiner willen interessant*, ES, 194.

<sup>145</sup> E. Jünger, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, ES, 175.

<sup>146</sup> E. Jünger, *Geistesgegenwart. Predigten II*, Stuttgart, 2003, 7.

なものである。ユンゲルはこのように考えるために、パネンベルクと共に、「不合理ゆえに、我信ず *credo quia absurdum est*」という信仰理解や、「逆説 Paradox」概念を用いて信仰の問題を処理する立場には与しない<sup>147</sup>。非信仰者を完全に納得させるものかどうかはさておき、神の啓示は有意味な命題をもって言明することができなければならないのである。

## 2-2. 自然神学の問題

以上のような決定的とも思われる点で、ユンゲルは自然神学に真理契機を認めるのであるが、それではどこにその問題点を見いだすのであろうか。先に若干言及したように、『世界の秘密としての神』の序文において、ユンゲルはパネンベルクの自然神学構想と対照させることで自身の啓示神学構想を素描しているが、その個所を改めて全文引用する。

現代神学において、神を再び思惟することを学びとる試みは、二つの途上で企図されている。一つ目の道——とりわけヴォルフハルト・パネンベルクが印象深い徹底さをもって辿ったものであるが——は、神をさしあたって神から離れて思惟し、その後、あるひとつの神思想を掘り起こすものである。その神思想はキリスト教信仰に固有の神理解にとって枠組み概念(Rahmenbegriff)の役割を果たしている(GGW:X)。

神を神から離れて思惟するパネンベルクの方法論は、「一般的な人間学的諸規定から神の思惟可能性を説明する」(ebd.)試みとも表現されている。これを超-自然(信仰)と自然(理性)という図式にもとづいて比喩的に表現するならば、パネンベルクの神学構想は人間や世界といった下方から、神へと上昇する思惟形態を採用すると看做することができるだろう<sup>148</sup>。このように、神を認識する、あるいは神を説明するにあたって、自然神学が「恩寵(信仰)」に対する「自然(知識)」の優位性あるいは先行性を主張することに、ユンゲルは自然神学の最大の問題点を見て取るのである。

<sup>147</sup> Vgl. E. Jüngel, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, ES, 175.

<sup>148</sup> ただし、『組織神学』(1988-1993年)の刊行を経た現在では、パネンベルクの神学構想全体にこうした一義的な特徴付けを与えることは、慎重な検討を要するだろう。この問題に関しては、以下の文献を参照のこと。濱崎雅孝「パネンベルクとポスト基礎づけ主義」『キリスト教と近代化の諸相』、現代キリスト教思想研究会、2008年、81-88頁。なお、ユンゲルがパネンベルクの自然神学構想を検討する際には、「自然神学のジレンマとその問題の真理」では、W. Pannenberg, *Einsicht und Glaube*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, 1967.が、『世界の秘密としての神』では、Ders., *Was ist Mensch: Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen, 1962.; ders., *Anthropologie und Gottesfrage*, in: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 1972.といった文献が取り上げられている。

私見によると、ユンゲルはこの問題に関して大別して二つの批判を加えている。一方は、方法論上の首尾一貫性に関するものであり、他方は、より神学的な内容的側面にかかわるものである。

#### a.方法論上の首尾一貫性に関する批判

まず前者の方法論上の首尾一貫性に関する問題であるが、具体的に言うならば、パネンベルクを代表とする現代の自然神学は、さしあたって神から離れて、特殊な信仰を前提としないで、人間や世界の側から神の現存在およびその属性の一部を、非信仰者にも納得のゆく形で提示することが可能であると主張するが、実際にはその試みは成功していないということである。ただし、この問題に関しては、ユンゲル自身は立ち入った検証をしておらず、次のような指摘をしているのみである。すなわち、「これまでの自然神学の試みに関して、ヴィルヘルム・ヴァイシェーデルは陶片追放の判決を下している」<sup>149</sup>。その判決の内容とは、方法論上の首尾一貫性という観点において極めて示唆的であって、パネンベルクをはじめとする自然神学構想は、そこから多くのものを学ぶことができるだろう。むしろ、そこで得られた知見は、自然神学を構想する意欲を著しく削ぐものではあるが<sup>150</sup>。

ここでユンゲルが言及している W・ヴァイシェーデル(Wilhelm Weischedel,1905-1975)の著作とは、『哲学者の神—ニヒリズムの時代における哲学的神学の基礎付け』(全二巻 1971-72年)<sup>151</sup>のことである。同書でヴァイシェーデルが試みたのは、無神論的な現代世界において、なおも「神への問い」を取り上げ、それを哲学の中心的課題に据えることであった。この著作の第一巻で、ヴァイシェーデルは、西洋哲学史において神の問題が一貫して中心的な位置を占めていたこと、それ故に、神は「哲学の唯一の対象」<sup>152</sup>であったことを概観し、第二巻において「神なき時代」にも耐えうる自然神学とほぼ同義の哲学的神学の構築を試みている。

その際、はじめから哲学的神学の可能性を排除する現代の神学者、例えば、バルト、ゴルヴィツァー、ブルトマン、エーベリングなどに対抗して、哲学的神学の構築を試みた現代の神学者や哲学者、すなわち、K・ラーナー、パネンベルク、P・ティリヒ(Paul Tillich, 1886-1965)、M・シェーラー(Max Scheler, 1874-1928)、K・ヤスパース(Karl Jaspers, 1883-1969)、G・クリューガー(Gerhard Krüger, 1902-1972)などが取り上げられている。ところが、その作業を通じてヴァイシェーデルが導き出したのは、彼らの哲学的神学の試みは総じて、結局のところ何らかの特殊な信仰的前提に立脚しており、それ故に、哲学的神学の試みとして

<sup>149</sup> E. Jünger, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, ES, 174.  
(括弧内は引用者)

<sup>150</sup> ebd.

<sup>151</sup> W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Zwei Bände in einem Band, Darmstadt, 1998.

<sup>152</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. Lasson, Hamburg, 1966, Erster Band, 30.



はことごとく失敗しているという帰結なのである。

ヴァイシェーデルは、パネンベルクに関して、「哲学的人間学」、「現存在の意味性の思想」、「歴史の考察」の三つを彼の哲学的神学構想の基礎と看做しているが、ここでは紙幅の関係上、「哲学的人間学」に対する批判のみを瞥見する。

哲学的人間学に関しては、パネンベルクが『人間とは何か』(1962年)において展開した哲学的神学が取り上げられている。そこではパネンベルクは、H・プレスナー(Helmuth Plessner, 1892-1985)やA・ゲーレン(Arnold Gehlen, 1904-1976)といった哲学的人間学による人間規定、いわゆる「世界開放性 *Weltoffenheit*」を出発点として採用する。自由な存在者である人間には、自己自身をも含めた規定的な存在者や所与の状況のもとに留まり続けるのではなく、それらを超えて未規定的なもの(Unbestimmtes)へと向かう傾向が本質的に備わっている。すでに見出されている物事をそのつど乗り越えつつ、より広範な地平へと向かうこの人間の傾向性が、世界開放性と呼ばれるものである。

ヴァイシェーデルもこうした世界開放性という人間の規定に同意するが、パネンベルクが、未規定的なものへと向かうこの運動には最終地点があり、それが「あらゆる世界経験の彼岸に存在する対抗者(Gegenüber)」、すなわち神であると主張する点に<sup>153</sup>、疑義を唱える。と言うのも、世界開放性という傾向性は、人間がそのつどの現状に満足しないという程のことを意味するのみであって、そうした現象から直ちにその欲求を満足させる対抗者の現実存在を導き出すことはできないからである。むしろ、人間は永遠に満たされることのない欲求を抱き続ける存在者であると定義付けることも可能であろう<sup>154</sup>。

ところで、パネンベルクは以上の論理展開から、こうした対抗者すなわち神の現実存在だけでなく、その属性をも導き出そうとする。端的に言って、それは神の人格性(Persönlichkeit)である。パネンベルクの見解によれば、「信頼することなしには、いかなる人間も生きることはできない」<sup>155</sup>。ところで、信頼が殊更に要求されるのは、人間が不確実な状況におかれるときである。したがって、現実あるいは現実全体の不可解さ(Rätselhaftigkeit)に直面するときこそ、現実の根拠であり現実を支配する神へと人間は「無制約的な信頼」<sup>156</sup>を置くことになると言える。そして、信頼というものは、自身の意のままにならない人格的存在者(他者)に向けられるものであるために、神は「人格として、人格的な神として思惟」<sup>157</sup>されなければならないことになるのである。

こうしたパネンベルクの見解に対し、ヴァイシェーデルは「哲学的人間学」の場合と同様の疑義を提示する。すなわち、寄る辺のない不安に耐えつつ現実の中で生きてゆくことが真の人間の状況であり、またそうした態度に徹することが人間の課題であると想定することも可能である。したがって、現実の不可解さという現象から直接的に人格的な神とい

<sup>153</sup> W. Pannenberg, *Was ist Mensch*, 10f.

<sup>154</sup> W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, II, 76f.

<sup>155</sup> W. Pannenberg, a.a.O.23.

<sup>156</sup> a.a.O.26.

<sup>157</sup> ebd.

う概念を導き出すならば、そこには論理的な飛躍があるということになる<sup>158</sup>。

パネンベルクはさらに議論を展開し、こうした神への「信頼」から、次のように「受肉思想」の必然性を導き出す。すなわち、人間が信頼を置くことのできるものは、「把握可能で、有限な形をとって現象する」必要がある。しかし、神は「本質的に無限」であり、直接的に把握することはできない。それ故に、人間に信頼されるためには、あるいはすでに信頼されているからには、神は有限になる、あるいはすでに有限になったと考えられなければならない。それこそが、イエス・キリストにおける神の受肉だというわけである。

このようにパネンベルクは人間の世界開放性から神の現実存在と人格性を導き出し、最終的にそこから受肉思想の必然性を要求するが、最初の二つの論証がすでに失敗しているために、受肉思想の必然性の論証も自ずと失敗していることになる。ヴァイシェーデルの判断によれば、パネンベルクにおいては、むしろ「[論証を通して] 証明されなければならないことが、本当は前提とされている」<sup>159</sup>。個々の論証に見られる論理的飛躍は、パネンベルクのこうした循環論法を暴露するものであって、さしあたって特殊な信仰的前提を離れて、人間や世界といった下方から論を展開するという哲学的神学構想は完全に失敗に終わっているというのである。

ヴァイシェーデルは続けて、パネンベルクの他の二つの哲学的神学構想の基礎、すなわち、「現存在の意味性の思想」および「歴史の考察」にも同種の循環論法があることを批判し、そうした事態が特殊な信仰を前提にしていることに由来すると結論付ける。こうしたヴァイシェーデルのパネンベルク批判に対し、ユンゲルはその正当性を認める。しかもその判断は、信仰の立場からではなく、知への誠実さ、つまり論理的な証明の不徹底さという点から下されているのである。ユンゲルは次のように述べる。すなわち、「信仰に先行する知を媒介として、信仰に確実性を与えるということ……を禁じているのは、信仰の根拠ではなく、思惟の根拠なのである。思惟の厳密さが、自然神学の途を辿ることに反対するのである」<sup>160</sup>。特殊な信仰を前提としないという出発点から構想されるパネンベルクの方法論は、その効果としては、「動揺している信仰者の賛同は容易に得られようが、思惟において信仰から免除されている思索家の同意は得ることができない」<sup>161</sup>のであり、それ故に、当初の目的を達成できていないことになるのである。

## b. 自然神学の神学的内容に関する批判

次に、よりいっそう神学的な内容的側面に関するユンゲルの自然神学批判を、三点に絞って概観したい。

一点目は、パネンベルクが下から上へという道筋を辿るのに応じて、「信仰は、信仰に先

<sup>158</sup> W. Weischedel, a.a.O.78.

<sup>159</sup> a.a.O.84.括弧内は引用者。

<sup>160</sup> E. Jüngel, a.a.O.175.

<sup>161</sup> a.a.O.174.

行する知(ein dem Glauben vorgegebenes Wissen)によって基礎付けられなければならない」<sup>162</sup>と主張する際に生じる問題である。これに対して、ユンゲルは「信仰のみが神を神とさせるのであり、神を神として認識するのである」<sup>163</sup>と反論する。

前章ですでに見たように、ユンゲルの信仰理解にとって決定的に重要なのは、信仰が「出来事 Ereignis」であり、それが神と人間との「出会い Begegnung」に起因すると考えられていることである。どういった形でそれが生起するのかという問いはさて置き、さしあたって信仰が出会いの出来事と理解されるのであれば、信仰に先行する知による信仰の基礎付けというパネンベルクの見解に異論を唱えるのも納得がゆく。と言うのも、出来事の出来事性、それも出会いという出来事の現象には、他者の優位性あるいは先行性が、本質的に備わっているからである。つまり、出来事が出来事であるのは、それが多かれ少なかれ自らの意志の及ばない、外から自身へと降りかかってくる場合である。そこでは、まずもって受容することが、適切な振る舞いである。したがって、「行為としての信仰(Glaube als Akt)もまた、それ自身からその対象の認識を生み出すことはできない」<sup>164</sup>。ましてや、そうした出来事の受容に先立って、自らの能力である理性や知を通して、当該の出来事を基礎付けることは越権行為と言えるだろう。ユンゲルが引用するヘーゲルの比喻をもって言えば、それは、「食物に関する化学的、植物学的あるいは動物学的規定の見識を獲得する以前には、それらを食すことはできず、また、解剖学や生理学の研究を完遂するまでは、消化を先延ばしにしなければならない」<sup>165</sup>という奇妙な見解に等しいことになる。出来事は、それに先行する知を通して基礎付けられることではじめて生起するわけではない。出来事はあくまでも出来事そのものに基礎付けられなければならないのである。

もっとも、それは「自身の理性や能力なしに信仰することができる」<sup>166</sup>ことを意味しない。次節で詳述するように、理性は信仰にとっても必須のものである。端的に言って、理性あるいは、悟性(Verstand)や理解(Verständnis)には、信仰の出来事を論理的に分析し、それについて首尾一貫した説明をする役割が与えられている。信仰の出来事の論理的展開や説明に関しては、一般的な思惟と同様に、無制約的な理性の使用が求められるのであって、その意味で、信仰の出来事の説明は非信仰者にも、理解可能で有意な命題で語られなければならないのである。

もし仮に、パネンベルクの述べる、知を通じた信仰の基礎付けの意味を拡大解釈し、それをユンゲルと同様のこうした形態に近づけて理解するとしたら、問題は解決するかもしれない。しかし、その際にも、以下の決定的な問題を見逃すわけにはいかないだろう。それは、真の神認識には「喜び」が随伴するという点である。このことに関連して、ユンゲ

<sup>162</sup> a.a.O.172. Vgl. W. Pannenberg, *Einsicht und Glaube*, 225f.

<sup>163</sup> a.a.O.173.

<sup>164</sup> ebd.

<sup>165</sup> a.a.O.174. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Sämtliche Werke*, hg. von H. Glockner, Bd.8, 1964(4Aufl.), 43f.

<sup>166</sup> E. Jünger, a.a.O.173.

ルは次のように述べる。

神学的人間学のあらゆる命題は、神の名を挙げなくても、理解可能で納得のゆくように表現し直すことができなければならない。しかしそのことで、……そうしたあらゆる言明は、福音の命題から律法の命題に、一義的に快を生じさせる命題からそれ自体ではアンビバレントな命題になってしまう。信仰が神に関して喜んで獲得したものそれ自体は、表現し直すことができず、むしろ律法の地平においては寸断されてしまう<sup>167</sup>。

「神学的人間学」という概念はわきに置くとしても、これまで繰り返し述べてきたように、あらゆる神学的命題は非信仰者にとっても理解可能でなければならない。ただしその場合、神認識に随伴する決定的に重要な喜びという要素は、消失してしまうとユンゲルは述べている。それでは、負の要素を伴うこうした作業の必然性はどこにあるのだろうか。それは上記引用中にある「福音の命題」と「律法の命題」という表現から明らかとなる。

ユンゲルはこれとは別の議論においても、しばしば、「福音と律法」というターミノロジーを引き合いに出して事柄を説明している。その際に、ユンゲルが念頭に置いているのは、バルトが『福音と律法』(1935年)の中で論及した、福音と律法という語の順序である。そこでのバルトの主張の要諦は、律法は自己目的的に存在しているのではなく、福音に従属するものであり、福音の先行性があるからこそ、律法の実在意義が認められるということであった<sup>168</sup>。

詳述は本章の第4節に回すが、さしあたってこのように理解するならば、理性の無制約的な使用を通じた信仰の出来事の論理的展開や説明、あるいは先の引用箇所では、「神学的特殊命題の人間学的一般命題化」の必然性は、信仰の出来事に従属し、それに益することにあると言えるだろう。要するに、「律法の命題」と「福音の命題」ということでユンゲルが説明しようとしているのは、まずもって第一に、神認識に随伴する喜びがあり、それを純粋な形で保持することを目的として、無制約的な理性使用を通じた論理的展開や説明が必要となるということなのである。端的に言って、当該作業の必然性は、信仰者による信仰者自身の自己批判にあると言える。したがって、こうした作業は、必要以上に非信仰者に向けられるべきではない。ましてや、その作業を通して非信仰者を回心させることが目論まれているならば、それは律法から福音を生み出すという倒錯した行為を意味することになるのである。

二点目は、パネンベルクが人間や世界から神へと至る途上で、前者の分析から後者の存

<sup>167</sup> E. Jünger, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, ES, 292.

<sup>168</sup> K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, München, 1935, 3.

在を導き出す際に、両者を必然性の関係に置く際に生じる問題である。先に見たパネンベルクの「哲学的人間学」における「世界開放性」例では、人間には無規定的なものへと超越してゆく傾向があり、その欲求が最終的に充足を得るべきであるならば、神の存在が必然的に想定されると考えられていた。

前章の第3節の繰り返しになるが、もう一度、必然性に関するユングルの見解を確認する。必然性は、原因と結果の関係を表すカテゴリーに属している。偶然性とは異なり、必然性のもとでは、「AはBにとって必然的である」あるいは「Aであるならば必然的にBである」という事柄が語られる。その場合、一見するとAはBの原因あるいは根拠であり、その意味でAはBよりも高次のもの、あるいはより根底的なものと思われる。確かに、事柄そのものの順序からすると、Aの優位性は主張されえようが、認識の順序からするならば、まずもって存在するのはBである。それ故に、「AはBにとって必然的である」と説明される場合、AはむしろBを前提にしており、Bに依存したAということになる。つまり、AはAそのものとしては考えられておらず、Bの説明のためのA、あるいはBから遡って想定されたAということになると理解されていたのであった。

以上のように必然性を理解するならば、人間や世界にとって必然的な神というものは、それらの説明のために持ち出された神、人間や世界の側から想定された神とも看做しうるだろう。ユングルの神学にとって、この点は決定的に重要である。つまり、神が必然的存在者と理解される場合、神は何らかの事物との関連のもとで思惟されていることになる。結局のところ、ユングルは、「必然的なものが必然的なものとして主題化し、興味深くなるのは、常に、別のもののためである」(GGW:43)と考える。そのために、神が必然性のカテゴリーのもとで思惟される場合、神は神そのものとして主題化されておらず、それ故に、適切な神の語りとは言えないと考えられていたのであった。

二つ目の自然神学批判は、この点に向けられる。つまり、そこでは神は人間や世界の説明のために持ち出されおり、神そのものとしては思惟されていない。結局のところ、論文のタイトルにもなっているように、神はそれ自身のために興味深い(*um seiner willen interessant*)という基本的な要件が凋落しているというわけである。ユングルにとって、そうした神の説明は、「人間というものが存在し、人間が人間として少なくとも相当程度は他の生物から区別されうるという紛れもない事実にもとづいて、自己自身をそもそも認識することもなしに、自己自身の実存をまさに自己自身の実存として証明できる」<sup>169</sup>とする見解と同じである。つまり、当該の対象そのものを考察するのではなく、類と種差によれば外堀を埋める形で対象を規定しようとするような説明のもとでは、その対象の固有性が見失われることになるというわけである。そのような説明の下では、神の存在の独自性が凋落し、無味乾燥なものにされてしまっているのである。

あるいは、「神は愛である」というユングル神学の基本命題を鑑みて、この問題を愛という現象のもとで説明するならば、次のようになるだろう。つまりは、*Notwendigkeit* を、原

---

<sup>169</sup> E. Jünger, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, ES, 177.

因と結果のカテゴリーに属している「必然性」という意味合いよりもより広い意味としての「必要性」という意味と捉えたいうえで、もしも、ある人がある人を愛しているとして、愛している側の人間が、愛すべき他者にその旨を説明する際に、まずもって自身にとって好ましいと思われる諸属性、つまりその必要性を列挙し、その一部あるいは多くに愛すべき他者の属性が合致するために、私はあなたを愛していると述べたとしたら、はたして他者はどのようにその言葉を受け止めるだろうか。確かに、その説明は、まずもって、「私はあなたを愛している」と言明し、その後その理由を説明する方法と、論理形式的には同様の内容を述べているはずである。しかし、人格的な関係を構築する際には、この二つの説明方法には大きな差があると言える。必要性をはじめに持ち出す前者の説明においては、他者の人格の重要性は相対化され、場合によっては無意味化されていると受け止められる可能性がある。それとは逆に、後者においては、その説明内容は、他者の人格そのものを喜び賛美する言葉ともなりうるのである。

以上の問題は、特殊性(Spezifität)と一般性(Allgemeinheit)との関係にまつわる問題へと先鋭化することができるかもしれない。人格などの特殊なものは、その特殊性において価値を持つのであって、それがもつばら一般的なものの地平から理解され、そこへと組み込まれるならば、特殊なものの価値は大きく減じることになるだろう。もっとも、言うまでもなく、特殊なものといえども一般的な妥当性を要求する場合も少なからずある。しかしその際にも肝要となるのは、特殊なものを、一般的な妥当性においてもその特殊性という観点から評価することであろう。いずれにせよ、ユングルにとってみれば、神と人間を必然性のカテゴリーのもとで考察するパネンベルクの自然神学構想は、そうした要求を満たしているとは言い難く、一般的なものへと特殊なものを組み込むことで、その特殊性を削ぎ落としてしまっているように見えるのである<sup>170</sup>。

三つ目の批判点は、パネンベルクがこのように特殊なものを一般的な地平から理解する際に生じる、神学構造全体に関わる問題に向けられることになる。第一節で確認した通り、ユングルの理解によれば、近代以前では、「自然は、恩寵に対して絶対的に独立している存在秩序の総体ではなく、恩寵の秩序内での比較的独立した存在連関の総体である」と考えられていた。この理解に従えば、恩寵の秩序が自然を包摂していることになる。この場合、恩寵の秩序が普遍であり、そこからして真に自然が理解されることになる。近代以降になるとこの包摂関係が逆転し、自然事物と人間本性を含む広い意味での自然が普遍と、恩寵が特殊と看做されるようになり、前者からして後者が理解されることになったのである。このことに対応して、「啓示された神認識を自然的神認識の基準に従わせる」<sup>171</sup>ことが生じてくる。啓示神学に対する批判的法廷としての自然神学、あるいは「歴史信仰」に対する理性の優位性の主張は、こうした包摂関係の変化のもとに登場してきたのである。

---

<sup>170</sup> Vgl. E. Jünger, *Die Leidenschaft, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Lebenserfahrungen*, 54.

<sup>171</sup> E. Jünger, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, ES, 169f..

ユンゲルがそこに見出す最大の問題は、「罪深く墮落した人間と、義であり救世主である神との関係は、包括的な普遍的な事柄内部のひとつの特殊な側面であるのではなく、……端的に普遍的な事柄であるとする洞察」<sup>172</sup> (G・エーベリング) が危険に晒されるという事態である。換言するならば、本来は「義認論 *Rechtfertigungslehr*」が根底となって、神学全体が構築されるべきであるにもかかわらず、義認論が各論のひとつに格下げされ、場合によっては、修正や削除を余儀なくされる危険が生じるということである。こうした関連のもと、ユンゲルは次のように述べる。

否定されるべきは、信仰の明確化への先行(*praeambula ad articulos fidei*)という意味における、つまり、自然的な神認識という意味における自然神学の原理化である。否定されるべきは、そのように神概念を構成することができることを主張する自然神学である。そうした自然神学においては、いずれにせよ、「神」と呼ばれるに値する枠組み概念がすでに与えられており、その内部で本来的な神学表現が動かなければならなかったであろう<sup>173</sup>。

一般に、自然神学は宇宙論(*Kosmologie*)を主題的に取り上げるために、創造論がその神学の中心に置かれる傾向があると思われる。その場合、そこで想定される創造主としての神が、義認する神という表象と直ちに齟齬をきたすとはまでは言わないにせよ、ユンゲルが危惧するのは、公正さ(*Gerechtigkeit*)を重んじる「秩序の神」という表象によって、罪深き人間を、それにもかかわらず義と認める「愛の神」という表象が抑圧されることである(*GGW*: § 3)。

仮に秩序の透徹を目指すならば、人間は過去の行為の連関から抜け出すことができず、ときには死をもって過去の過ちを償わなければならない。ところが、神が十字架で啓示したのは、人間をその罪にもかかわらず義と認めたという、ごく当り前の(*natürlich*)見地からすれば「途方もない *ungeheuer*」<sup>174</sup>出来事である。「神のもとで認められた人間は、最終的かつ決定的に認められている。そのような人間は、言葉のまったき意味において生きる権利 (*Recht*)、そして他者と共に生きる権利を持っている」<sup>175</sup>。この「十字架の言葉」あるいは、近著のタイトルともなっている「キリスト教信仰の中心としての神なき者の義認の福音」こそが、キリスト教神学における「真偽の試金石 *index sui et falsi*」とならなければならない。そのようにして初めて、神学は創造の善き秩序を賛美しつつも、人間や世界の中に見られ

<sup>172</sup> a.a.O.169.; G. Ebeling, *Cognitio Dei et hominis*, in: ders., *Lutherstudien*, Bd.1, Tübingen, 1971, 266.

<sup>173</sup> E. Jüngel, a.a.O.177.

<sup>174</sup> a.a.O.6

<sup>175</sup> ebd.

る悪への傾向を批判的に解釈することができるようになるのである。以上から、ユングルの自然神学に対する第三の批判を、バルトの命題を敷衍しつつ、「義認は創造の内的根拠であり、創造は義認の外的根拠である」と定式化することができるだろう。

### 3. 啓示神学におけるキリスト教的真理の普遍妥当性と検証概念

以上で、ユングルの自然神学に対する批判的態度を瞥見した。本論文では、ユングルのこれらの批判に対するパネンベルク側からの応答はこれ以上取り上げないが<sup>176</sup>、議論の全体から受ける印象としては、彼らの相違は、キリスト教信仰の公共性や、キリスト教神学の学際性に重きを置く学術的神学（パネンベルク）と、教会的かつ実践的で、救済論に重きを置く実存主義的神学（ユングル）の性格に由来しているということである。それは、特殊な事柄をさしあたって括弧に括り、その上で方法論上の一般性に重きを置くパネンベルクと、方法論と事柄の一致に重きを置き、事柄に即した方法論を採用するユングルの相違とも言うことができるだろう。むろん、どちらの神学に優位性を認めるのか、そもそも両神学は二者択一的なものなのかという問いに関しては、性急な判断は避けるべきであろう。

しかし、問題となるのは、いわゆる「主体的真理」を重視するあまり、ともするとその普遍妥当性の問題を軽視する傾向にある実存主義的神学に与するユングルが、どのようにキリスト教的真理の普遍妥当性の問題を自身の神学構想において処理しているのかということである。

ユングルの場合、この問題に関しても、キリスト論的集中の道を採用する。端的に言って、それは「イエス・キリストと真理との同一視」<sup>177</sup>である。先に、「十字架の言葉」を「真偽の試金石」とするという旨のことを述べたが、そこから推測できるように、キリスト教的真理の普遍妥当性は、すでにそれが神の啓示にもとづいているというただ一点において、すでに解決されている問題である。要するに、キリスト教的真理の普遍妥当性の最終的にして絶対的な根拠となっているのは、神はイエスという「一人」の人間において「万人」に妥当する真理を啓示したという、いわゆる「キリストのみ *solus christus*」という「排他的条項 *Exklusivpartikel*」なのである。

こうした関連のもと、ヨハネ福音書 14 章 6 節以下の「私は道であり、真理であり、命である。私を通らなければ、誰も父へと至ることはできない。あなた方が私を知っているならば、私の父をも知ることになる」<sup>178</sup>という命題についてユングルは次のように述べている。

<sup>176</sup> これに関しては、以下の文献が簡略的に紹介している。小原克博『神のドラマトウルギー——自然・宗教・身体を舞台として』教文館、2002年、42-47頁。

<sup>177</sup> Vgl. E. Jüngel, *Die Wahrheit des Christentums*, in: ders., *Beziehungsreich*, Stuttgart, 2002, 121.

<sup>178</sup> E. Jüngel, *Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie*, ES, 199.



この要求の排他性は、それが虚偽であるということが立証されない限りは——他の聖書テキストをもってしても——相対化できない。真理とイエス・キリストとのこの排他的同一化(exklusive Identifikation)は、それが不条理なものとならない限りは、いかなる訂正も、また補足も受け付けない<sup>179</sup>。

以上のように、ユンゲルは、ここでも徹底したキリスト論的集中の道を辿ろうとするわけであるが、このように神に至る道をイエス・キリストのみに限定するならば、彼に拠らない神認識は総じて真の神認識ではないことになる。このことを積極的に言い表すならば、神は真理そのものであり、その神がイエス・キリストにおいて自己を決定的に啓示したのであるから、その出来事にもとづくキリスト教的真理も、それだけで端的に真と看做されるべきものとなるということである。したがって、キリスト教的真理の普遍妥当性は、その妥当性を承認した時点で、端的に前提とされるべきものであり、論証されたり、ましてやそれに先行する知識等をもって基礎付けられたりできるものではない。ユンゲルにとっては、キリスト教的真理、要するに、イエス・キリストと真理の同一化の普遍妥当性を、外部から持ち込まれた真理基準をもとにして証明することは、原理的に不可能な営為であり、それ故に、倒錯した行為なのである。

このように、実際には、ユンゲル神学においては、前章でみたキリスト教的真理の妥当性が確保された時点で、実はその普遍妥当性の問題も処理されていることになっている。ユンゲルの神学はこうした簡潔かつ端的な基礎に立脚しているために、キリスト教的真理の普遍妥当性の問題に関しては、その問題を単独の独立した問題系として論究していくことは自ずと少なくなる。それにかわって、普遍妥当性の問題を啓示神学とは逆の道で解決しようとする自然神学への批判が主題的に語られることになり、その作業を通して、結果的に、自身の神学的方法論の正当性を明らかにしてゆく形式を採ることになるのである。

こうした解決方法が、どこかで循環論法を含んでいないのか、あるいは、パネンベルクのように様々な諸学の成果と折り合いをつける形で普遍妥当性の問題の解決をはかる哲学的神学と比べて、ユンゲルの啓示神学による解決方法は、とりわけ非信仰者や教会外の人間にも、知的満足感を十全に与えられるのかという疑問も、当然のことながらユンゲル神学に対して向けることができるだろう。しかし、いずれにせよ、キリスト教的真理の妥当性の問題とその普遍妥当性の問題を、それぞれ切り離して別個に考察するのではなく、前者の問題解決の際に得られた成果から、後者の解決策を内的に導き出すところに、ユンゲル神学の特徴がある。それがユンゲル神学の持っている一義性と力強さを生みだしていると思われる。

---

<sup>179</sup> ebd.

もっとも、ここで留意されなければならないのは、ユンゲルの見解によれば、そうしたキリスト教的真理を「検証 *verifizieren*」することは可能であるし、また必要であるとも考えられている点である。その場合の検証概念は、いわゆる分析哲学や批判的合理主義 (K・R・ポパー(Karl Raimund Popper, 1902-1994)) の文脈で語られるそれとは大きく異なる。概括的に言って、ユンゲルがそこで想定している検証とは、キリスト教的真理が語る内容的な事柄を、人間や世界を舞台に生起する諸現象に置き移し重ね合わせ、キリスト教的真理が普遍的に妥当することを確認してゆく作業を意味する。例えば、キリスト教的真理の内容を、「愛」や「語りかけ *Anreden*」などといった特殊な信仰を前提としないでも理解可能な自然的な諸現象に重ね合わせ、そこにキリスト教的真理との「対応 *Entsprechen*」や、「逆対応／矛盾 *Widerspruch*」の類比を見いだすことが、ユンゲルにおける検証作業の意味合いである。

そうした作業を通して、キリスト教的真理との対応関係が見いだされる場合は、言うまでもなく、それはキリスト教の真理を明らかにするものである。しかしながら、後者の逆対応／矛盾が発見される場合でも、それは直ちにキリスト教的真理への「反証 *falsivieren*」となるわけではない。なぜなら、そうした逆対応の諸現象は批判的に解釈されることで、つまり、逆対応を対応の倒錯、すなわち罪や悪と看做すことで、キリスト教的真理へと包括されることになるからである。

もっとも、ユンゲルがこのように考えるからといって、イエス・キリストと真理の同一化という事態は、決して自明のこととして、硬直化あるいは教条化されて理解されるべきではない。それは秘儀に満ちた出来事であって、信仰者にとってもいつまでも驚愕すべき秘密である。そうであるからこそ、その秘儀的性格が、信仰をもって自然事物という書物を読解することへと、倦むことなく駆り立て続けるのである。このように、「神の啓示にもとづいて、人間の世界経験および自己経験を新たな光の中で理解可能にする」<sup>180</sup> ことが、本来的な意味での「キリスト教的自然神学」に他ならない。それ故に、ユンゲルはパネンベルクに代表される近現代的な意味合いでの自然神学よりも、自身の啓示神学構想を「よりいっそう自然な神学 *natürlichere Theologie*」と比較級を使用して表現するのである。

そして、そうした作業は、最終的に神学の「冠 *Krone*」<sup>181</sup> (F・D・E シュライアマハー(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834)) である「実践神学」を通して、必然的に礼拝における説教へとつながってゆくという。つまり、「十字架の言葉」という「真偽の試金石」をもって、そのつどの歴史的具体的な出来事を吟味し、ときに肯定的にとときに批判的に、それらの現象を分析し判断する作業へとつながってゆくのである。

しかし、その作業は次節で確認するように、すでに神学(*Theologie*)の範囲を越境している。

<sup>180</sup> E. Jüngel, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, ES, 175.

<sup>181</sup> Vgl. F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, die kritische Ausgabe, H. Scholz (Hg.), 4. Aufl.=3. Aufl., 1910, § 31.; E. Jüngel, *Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander*, US, 56.

それは礼拝における説教という、実践そのものにおいて営まれるべきなのである。多種多様な学際的テーマに取り組み、多くの単著を公刊するパネンベルクと、単著の数はそれほど多くはないが、多数の説教集を物すユンゲルとのそうした出版形態の差異は、以上のような神学的方法論の相違にもとづいているとも言えるだろう。

さて、本節の最後に指摘しておきたいのは、この最後の点に見られるユンゲル神学の解釈学的要素についてである。ユンゲルはこうした解釈学的要素をハイデッガーやブルトマン、さらにはフックスやエーベリングから引き継いでいると思われるが、そうした影響は啓示神学を構築する際にも色濃く反映されている。それは、先に言及した検証作業を遂行する際に特に顕著になる。例えば、ユンゲルは神の言葉を検証する際に、それを解釈学的人間学の地平で遂行する。つまり、「語り掛ける者」としての神とそれに聴従する人間という神学的内容に関しては、言語的存在者という解釈学における人間の規定の内にその対応関係が見出されることになる。例えば、このことに関連して、ユンゲルは次のように述べている。

それにもかかわらず、こうした〔神学的な〕語りは、人間的存在分析の地平において検証可能にならなければならない。神の言葉は、人間を傾聴する存在として、そしてその限りにおいてそもそも言語的存在として構成しており、「神」という言葉は神学的人間学を営む際の先入見(Vorurteil)である。まさにそうであるからこそ、神学的人間学のいかなる命題も、人間学的に一般的に妥当である必要があり、その点で一般的にも理解可能なものとなる必要があるのである<sup>182</sup>。

また、神の語り掛けのもとで「人間の世界経験および自己経験を新たな光の中で理解する」ようになる「経験の刷新」という現象は、既存の経験を拡張し変革する機能としての解釈学的な隠喩論へと結び付けられ考察されることになる<sup>183</sup>。さらにこの隠喩論は、認識論的なレベルに留まらず、神学的な存在論と密接に関連付けられている。そこでは、過去を過去として保存しつつも将来に向けて常にその可能性が開放されており、過去の枠組みを力動的に超越してゆく存在論が構築されることになる<sup>184</sup>。

もっとも、こうした隠喩論および存在論も、上述の検証作業の一環に組み込まれるものであることに常に注意しなければならない。端的に言って、こうした隠喩論および存在論

<sup>182</sup> E. Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, ES, 291.括弧内は引用者。

<sup>183</sup> これに関しては、次の文献を参照のこと。E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen für theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag für Hermeneutik einer narrativen Theologie*, ES, 103-157.

<sup>184</sup> Vgl. E. Jüngel, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre*, US, 206-233.

は、義認論の検証作業と看做することができる。つまり、それらは、過去が過去として断罪されつつも、将来に向けて解放され生きる権利を与えられているという義認の出来事に関する検証作業なのである。したがって、ユングルの隠喩論や存在論を、哲学を経由しての神学の「基礎づけ」あるいは哲学の「援用」と看做することはできない。むしろ、順序は逆であり、その普遍妥当性のゆえに、キリスト教的真理が一般的真理にも対応することを提示している。ユングルの検証作業とは、『世界の秘密としての神』の序文で述べられているように、「内から外へと、特殊なキリスト教的信仰経験から普遍妥当性を要求する神概念へと進む」ことであり、それも「キリスト教の真理をただその内的な力によってのみ、一般的妥当性において、唯一の真理として明らかにする」試みなのである(GGW:X)。

#### 4. ユングルにおける神学の学問性と合理性について——前節の補論的考察として

さて前節までで、自然神学を巡る議論を瞥見し、キリスト教的真理の普遍妥当性に関するユングルの立場を詳らかにした。簡潔に言って、ユングルの場合、キリスト教的真理の普遍妥当性は、キリスト論的集中の途を採用することで、それだけで真として受け入れられるべきものであった。しかし同時に、キリスト教信仰においても無制約的な理性使用を通した論理的展開や説明が必要となり、そこでは信仰の出来事の説明は非信仰者にも理解可能で有意義な命題で語られなければならないのであった。

本節では、この問題に立ち入って検討するために、神学の学問性(Wissenschaftlichkeit)という主題のもと、ユングルが神学というものをいかに理解しているのか、神学の必然性はどこに立脚しているのか、という問いを解明したい。具体的には、「〈神学的学問と信仰〉イエスの貧しさという視座における」(1964年)、「神学の自由」(1967年)、「神学諸分野の相互関係」(1968年)、「学問と信仰告白の緊張関係における神学」(1973年)の三つの論文を主として取り上げ、神学に対するユングルの基本的な立場を浮き彫りにする<sup>185</sup>。この補論的考察を通して、キリスト教神学や信仰の合理性、あるいは理性と信仰、普遍的真理と特殊的真理といった事柄の関係性に関して、ユングルがいかなる立場を採っているのかが浮き彫りにされ、キリスト教的真理の普遍妥当性の問題がより一層明確になるだろう。

##### 4-1. 現代神学の状況——思惟と信仰の対立、神学諸分野の分裂、神学と教会の乖離

---

<sup>185</sup>煩雑な脚注を避けるため、頻繁に引用する四本の論文からの引用については、本節に限定して、以下の略号と頁数を本文中に明記する。

WG: E.Jüngel, »Theologische Wissenschaft und Glaube« im Blick auf die Armut Jesu, US11-33.

VD: E.Jüngel, Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander, US, 34-59.

FT: E. Jüngel, Die Freiheit der Theologie, ES 11-36.

TS: E.Jüngel, Theologie in der Spannung zwischen Wissenschaft und Bekenntnis, ES, 37-51.

ユンゲルにおいて現代神学の問題を考察する大きな要因の一つとなっているのは、パネンベルクをはじめとする彼の同世代の神学者と同じように、キリスト教的真理の普遍妥当性の問題に関わっており、とりわけ近代以降の真理意識（合理性）と信仰との対立という問題設定である。

この近代以降の真理意識と信仰の対立はまずもって、神学の学問性あるいは合理性に関するアポリアを生じさせる。ユンゲルの見解によれば、神を研究対象とする神学は、『神』という言葉とともに与えられている普遍的な権利」のために、神学以外の「一般的な諸学との学際的議論」に、原則的に参加できなければならない(FT:41)。しかし、その一方で、「遅くともマックス・ヴェーバー以降、学問は『とりわけ神とは疎遠な力』(WG:12)として理解されているのであり、ユンゲルの師事したブルトマンの言葉を用いるならば、「学問が自身を学問と主張するとき、それは無神論的である」<sup>186</sup>。つまり、神学が学問である限り、諸学と共通の学問的手続きに従わなければならないが、他方で、神学が対象とする事柄、つまり、神あるいは信仰を学問的かつ合理的に取り扱うことは近代以降困難になってきており、そればかりか場合によっては、それらの否定にすらつながりかねないというわけである。

神学の学問性ないしは合理性に関するこのアポリアは、神学内部においては、神学諸分野の分裂という形で顕在化する。神学諸分野は方法論的な観点から見れば、神学以外の諸学との関係性なしには成立しえない。例えば、旧約聖書学はユダヤ学や考古学、あるいは古代歴史学と高い親和性を持っていると言える(VD:37)。そうした旧約聖書学が、新約聖書学や教会史、教義学、実践神学などの他の神学諸分野と連帯できるのは、旧約聖書をキリスト教の正典として理解するからである。要するに、神学諸分野を統合し、神学というひとつの学問体系や、あるいは大学内部では、神学部というひとつの学部を成り立たせるには、何らかの中心点が必要となるわけであり、ユンゲルにとっては、端的に言って、その中心点は、神の言葉あるいはキリスト教信仰ということになる(VD:40)。ところが、先に述べたように、近代以降、思惟と信仰は対立するものと理解されるために、少なくとも学問上では信仰は排除されなければならない。その結果、神学諸分野の連帯性は解体し、個々の諸分野はより親和性の高い他の学問へと吸収されてしまい、その結果、神学は統一性を失って、独立したひとつの学問体系として成り立たなくなるのである。

続いて、信仰と学問のこうした対立は、教会と学問としての神学の乖離を引き起こす。例えば、教会の側では、「信仰の名のもとに、批判的理性と……神学における批判的理性の破壊的な使用を論難するようになる」(TS:40)。しかしそのことによって、信仰を理解する知的努力は単純に放棄されてしまい、不可避免的に信仰は迷信(Aberglaube)へと倒錯してしまう(Vgl.ebd.)。他方、学問としての神学の側では、「批判的理性の名のもとに、……信仰の形而上学(Metaphysik des Glaubens)と、現代世界におけるその役立たなさを論難する」(ebd.)。

---

<sup>186</sup> R. Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen, 1972(7.Aufl.), 27.

そうすることで、その意図としては、思惟は現代世界における実践的に有用な性格を、信仰に担わせようと試みているわけであるが、ユンゲルによれば、逆にそのような振舞いによって、信仰の本質が損なわれてしまうことになる。学問としての神学の側のこうした「誤った帰結」は、結局のところ思慮を欠いたものであり、理性を使用しながら、実際には信仰についての無理解に陥っているというのである(TS:40-41)。

#### 4-2. 神学における思惟の位置——追思考としての神学的思惟

こうした事態に直面して、ユンゲルは、「キリスト教を無教養と、学問を不信仰と結び付けることで、歴史の結び目を解くべきなのだろうか」<sup>187</sup>というシュライアマハーの問いを取り上げ、彼と共にそれに否定をもって答える。ユンゲルによれば、シュライアマハーが述べたように、「生き生きとしたキリスト教信仰と、全ての側面にわたって解放され、それ自体のために非依存的に営まれる学問的研究との間の永遠の契約を創設し、その結果、前者は後者を妨げることがなくなり、後者は前者を排除しなくなるという目標」<sup>188</sup>を掲げるべきなのである。しかし、実際に思惟と信仰の対立がアポリアとして顕在化している状況下で、いったいどのようにこの目標が達成されるのであろうか。

この問題に対するユンゲルの解決策の要諦は、神学という学問の内部で、思惟の位置付けを再配置することにある。そうした思惟の位置付けを、最も簡潔に表現するのは、「追思考 Nachdenken」<sup>189</sup>というバルトから継承したユンゲルの術語である。この述語は、「信仰に先行する知」というパネンベルクの自然神学的見解とは逆の方向性を表現したものである。この追思考という思惟形態に関して、『神の存在は生成にある』では、以下のように述べられている。

神の存在への神学的問いは、神の存在にしたがって(nach)思惟する。そしてこのことは、神学的に問われている神の存在が、先行する(vorausgehen)ことを意味する。……神の存在は、その存在への(nach)問いに先行する。……神の存在はすべての問いに先んじて歩む。そのようにして、この歩みのもとで問うことに道が拓かれ、問うことがはじめて思惟の道へともたらされるのである。この途上で、神の存在への問いは、神の存在の後から(nach)思惟するのである<sup>190</sup>。

<sup>187</sup> F. Schleiermacher, *Über seine Glaubenslehre, an Herrn Dr. Lücke*, in: *Schleiermacher Auswahl*, H. Boli (Hg.), Gütersloher, 1968, 146.

<sup>188</sup> a.a.O.149.

<sup>189</sup> ただし、この術語自体は先にあげた初期の四つの論文の中には出てこない。『神の存在は生成にある』(1965年)で初めて使用され、『世界の秘密としての神』において詳細に説明されたものである。

<sup>190</sup> E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, 9.

ここで強調されていることの要点は、自然神学の思惟形態がそうであったように、神学においては最初に思惟が存在して、その後その思惟が神を思惟するのではない。そうではなく、神の言葉の出来事あるいは神の自己啓示によって、あるいはその後に(nach)思惟が成立するということがある。前章で確認したように、神学における思惟とその対象に関するこの順序はことのほか重要であり、ユングルの啓示神学構想のひとつの核を形成している。

さしあたってここで確認したいのは、このように思惟の位置付けを再配置することで、どういった効果が生じてくるのかということである。端的に言って、それは、思惟の批判能力が、思惟対象の存在そのものにまで及ばなくなるということである。つまり、神学においては、神の自己啓示の後に思惟が成立するのであるから、神学的思惟には神の存在が常にすでに前提(voraus-setzen)されていることになる。それ故に、「神の言葉の出来事のみが神学の前提であり、それは神学が措定(setzen)すべきものではない。それは神学が作り出すものではなく、神学がただ探究すべき公理なのである」(FT:19)とユングルは述べる。

ともすると、神の存在を前提とするこのような思惟形態が、学問的あるいは合理的であると考えられることは、奇妙に思われるかもしれない。しかしそうした事態は、神学以外の諸学にも多かれ少なかれ当て嵌まるとも言える。つまり、神学がその思惟対象として神の存在を前提としていることは、例えば社会学なり生物学なりの実定的学問(positive Wissenschaft)において、社会や生物の現実存在があらかじめ前提とされており、それらの存在／非存在に関しては、さしあたっては問題とならないことと同様だとも考えることができる。確かに、ユングルの判断によれば、神の存在はただ信仰を通してのみ認識されるものであるために、社会や生物といった自然的な存在者に比べ、思惟対象への接近可能性(Zugänglichkeit)は極めて限定的である。だからと言って、こうした思惟対象への接近可能性における限定的性格は、必ずしも学問的に見て、否定的要素としてのみ受け取られなければならないものではない。ユングルが理解するように、信仰が神と人間との出会いに起因するならば、出会いという現象には多かれ少なかれ偶然性が随伴しているのであるから、思惟対象への接近可能性における限定的性格は、この偶然性に由来していると考えられる。こうした意味において、神学的思惟の対象は、確かに諸学に比べ極めて限定的であるが、何らかの新奇な現象や存在者との遭遇を契機に展開される学問も少なからず存在する以上、思惟対象の限定的性格が、直ちに神学の学問性ないしは非学問性、あるいは合理性ないしは非合理性を決定するわけではないのである。

では、神の存在にしたがって成立する神学的思惟は、どのような役割を果たすのであろうか。概括的に言うならば、思惟に課せられた役割とは、経験なり知覚なりを通して現実存在やその「事実性 Daß-heit」がすでに認識されてはいるが、それが未だ「何であるのか Was-heit」という点に関しては不十分で不鮮明にしか理解されていないところのものを分析的に展開し、詳らかにすることにある(GGW:138)。確かに、神学的思惟は追思考であるため

に、神の存在を論証したり、その存在／非存在に関して主張したりすることはできない。神の現実存在は、人間の外部から到来する神自身が作り出す信仰によってのみ認識されるべきものである。しかしながら、神の存在の分析的展開や把握に関しては、一般的な思惟の法則と一致しなければならず、そこでは神学は思惟あるいは理性を無制約的に用いなければならない。まさにこの点において、神学は合理的な学問として成立する。あるいは、カントによれば、認識(Erkennen)には存在判断(Existenz-Urteil)が随伴していなければならないが、現実存在は思惟の成立には必ずしも必要ではないのであるから<sup>191</sup>、諸科学が神学の思惟対象の現実存在を、実際はどうであれ、少なくとも論理的次元で仮定しさえすれば、神学の語る事柄は学問的に理解可能なものであることができるし、ひいては学際的な対話も可能となるのである。

ユンゲルはこのように考えるために、「不合理ゆえに、我信ず」という信仰理解や、「逆説」概念を用いて信仰の問題を処理する立場に全面的には与しない。また、いわゆる「哲学者の神」と「アブラハム、イサク、ヤコブの神」の二分法を持ち出して、神を思惟することに制限を加えようとするにも批判的に距離を取る。たとえば、この二分法に関して、ユンゲルは次のように主張している。

「哲学者の神」からの離別は、神を思惟するという義務からの離別とはまったく異なる。哲学者の神とアブラハム、イサク、ヤコブの神とのパスカルによる区別は、確かに当時は必要であったかもしれないが、しかし今日ではかえって不毛となった。むしろ、この区別に離別を告げることが、哲学者の神からの離別である。このような二者択一に別れを告げるべきときが来たのである(GGW:269f.)。

この引用文で語られている「哲学者の神」とは、端的に言うならば、世界内部の存在者の連関を遡って最終的に辿り着く存在根拠としての神、自然事物の背後に(meta-physisch)隠れているような形而上学的な神を意味する。前章で確認したように、そうした「哲学者の神」は、それよりも大きなものが思惟できないものと規定されるために、人間的思惟の枠組みを超え出た、思惟不可能なものであり、現代的無神論によって否定された神である。こうした神に離別を告げ、世界内部で自己を啓示する神の現実存在から出発することがユンゲルの啓示神学構想の骨子であると言えるが、そこで思惟される神は、「たとえ幾何学的方法によって論証可能ではないにせよ、哲学者にとっても思惟可能な神」<sup>192</sup>なのである。

ユンゲルは形而上学的な神としての「哲学者の神」を、今日、思惟不可能なものと考え

<sup>191</sup> Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in sechs Bänden, W. Weischedel (Hg.), Bd.2, 1966(2.Aufl.), 31.

<sup>192</sup> E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, 127.



るが、「ただ福音においてのみ言葉に言い表される神を信じる時、哲学者であることを放棄しなければならないということは納得できない」と考えている<sup>193</sup>。こうした主張は、神学内部において再配置された思惟形態、すなわち、追思考としての神学的思惟に裏打ちされているのである。

#### 4-3. 神学の必然性——律法的役割としての批判的思惟

以上に見たように、神学内部で思惟を再配置することで、ユンゲルは神学の学問性あるいは合理性を認め、神との出会いである信仰と、その出来事を分析する合理的学問としての神学を両立可能と考える。では、なぜそもそもこうした学問としての神学が殊更に必要とされるのだろうか。

ユンゲルの場合、神学の必然性は人間における罪の問題と深く関係している (WG:29f.)。信仰は神と人間との出会いに起因するという旨のことを繰り返し述べてきたが、簡潔に言うならば、ユンゲルはその出会いを神からの「語りかけ」と理解していた。神の自己啓示は「語りかけの言葉」において生起するが、それは人間にとって「現存在を開放する力」として現れる (GGW:230)。こうした啓示理解にしたがって、ユンゲルは信仰を、神からの一方的な語りかけの出来事によって自己に閉鎖する罪人が、他者へと自己を開放するようになる人間の状態として、内容的に規定するのである。

なるほど、神に語りかけられるというこの出来事はそれ自体で十全なものであり、そこではその出来事の客観化あるいは反省といったものは必ずしも必要となるわけではない。ところが、時間性の内に生きる人間は常に罪の力に脅かされており、自己を閉鎖する傾向性を内に抱え込んでいる。それどころか、そうした自己閉鎖を、こともあろうに信仰あるいは神の名のもとに正当化することもしばしば起こる。ユンゲルによれば、これが「迷信」の具体的内容であり、その点で、迷信や不信仰は、決して「キリスト教以前、あるいはキリスト教外部の現象」ではないと考えられている<sup>194</sup>。こうした危険性から守られるためには、未だに不正確かつ不明瞭にしか認識されていない事柄を「一貫した解釈」 (Vgl.FT:19) のもとにもたらし、信仰者の証言や信仰告白を、そのつど、批判的に検討することが肝要となる。そして、これこそが、神学に課せられた任務である。「信仰は確かに神学なしにも現実的になる (werden) が、それなしには現実的なものであり続ける (bleiben) ことはできない」 (FT:17)。このようにユンゲルは主張するが、その意味は、信仰の生起の無前提性と、その信仰を純粋なまま保持するための神学の必然性を定式化したものである。

神の言葉の出来事に由来する信仰と、その批判的検討の役割を担う神学とのこうした関係を、前節で見たように、ユンゲルは福音と律法の関係に置き換えて考察し、神学に律法

<sup>193</sup> ebd.

<sup>194</sup> E.Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, 115f..

の役割を割り振る(WG:31f.)<sup>195</sup>。したがって、ここでは福音と律法の関係に留意する必要があるが、前節で確認したように、その際には、とりわけ福音と律法という語の順序が重要となる。この語順に関して、バルトは『福音と律法』の冒頭で次のように述べている。

我々の主題について正しく語ろうとする者は、先ず福音について語らなければならない。……律法が福音でないのと同様に、福音は律法ではない。しかし、律法は福音の中にあり、福音に由来し、福音にもとづくものであるから、我々が律法は何かということを知るためには、まずもって福音について知らなければならない。そして、その逆であってはならないのである<sup>196</sup>。

ここでバルトが強調しているのは、律法は自己目的的に存在しているのではなく、福音に従属するものとしてはじめてその存在意義が認められるということである。ユンゲルにおいては、神学は神の言葉の出来事によって成立する学問であり、信仰を信仰として保持する役割を担っていた。そうした信仰と神学についての関係と順序は、バルトにおける福音と律法についてのそれと並行関係にあることが理解できるだろう。

ユンゲルの場合、神学には一貫して批判的な機能が与えられているが、それは「信仰の豊かさ」を守るためであって、その逆であってはならない。神学は信仰を豊かにする権限を持っておらず、罪に対する「応急手段 *Notbefehl*」、あるいは神の言葉が生起するための「場所を守る者 *Platzhalterin*」以外のいかなる役割も持たない (FT:20)。このようにしてユンゲルのもとでは、信仰の豊かさとは逆に、神学には「貧しさ」という性格が本質的に備わることになる (WG:29)。いずれにせよ、神の言葉の出来事は「未だ救われざる世界」(バルメン宣言)の中で生起せざるを得なく、また罪への傾向性を持つ「人間の言葉」によって解釈されざるをえないために、神学は「あらゆる応急手段の中で最も必要なもの」(FT:20)と考えられるのである。

以上に見たように、神学は神の言葉に向かい合うが、その一方で、人間の言葉、信仰者の言葉にも批判的に向かい合う。こうした事態を顧慮して、神学の言葉は、「信仰の言葉を神の言葉で量る、言葉の間の言葉」(FT:17)と表現される。神学は常に信仰者やその集団からなる教会を批判し、監視し続けなければならない。もっとも、それによって生じるのは、

---

<sup>195</sup> ユンゲルはこれ以外の神学議論においても、たびたび「福音と律法」というターミノロジーを引き合いに出して事柄を説明する。たとえば、教会と国家の関係は、福音を物語る教会と、福音が物語る「人間の尊厳」の守護者としての国家＝律法という図式で理解されている。詳しくは、以下の論文を参照のこと。拙論「国家と教会の関係を巡る E・ユンゲルの神学的考察について—K・バルト神学との比較を中心として—」『キリスト教思想と国家・政治論』、現代キリスト教思想研究会、2009年、77-89頁、特に81頁以下。

<sup>196</sup> K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, 3.

どちらか一方の勝利が目標となるような敵対関係でも、それぞれがお互いに干渉を拒むような乖離の関係でもない。神学がもたらすのは、思惟と信仰の間の緊張関係だとされる。神学の必然性は人間における罪の問題に関係しているために、神学がもたらすこの緊張関係は、終末における救済の時まで存続することになる。したがって、こうした緊張関係に幕引きをもたらすのは、「思惟の仕事でもなければ、信仰の課題でもない」(WG:17)。むしろ、両者が自身の権能を越え出るところに、危険が存在する。すなわち、「啓示に敵対する科学の理想によって緊張を解きほぐす試みや、常に起こりうる神学的科学の教権主義化(Klerikalisierung)の危険は拒絶されなければならない。この試みはまさしく大学の自由のために、またこの危険はまさしく神学の教会性のために、決然と拒絶されなければならない」(WG:16)のであり、両者の間の緊張関係に終末時まで耐えることが、神学者側には課せられているのである。

#### 4-4. 神学の学問的統一——歴史的応答責任を介した神学諸分野の関係性

神学は信仰の言葉と緊張関係にあるが、それは批判的な関係であるために、神学と信仰との間には、批判が可能となるような距離がなければならない。そのために、神学は教会そのものではなく、それとは別の諸学の共同体である大学の中で営まれることになる。ところで、ユンゲルの見解によれば、思惟と信仰の対立は、神学諸分野の他学部への解消という事態を生み出しつつあった。こうした事態に対応して、ユンゲルは、神学的思惟を追思考として再配置する。つまり、神の言葉によって成立する学問として神学を規定することで、再び神学諸分野の中心に啓示を据え、神学の学問的統一を回復させようと試みたのであった。ではそもそも、どのような問題を巡って思惟と信仰は対立するようになったのであろうか。

ユンゲルの見解によれば、それは自然科学的思惟と信仰との対立ではなく、「史的理解 *historisches Verstehen*」と「教義学的理解 *dogmatisches Verstehen*」との分裂であり、より具体的に言えば、史的批判的研究によって遂行される旧新約聖書学、あるいは広義の歴史学と、教義学との分裂に由来しているという (VD:49, FT:22)。例えば、学位論文『パウロとイエス』の序文では、「新たに呼び起こされた史的イエスへの問いは、組織神学と新約聖書神学という、キリスト論の問題をめぐって相争う両分野の解釈上のアポリアに源を発する」<sup>197</sup>と述べられている。ここには、元来、新約聖書学を専門としていたユンゲル自身の関心が明らかに見て取れるが、いずれにせよ神学諸分野の分裂という危機を引き起こしているのは、史的に確定できる事柄と、そうでない事柄に関する取扱い方であり、教義学において基礎となる出来事がそうした史的に確定できない事柄に属しているという事態である。

この問題に直面してユンゲルがまず試みるのは、史的批判的に確定できる事柄と、信仰

---

<sup>197</sup> E. Jünger, *Pauls und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, 1986(6.Aufl.), 2.

告白的な主張とを区別することである。例えば、史的批判的研究と教義学との間の論争を引き起こすイエスの復活に関して史的に確定できる事柄は、イエスの死後に、様々な人物がイエスの復活に相当する類似した出来事を経験していること、死者の復活は宗教史的には、初期ユダヤ教から引き継がれた表象だということ、しかし初期ユダヤ教では死者の復活が終末時に起こると理解されていたのに対して、イエスの場合は、終末以前に一人の人間にそれが生じたことによって死者の復活に関する新たな理解が生じていること、イエスの復活についての諸伝承の起源は常にイエスへの信仰に逢着すること、などである。他方で、イエスが実際に復活したのかどうかということに関しては史的に確定できる事柄ではないし、ましてや、イエスの死と復活によって人類の罪が贖われたということは史的確定の域を超えた事柄であって、それは信仰告白的な主張に属している(TS:44)。こうした区別なしには、神学は学問的には「宗教的な誤魔化しの類 Art religiösen Schummelei」(TS:43)となるだろうとユンゲルは述べる。

ただしここで注意されなければならない点は、信仰告白的な主張が史的に確定できる事柄よりも、確実性という観点において劣っていると見る見解が、ユンゲルによって誤りと判断されていることである(TS:43)。この問題は突き詰めるならば、最終的に確実性を何に基礎付けるのか、という問いに辿り着くように思われる。この場合、神によって人間の外側から啓示された事柄、「なされた事柄」という原語的意味合いにおける「事実 factum」に確実性を基礎付けるのか、あるいは、人間に備わる思惟能力に確実性を基礎付けるのかという問いである。ユンゲルは人間の思惟能力を低く見積もることはしないし、常に「事実」の側に、確実性が基礎付けられるべきだとも考えない(ebd.)。当該の問題に関して言えば、信仰告白的な主張と史的に確定できる事柄には、それぞれに別種の確実性が備わっているとユンゲルは考えている<sup>198</sup>。

そうだとするならば、こうした二つの区分がどのように関連するのかということが次に問題となるだろう。この問題に対してユンゲルは、歴史認識におけるいわゆる解釈学上の「前 - 構造 Vor-Struktur」という概念を導入しているように思われる。概括的に言うならば、歴史的事象を解釈し理解する際には、無前提的あるいは無目的にそれが遂行されることはなく、当該の事柄に関する何らかの「前 - 理解 Vor-verständnis」が必ず備わっており、そもそもそうした事象を取り上げようとする「動機」が先行しているということである。ユンゲルは史的批判的研究と教義学的理解の関係について次のように述べる。

神学はその本質に従えば、あらゆる観点とあらゆる部分において、史的に(historisch)説明すべきことの歴史的応答責任(geschichtliche Verantwortung)へと駆り立てられる。……神学が史的に説明すべきことは神の言葉の歴史性(Geschichtlichkeit)である。しかし、神

<sup>198</sup> 人間的思惟に基礎づけられた確実性と、信仰に基礎づけられた確実性の差異については、以下の文献を参照のこと。E. Jünger, *Gottesgewißheit*, ES, 252-264.

学が神の言葉の歴史性を史的に説明するのはただ、神の言葉に対し歴史的に応答し、責任を負わなければならないからである(VD:51)。

ルドルフ・ブルトマンおよびマルティン・ハイデッガーから影響を与えられたと思われる「史的 *historisch*」と「歴史的 *geschichtlich*」との差異に関する詳細な説明を展開することは、紙幅の関係上、不可能であるので割愛するが、ここでユンゲルが説明しようとしている事柄の要点は、神学において客観的な史的批判的研究を行う際にも、当の研究者は神の言葉の世界内的生起という前理解に導かれており、したがって、神の言葉は自身の実存と無関係ではない、そうではなく、他ならぬこの出来事が責任をもって応答すべき問題として急迫し、すでに前もって神学者の実存を遍く規定している「歴史性」を有しているということである。先述の通り、神学は神の言葉の出来事によって成立する学問であり、信仰の豊かさを守るための律法的役割を担っている。こうした順序と目的にしたがって、史的に確定する作業は遂行されるのである。

「史的に説明すべきことの歴史的応答責任」の具体的な内容、あるいは「神の言葉の歴史性を史的に説明すること」によって得られる効果についての解釈は次項に譲るとして、このように神の言葉の出来事を中心に、史的確定と信仰告白的主張という二つの区分が関連付けられる。そこから、歴史的応答責任から導き出される神学諸分野に課せられた課題と、それらの連関に関して、以下のような図式化が提示されることになる(Vgl.VD:54f.)。

まず、聖書学あるいは聖書釈義(Exegese)は、聖書テキストを研究対象とすることで、過去において神の言葉が決定的に生起したことを明らかにする(起源に対する応答責任)。次に、狭義の歴史神学あるいは教会史は、神の言葉が史的に伝承され、そのつど解釈を施されてきたことを明らかにする(過去に対する応答責任)。そして、実践神学は、神の言葉を現代的に解釈することで、この言葉が出来事として今なお生起し続けていることを明らかにする(現在に対する応答責任)。狭義の教義学あるいは組織神学は、このように歴史的に神の言葉が生起することを、広義の神論において論理的に説明する(将来を含めた歴史全体に対する応答責任)。

ところで、以上の神学諸分野の中で、ユンゲルはとりわけ実践神学に重きを置いている。その理由は、実践神学が現在に対する応答責任を負っている点にある。史的確定と信仰告白的主張との緊張関係は、学問機関である大学と教会の関係と並行関係にあるが、大学に活動の場を置く神学が教会との関連を総じて棄却してしまうならば、直ちに史的確定と信仰告白的主張の両者は分裂してしまうことになり、神学と教会の乖離が生じることにつながる。そうした事態を避けて、神学と教会が緊張関係を保持することが現在に対する応答責任であり、実践神学は、教会に批判的に距離を取りながらも、神学全体を教会との関連のもとにもたらず。神学諸分野はそれぞれ固有の領域で研究を進めるが、それらの領域で得られた成果は実践神学の領域へと帰趨し、そこから教会へと投げ返されるのである。

こうした理解からユンゲルは、神学を「教会指導 *Leitung der Kirche*」のための「実定的学問 *positive Wissenschaft*」と規定し、実践神学をキリスト教神学の「冠」と位置付けたシュライマハーを高く評価するわけである。ユンゲルによれば、「実践神学は神学の総体ではないが、神学の頂点(*Pointe*)である。……実践神学のない神学的学問は、落ちを欠いたジョークに等しい」(VD:56)のである。

#### 4-5. 史的批判的研究の必然性——義認論の純化としての批判能力

ユンゲルは「神学が神の言葉の歴史性を史的に説明するのはただ、神の言葉に対し歴史的に応答し、責任を負わなければならないからである」と考える。ところで、ここで疑問となるのは、なぜそもそも神学の方法論として、ことさらに史的批判的研究が必要とされるのかという点である。それはまた、史的批判的研究は批判的機能を担う学問としての神学とどのような関係を持っているのか、という問いとも密接に関連しているだろう。管見によると、ユンゲルは必ずしもこの問いに明瞭で一義的な答えを与えているとは思われない。したがって、以下ではこの問題に関して、筆者の推測的な理解を若干提示してみたい。

端的に言うならば、ユンゲル神学において、神学内部における史的批判的研究は、いわゆる「非神話化 *Entmythologisierung*」に相当する役割を果たしているように思われる。つまり、ユンゲル神学の核心部分をよりいっそう明瞭に描き出すために、不必要な主張や矛盾する見解を批判的に解体し、除去する働きを担っていると思われるのである。

それでは、ユンゲル神学の核心部分を形成しているものとはなにか。それは、義認論だと断言することができる。彼の主著である『世界の秘密としての神』の副題「有神論と無神論との間の争いの中に十字架にかけられた者の神学を根拠付けるために」からも推測されるように、ユンゲルの神学は「十字架の言葉」へと集中する。

ただし、この「十字架の神学」は、主として彼の神学的方法論の側面を表現するターミノロジーであり、その実質的な内容は義認論へと先鋭化されることになる。そのことは、彼の近著が『キリスト教信仰の中心である神なき者の義認の福』と題されていることから推測できるだろう。ユンゲルにとって、義認論は単なる教義学の各論の一つではなく、教義学全体を支え担い、そこからあらゆる神学的議論が展開されるどころの根底である<sup>199</sup>。また実践的側面においても、「それによって、教会が立ちもし倒れもするところの条項 *articulus stantit et cadentis ecclesiae*」であり、義認論は重層的に形成された聖書テキストを讀

---

<sup>199</sup> バルトとユンゲルの神学の決定的な相違は、義認論の位置にあると言える。バルトは「それによって教会が立ちもし倒れもするところの条項は義認論そのものではなく、義認論の根拠と頂点をなすところのものである」と考えるのであって、決定的な重要性を義認論そのものに認めているわけではない。(KDIV/1, 588.)そして、バルトのこうした義認論の位置付けに、ユンゲルは極めて批判的である。ユンゲルが表立ってバルト神学を批判するのは、この点にかざられるといっても過言ではない。Vgl. E. Jünger, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, 15-26.

み取るための「導きの糸」あるいは「神について正しく語るための本来的な基準」といった役割を与えられているのである<sup>200</sup>。

ところで前節で確認したように、人間の罪にもかかわらず、神は人間を決定的に義と認めたとする義認論の内容は、ユンゲルの理解では、信仰告白的な主張に属しているものであり、そもそも史的に確定できる事柄ではない。しかし、この消極的規定は裏を返すならば、義認論の出来事は史的批判的研究によっては決して退けられることはない、という積極的な意味を持っていることになる。そして、信仰告白的な主張と史的確定のそれぞれには、それ独自の確実性が備わっているのであるから、義認論と史的批判的研究は相互に抵触することなく、ユンゲルの神学体系の内部に共立できることになる。

そればかりではなく、史的批判的研究は、義認論の見地からしてさほど重要にならない事柄、あるいはそれを理解するうえで躓きとなる要素、例えば、とりわけ奇跡物語などの神話的表象を巡るいわゆる客観主義的な論争を積極的に排除する点において、論を展開するうえで非常に有益となる。また、史的批判的研究のこうした批判能力は、単にテキスト批判に留まらず、歴史神学においても伝承批判あるいは伝統批判として、その力を発揮する。そこでは、義認論的に見て欠陥があるような伝承、あるいはそうした伝統に立脚する教会の振舞いや体制への批判を展開する際に、極めて強力な手段となりうる。義認の出来事は、決して史的批判的研究の批判能力には晒されることがないために、史的批判的研究の批判能力が高まれば高まるほど、「キリスト教信仰の中心である神なき者の義認の福音」が、より一層純化され、その普遍妥当性を要求し得ることになるのである<sup>201</sup>。

このように考えるならば、「史的に説明すべきことの歴史的応答責任」へと駆り立てられる際のその具体的な内容、あるいは「神の言葉の歴史性を史的に説明すること」の主眼は、次の事柄にあると言えるだろう。すなわち、史的批判的研究を用いて、ユンゲルの想定する義認論の見地から見て、不適切な伝承や伝統を排除することで義認の出来事をより鮮明

---

<sup>200</sup> E. Jüngel, *Die hohe Kunst des Unterscheidens*, 2001, 240.

<sup>201</sup> もっとも、こうしたユンゲルの史的問題についての取り扱いに対しては、次のような批判が直ちに生じてくるだろう。すなわち、ユンゲルは神の言葉の歴史性を強調しつつも、それを史的には確定できないものと看做すことで、実際には、神の言葉を非歴史のあるいは「超歴史なもの」としているという批判である。例えば、こうした観点から、近藤勝彦はユンゲルの「十字架の神学」を次のように批判している。すなわち、「ユンゲルの十字架の神学がいまだ本格的な十字架の神学になり得ていない」根本的な理由は、「ユンゲルの十字架の神学がイエス・キリストの十字架の出来事固有の文脈を欠如し、あたかも十字架一般、あるいは真空の中の一点のように位置した十字架として扱っている点にあるように思われる。いずれにせよ、彼のいう十字架はイエス・キリストの十字架の歴史的ならびに神学的個性を欠いた抽象的十字架に墮している。……そこには十字架を理解する文脈として旧約聖書はない。イスラエル史はない。預言も律法も、罪の問題もそこでは位置を持っていない。さらにはイエスの生涯も、その神の国の使信も、そして復活もない。教会の歴史も世の終わりも言及されない。十字架の聖書の文脈もイエスの生涯の文脈も、人間論的文脈もここにはない」。(近藤勝彦「E・ユンゲルにおける神の問題—その「十字架の神学」の理解と批判—」『現代神学との対話』、ヨルダン社、1985年、205頁以下。)

に描き出し、そうした作業を通して、信仰の豊かさを守る律法的役割としての批判的思惟の役割を、神学は遂行することになるのである<sup>202</sup>。

## 5. 結語

本章では、第一章で確認したキリスト教的真理の妥当性に関する問題を、その普遍性という観点から、とりわけパネンベルクに代表される近現代的な意味合いの自然神学との関係において考察を進めた。

バルトやブルトマンが第一線を退く 1960 年代以降、ドイツ・プロテスタント神学界では、再び肯定的に自然神学を構想する気運が高まった。それは、人間理性の信頼性の復興と並行関係にある。パネンベルクは、特殊な信仰を前提としないもっぱら理性による説明を介すことで、キリスト教的真理の普遍妥当性を証明しようと試みたのであった。

そうした自然神学構想に対して、ユンゲルはキリスト教的真理の普遍妥当性を論じようと試みるその問題設定を高く評価しつつも、次の決定的な点において、自然神学の欠点を指摘し、自身の啓示神学構想をそれに対置させる。それは、啓示の出来事性、神の存在の独自性、神学構想の基礎となる義認論の位置を巡る批判である。ユンゲルにとっては、パネンベルクの自然神学構想は、次の三点において神学的欠陥を持っている。第一点目としては、信仰に先行する知というパネンベルクの知性重視志向は、出来事の出来事性を等閑視することにつながる。第二点目としては、人間や世界の必然から神の現実存在を証明しようとする試みは、神の存在の独自性を凋落させることにつながる。第三点目としては、「自然的神認識という意味における自然神学の原理化」は義認論が持っている神学構想的基礎の性格を揺るがすものと映るのである。こうした自然神学に対する批判的な理由から、ユ

---

<sup>202</sup> 補足的な指摘となるが、本節で取り上げたユンゲルの神学理解は、ハイデッガーが講演論文「現象学と神学」において開陳した神学理解と多くの共通点を持っている。(M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, GA Bd.9, *Wegmarken*, 1976, 45-77.)ハイデッガーは神学を「実定的学問」に分類するが、その際の実定的学問の要件として、「なんらかの仕方ですでに開示されている存在者が、理論的に対象となる主題として前提されていること」が挙げられる(Vgl. a.a.O.50)。ハイデッガーは、神学が研究対象とする存在者を、信仰に啓示された「十字架にかけられた神」(a.a.O.52)と理解している。こうした神学の規定はユンゲルの追思考としての神学的思惟と、神学の学問性についての議論と輻輳している。また、ハイデッガーは神学の唯一の目標を「信仰心に貫かれた実存の概念的自己解釈として、すなわち史的な認識として、キリストの出来事を明らかにする」(a.a.O.56)ことと考える。ユンゲルにおいても、神学の目標は信仰者の批判的自己理解であり、それが史的批判的研究を通したキリストの出来事の解明であると考えられている。さらに、ハイデッガーは、そうした神学の歴史性から神学諸分野、ハイデッガーの場合は、組織神学、歴史神学、実践神学の区分が生じてくると考える(a.a.O.58ff.)。神の言葉の歴史性とそれに対する応答責任を通して、神学諸分野が統一されるとユンゲルは考えるが、それはこのハイデッガーの見解とすぐれて調和的である。



ンゲルは、イエス・キリストと真理の同一視という洞察を自身の啓示神学構想の中心に据え、その一点からキリスト教的真理の普遍妥当性を主張しようと試みるのである。

こうしたユンゲル神学のバルト神学的キリスト論的集中の途は、あるいは当時の社会背景から説明可能かもしれない。1960年代以降、政治的経済的に比較的安定期に入った西ヨーロッパにおいて、人間理性の信頼性が再び台頭してきたのに対し、当時ユンゲルが在住していた旧東ドイツでは、いまだ人間理性に対する猜疑心が残存し続けていたということである。つまり、かつてバルトが第一次大戦からナチズムの台頭という社会情勢を背景として、世界から神を理解する自然神学を厳しく退け、神から神を理解する「神の言葉の神学」を構築したのと同様に、ユンゲルはスターリニズムのもと、全体主義化する国家の中で、まず唯一の真理である神の言葉に立ち返り、イエス・キリストと真理の同一視というキリスト教的真理に堅く留まる必要があると考えたということである。ユンゲル神学における端的なキリスト論的集中の途は、こうした当時の冷戦下にあった世界情勢から解釈することもできるだろう。

しかし、そのように獲得されたキリスト教的真理の普遍妥当性の問題は、神学という学問においては、他の諸学と同様に、合理的に展開されるべきものである。第四節ではこうした意味での普遍妥当性に関する問題を補論的に扱った。そこでは、複合的な問題を取り扱ったために、ともすると、この節は論述が煩雑になってしまったきらいがあるので、以下では第四節の議論を整理し直すことで、本章の結びにかえたい。

ユンゲルの見解によれば、現代神学は思惟と信仰の対立、神学諸分野の分裂、神学と教会の乖離という困窮した学問的状况に置かれている。

これらの状況のうち、思惟と信仰の対立については、二つの問題が含まれている。一点目は、神の存在を前提とする神学は、はたして学問的と看做しうるのかという問題であり、二点目は、神の啓示や義認の出来事といった教義学において基礎となる事柄が、史的に確定できないために、確実性という観点から学問的と看做しえないのではないのかという問題である。一点目の問題に関しては、ユンゲルは神学における思惟を再配置し、「追思考」と規定することで問題を処理する。神学は神の存在を前提にしているが、それは生物学や社会学といった諸学が、それらの研究対象とする存在を前提として展開されるのと同様である。ただし、神の存在の分析的展開や把握に関しては、一般的な思惟の法則と一致しなければならず、この点において、神学は合理的な学問として成立する。二点目の問題に関しては、信仰告白的な主張と史的に確定できる事柄を区別し、それぞれが立脚している確実性に差異を設けることで、この二つの区分を共立可能なものとする。

この二つの区分は、歴史認識における解釈学上の「前構造」概念を導入することで、相互に関連付けられることになる。歴史的事象を解釈し理解する際には、当該の事柄に関する何らかの「前理解」が必ず備わっており、そうした事象を取り上げようとする動機が先行している。ユンゲルにとって、神学において史的批判的研究を遂行することの動機は、神の言葉の「歴史性」にある。すなわち、神の言葉がイエス・キリストにおいて生起し、

現代に至るまで史的に伝承されてきたこと、また、この言葉が出来事として今なお生起し続けていることに対する「歴史的応答責任」が、神学に史的説明を求めるのである。聖書学、歴史神学、実践神学、そして組織神学といった神学諸分野は、この歴史的応答責任によって統一される。このようにして、神学諸分野の分裂が回避されることになる。

神の言葉に対する歴史的応答責任の中には、現在に対する応答責任が含まれており、それに対応するのが実践神学である。それ故に、実践神学は、学問と信仰、あるいは神学と教会との乖離を回避する役割を担っている。実践神学は「神学の頂点」であり、神学全体を教会との関連のもとにもたらし、神学諸分野で得られた成果は実践神学の領域へと帰趨し、そこから教会へと投げ返されるのである。

ただし、教会に対して神学は、批判的な緊張関係を構築しなければならない。と言うのも、人間は常に罪の力に脅かされているからである。それはキリスト者においても同様であり、信仰は常に「迷信」への倒錯の危険に晒されている。それ故に、常に神の啓示を「一貫した解釈」のもとにもたらし、信仰者の証言や信仰告白を、その都度、批判的に検討する必要がある。「信仰の豊かさ」を保持するために、律法的役割としての批判的思惟に徹すること、これこそが神学に与えられた使命なのである。

以上に見たように、ユンゲルはキリスト教的真理の普遍妥当性、あるいはキリスト教的神学の合理性を確保しようと試みるのである。

### 第三章：1980年代以降のユンゲル神学におけるキリスト教的真理の普遍妥当性の問題について

#### 問題設定

本論文では前章までで、1970年代を中心とするユンゲルの神学構想をキリスト教的真理の普遍妥当性を巡って考察してきた。本章では、1980年代以降、ユンゲル神学、および前章までで瞥見してきたキリスト教的真理の普遍妥当性の問題が、どのような方向に向かって展開していったのかを詳らかにしたい。その観点を、宗教多元主義の文脈における他者の問題、および国家と教会の関係を巡るユンゲルの論考を中心にして考察する。

#### 1. 1980年代の神学的コンテキスト——諸宗教の神学と宗教多元主義について

第一章で確認したことであるが、1960年代における神学の主要テーマのひとつは、「世俗化」あるいは「無神論」の問題であった。それでは、1980年代以降、プロテスタント神学界ではどういったテーマが主題的に取り上げられていたのであろうか。これについては、序章で述べたように、政治、経済、社会他、あらゆる分野での文化的変動にともない、神学において取り扱われるテーマは多様化し、その発信地も多元化の一要因になっているために、多種多様な議論が錯綜している状態にあり、見通しが見つからないというのが実情である。しかし、その中から、筆者はある程度のまとまった議論としていわゆる「諸宗教の神学 *Theologie der Religionen*」や「宗教多元主義」の問題に注目したい。というのも、諸宗教の神学や宗教多元主義を巡る問題は、神学において取り扱われるテーマの多様化や、その発信地の多元化と密接に関連していると思われるからである。

ところで、諸宗教の神学や宗教多元主義を巡る問題は、1980年代前後に突如としてプロテスタント神学の表舞台に登場してきたわけではない。それらが登場してくるためには、前章までに見た「世俗化」問題を巡る議論を通しての道備えが必要であった。宗教が人々の生活の中心から周辺へと後退してゆくいわゆる世俗化の現象は、遙か以前に始まっていたが、第二次大戦後、この現象はヨーロッパを中心として加速の一途を辿り、教会では礼拝出席者数の減少という形で深刻に受け止められるようになった。そうした事態を背景として、キリスト教教会と世俗を新たな形で連関させる議論が活発になされるようになったことは、第一章の世俗化を巡るプロテスタント神学内部での議論を瞥見することで確認した。第二次世界大戦後の大混乱に終止符が打たれ、世界が相対的安定期を迎えることとなった1960年代初頭ともなると、人間の罪性を告発し、神によってのみ実現する救済を強調するバルト流の議論は後退し、むしろ、世俗世界が持っている積極的側面が評価されるよ

うになったのである。

バルトは神の言葉から一切を把握する啓示神学を構想し、文化論や人間学から議論を開始する自由主義神学を徹底して批判したが、そうしたバルトの議論とは異なり、たとえばパウル・ティリヒは、もともと文化と宗教との積極的関連を考察の対象とし、そうした関心から、エルンスト・トレルチ(Ernst Troeltsch, 1865-1923)の研究を重視していた。ティリヒは、最晩年、シカゴ大学でミルチャ・エリアーデと共同でゼミナールを開催していたが、彼の亡くなる10日前に行われた最後の講義は、「組織神学者にとって宗教史の意義」(1965年)と題された、キリスト教の絶対性の問題を巡るものであった。また、ユンゲルとともに、バルト以降のドイツ・プロテスタント神学を代表するパネンベルクは、1961年に共著『歴史としての啓示』を公刊し、歴史的現象としてのキリスト教宗教(christliche Religion)と非歴史的なキリスト教信仰を区別する弁証法神学にアンチテーゼを投げかけた。その翌年にマインツ大学で行われた講演をもとにして、1967年にパネンベルクは「宗教史の神学についての考察」と題された論文を公表している。こうして、キリスト教を「宗教」という次元で取り扱い、他の宗教との関連の中で理解する試みが再び開始されたのである。

「世界教会協議会 World Council of Churches, WCC」を中心としたキリスト教の諸機関には、こうした戦後の神学理論上の動向に対応する実践的な変化が認められる。1955年に国際伝道協議会は、WCCとともに「神の言葉と生ける人間の諸宗教」に関する共同研究を始める。1961年に、国際伝道協議会はWCCと合同し、世界宣教伝道局となった。同年に開催されたニューデリー総会では、「宣教(evangelism)の一形式である対話は、今日、有効に作用することが多い」<sup>203</sup>と語られていたが、他宗教からの代表者が初めて招かれた1968年のウプラサ総会では、他宗教との積極的な対話の意義が、以下のようによりいっそう強められている。

他の人々とのキリスト者の対話は、キリストの独自性の否定や、キリストに対する彼自身の献身の喪失を意味しない。むしろ、他の人々への純粹にキリスト教的な接近が人間的、人格的なものであり適切で謙虚なことを意味するのである<sup>204</sup>。

1971年には、WCCに「生ける諸信仰とイデオロギーの人々との対話についての部局 sub-unit on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, D.F.I.」が正式に設置された。こうしたWCCの方針にのっとり、1960年代以降、「宗教間対話」が活発に行われるようになってきたが、それは世俗世界を積極的に評価する時代背景と密接に関係している。

このようなプロテスタント陣営の動向の呼び水ともなり、また前世紀のキリスト教教会

<sup>203</sup> *New Delhi Report*, London, 1961, Section III, 84.

<sup>204</sup> *The Uppsala Report*, Geneva, 1968, 29.

にとって最大の出来事のひとつとなったのが、カトリック教会の「第二バチカン公会議」（1962-65年）である。それまでカトリック教会は、啓蒙思想、合理主義、個人主義、デモクラシー、リベラリズム、フェミニズムに対して批判的であり、つまりは近代的価値に対して、おおむね否定的な態度を取ってきた。

こうした教会の保守的な態度が戦後の人々に受け入れられがたかったこともあり、カトリック教会では、月に一回以上、礼拝に出席する信徒の割合は、10パーセントに満たなかったという<sup>205</sup>。そうした現状に直面し、近代的価値と伝統的な教義とのギャップを埋めるべく、ヨハネ23世(Pope John XXIII, 1881-1963)が開催したのが、「今日化 *aggiornamento*」をスローガンとする第二バチカン公会議であった。『人間の尊厳 *dignitatis humanae*』（1965年）では「良心の自由」と「信仰の自由」が承認され、『我らの時代に *nostra aetate*』（1965年）ではキリスト教以外の諸宗教も真理性、救済能力が認められることになった。

『我らの時代に』という文書は、もともと、ユダヤ教に対するキリスト教の偏見を是正すべく起草されたものであったが、日本人枢機卿の土井辰雄(1892-1970)による提言もあって、その範囲がユダヤ教から他の諸宗教にも拡大されたという経緯を持っている。フィレンツェ公会議（1442年）以降、「教会の外に救いなし *extra ecclesiam nulla salus*」というキプリアヌス(Cyprians, ?-258)の命題が確定事項になっていたカトリック教会にとって、この文書は文字通り画期的なものであった。ただし、第二バチカン公会議は、「近代的価値への適応」という目的が先立ったものであり、必ずしも、神学的議論を経て十分な共通理解のもとに成立したわけではなかったもので、当初は「カトリック教会を狼狽させるもの」<sup>206</sup>として受け止められたようである。それ故に、第二バチカン公会議以降、カトリック教会ではこの文書の内容の妥当性を神学的に説明するための努力がなされ、それに応じて諸宗教の神学も様々な角度から展開されることになったのである。

社会文化的に見ても、この時期には、情報網の拡大と資本の国際化に伴い、文化的背景を異にする人々同士の接触の機会が急速に増え、「グローバリゼーション」という言葉の認知度が日増しに高まっていった。また、国際政治においてもソビエト連邦のアフガニスタン侵攻（1979年）やその一要因になったイラン革命によって、東西のイデオロギーとは異なったイスラームの勢力が注目され始めた時期でもある。こうした文化的、宗教的な他者との交流が宗教多元主義論を発展させたのは想像に難くない。実際に、多くの宗教多元主義者は他宗教との密接な交流を経験しており、その経験に基づいて多元主義を展開している。

学術的な議論においては、E・サイード(Edward Said, 1935-2003)が『オリエンタリズム』（1978年）<sup>207</sup>を発刊してポストコロニアル理論を確立し、ジャン＝フランソワ・リオタール(Jean-François Lyotard, 1924-1998)が『ポストモダンの条件』（1979年）<sup>208</sup>を出版し、それ

<sup>205</sup> トム・リード『「ヨーロッパ合衆国」の正体』（金子宣子訳）、新潮社、2005年、260頁。

<sup>206</sup> ミカエル・L・フィッツジェラルド「カトリック教会は宗教間対話から何を学んだのか」『一神教学際研究(JISMOR)』第4号、一神教学際研究センター、2008年、49頁。

<sup>207</sup> E. Said, *Orientalism*, New York, 1978.

<sup>208</sup> J. Lyotard, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, 1979.

まで支配的であった一元的な「大きな物語」の消滅を宣言し、多元化を迎える世界の様相を描いたものこの時期である。こうした時代背景や思想潮流と歩みをともにする形で、1980年代前後から諸宗教の神学や宗教多元主義論が、プロテスタント神学界の議論の場に登場してくることになった。

これに加えて宗教多元主義論を押し進めた気運として、戦前のヨーロッパの植民地主義と他文化に対するヨーロッパ文化の優越感、その両者のもとに展開されたキリスト教教会の伝道に対する反省が挙げられる。イギリスのヨークシャーにある探検家クック提督の記念碑には、「未開(savage)民族」に文明とキリスト教信仰を広めることに貢献した誉れ高い人物として、彼の名は記憶され続けるという宣言が刻まれているが、こうした自負は「二度にわたる大戦と世界のユダヤ人人口の三分の一近くを滅亡させた野蛮な(savage)ホロコーストによってついで去った」<sup>209</sup>と G・デコスタ(Gavin D'Costa, 1958-)は述べる。これは、今日、他宗教の信者をキリスト教へと改宗させることを意味する「福音化 Evangelisation, evangelism」という言葉が忌避されることにも現われている。フェミニスト神学者の R・リューサー(Rosemary Radford Ruether, 1936-)は、伝統的なキリスト教の絶対性要求が「乱暴で不合理なショーヴィニズム [排外主義 Chauvinism]」であり、「十字軍、魔女狩り、宗教戦争、大量虐殺のすべてが、キリスト教の暴力的、ショーヴィニスト的歴史の一部」だと批判する<sup>210</sup>。リューサーによれば、この絶対性要求は他者、例えば、他宗教や女性を搾取し抑圧するヨーロッパの男性中心的思考と対応関係にあり、克服されるべき立場である。また、H・キュンク(Hans Küng, 1928-)が「宗教間の平和なくして国家間の平和なし」と繰り返し語るように、多くの宗教多元主義者は、他宗教に対するキリスト教の態度の改善が世界平和に寄与すると考えている。彼らの論理は単に真理問題だけではなく、それ以上に倫理的観点から構築されたものだと言える。

## 2. 1980年代以降のユンゲル神学の特徴について

さて、本節の目的は、1980年代以降、主に1990年代のユンゲルの諸著作を読み解くことで、彼が以上に見た他者や他宗教の問題をいかに処理し、自身の神学に位置付けているのかを理解することにある。というのも、1980年代というヨーロッパにおける東西の緊張の瓦解の後に生じてきた宗教多元的状况を受けて、ユンゲル神学はある広がりないしは主題への接近に変化が見られるようになったからである。それは一見すると、これまでに見てきた1970年代のユンゲルの神学思想とは目立って対照的である。それでは、前章までに見

<sup>209</sup> G・デコスタ編『キリスト教は他宗教をどう考えるか—ポスト多元主義の宗教と神学』(森本あんり訳)、教文館、1997年、5頁以下。

<sup>210</sup> R・リューサー「フェミニズムとユダヤ教—キリスト教の対話」、ジョン・ヒック、ポール・F・ニッター編『キリスト教の絶対性を超えて—宗教的多元主義の神学』(八木誠一、樋口恵訳)、春秋社、1993年、278頁以下、括弧内引用者。

てきたような、啓示神学のアプローチによるキリスト教的真理の普遍妥当性という問題は、文化的、宗教的に多元化した世界の中で、いかに担保されるのであろうか。この問いに答えるために、以下では、さしあたってこの二つの年代におけるユンゲル神学の特徴を比較検討したい。

## 2-1. 1970年代の神学構想——普遍妥当性と排他性(Allgemeingültigkeit und Exklusivität)

1980年代以降のユンゲル神学の重心の移行を理解するために、以下ではさしあたって、『世界の秘密としての神』出版前後のユンゲル神学の特徴を、今一度、当該の問題に関連して要点を抽出しつつ素描し、そこで浮き彫りになる問題を提示する。

ユンゲルによれば、キリスト教の信仰経験とは、神と十字架のイエスとの同一性、すなわち、十字架の上で死に、三日目に復活したイエスにおいて神が決定的に自己を伝達し、啓示したという確信を持つに至られる経験である。したがって、この経験によれば、神とは誰であり、何が神的であるのかということの一切はイエス・キリストを通して明らかにできることになる(GGW:207)。

一見すると、何かあるものを、あるものとして理解しようとする場合、それは個(特殊)を全体(普遍)へと位置付けることでなされるように思われる。そこでは、個に先立って全体が存在しており、全体の側に影響を与える可能性があるとはいうものの、個は全体から注視され、そこに組み込まれることではじめて有意味性を持つことになる。ユンゲルの神理解はこれとは逆である。つまり、神は、我々があらかじめ持っている様々な神概念、神に関するあれこれの前理解、つまり神に関する「枠組み概念」に依拠して理解されるのではない。イエス・キリストこそが神なのであり、神は彼を通して理解されなければならないというわけである。このようにユンゲルは、いわゆるキリスト論的集中の方法を採るのであった。

このキリスト論的集中という方法は、単に神理解に留まらない。イエス・キリストにおける啓示の出来事からは、神のみならず人間も思惟される。その際に要点となるのは、「キリスト両性論」と「位格的統一」である。ユンゲルが自身の神学の基底に据えるカルケドン信条のキリスト論によれば、イエス・キリストは「完全な神性」と「完全な人性」を携えており、彼において両性は、混ざることなく、変化することなく、また同時に、分けられることなく、離されることなく統一されている。イエス・キリストは「真に神」であると同時に「真に人」なのであるから、人間とは誰であり、何が人間的であるのかということとは、「イエス・キリストがすでに彼であつたところのもの」<sup>211</sup>を通して明らかにされる。

また世界の本質もこれと同様の方法で思惟される。更に、神と人間、人間と世界、人間と人間との「関係」はイエス・キリストにおける「神性」と「人性」の統一のあり方を雛形として理解されることになる。つまりは、ありとあらゆる事柄がイエス・キリストを通

<sup>211</sup> E. Jünger, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems, ES, 168.

して思惟されるのである。このようにして、世界全体を説明可能にするという意味での「普遍妥当を要求する」神概念が獲得されることになるのである。

むしろ、このようにして獲得された諸概念それ自体が、普遍妥当性を有するのだろうかという問いが生じてこよう。つまり、キリスト論的集中という方法自体の普遍妥当性に関する問題である。前章で見た 1970 年代中頃にパネンベルクとの間で交わされた自然神学についての論争は、この問題を主題としておこなわれていた。ユンゲルによれば、キリスト教神学において自然神学への関心は古来、神の啓示の普遍性の問題に際して生じてきた。キリスト教的信仰経験の普遍妥当性に関心を抱く彼にとっても、自然神学の問題設定は正当なものである。その際、「内から外へ、特殊から普遍へ」と進むユンゲルとは対照的に、パネンベルクは「外から内へ、普遍から特殊へと」論を展開する。つまり、パネンベルクはさしあたって神から離れて、無限なものへと差し向けられている人間存在から出発するのであるが、ユンゲルは、この自然神学構想を「世界経験および自己経験に基づいて、神が経験可能であることを証明できる」とする見解として退け、むしろ真の神学的課題は、「神の啓示に基づいて、人間の世界経験および自己経験を [福音という] 新たな光の中で理解する」ことだと批判した。この批判の最終的な根拠となっているのは、神はイエスという一人の人間において、万人に妥当する真理を啓示したという、いわゆる「キリストのみ」という「排他的条項」であった。

このように神に至る道をイエス・キリストのみに限定するならば、イエス・キリストのみが絶対的な真理の基準ということになる。なるほど、キリスト教の信仰の内容、例えばユンゲルが主張する神の本質であるところの愛の経験等は、信仰を持たない人々においても見出せる。しかし、それらの諸現象は、根拠を欠いた「アンビヴァレント」なものであって、それによる真理の基礎付けや、証明は不可能であるとユンゲルは主張する<sup>212</sup>。

さて、ユンゲルによれば、全ての人間は、存在論的に(ontologisch)神と結び付いている。それは、「イエス・キリストにおいて、ただ彼においてのみ全ての人間が神の子であるから」である。たとえ、存在的 - 実存的に(ontisch-existentiell)「人々がそちらの側で、別の神々(andere Götter)と関わっていたり、そもそも神のようなものに関わっていなかったりするときでも」<sup>213</sup>そのことは妥当する。この観点からユンゲルは、存在論的な神との結び付きに対する存在的な神関係の一致、すなわち「イエス・キリストおよびその父なる神への信仰を遂行している状態」を「真の信仰」と理解し、それ以外の存在的な神関係を「迷信」や「擬似信仰的振る舞い glaubensähnliches Verhalten」、または「非信仰あるいは不信仰 Nichtglaube oder Unglaube」と一括して否定的な評価を下すのである<sup>214</sup>。そこでは、「諸宗教と無神論との区別は(この両者は、新約聖書が信仰と名付けているものと、どう関係しているというのか)……そもそも重要ではない」とも言われている<sup>215</sup>。

<sup>212</sup> E. Jüngel, Gott—um seiner willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie, ES, 196.

<sup>213</sup> E. Jüngel, Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie, ES, 199.

<sup>214</sup> a.a.O.200

<sup>215</sup> a.a.O.199



以上のようにして、ユンゲルは「キリスト教の真理をただその内的な力によってのみ、唯一の真理として明らかにする」。なるほど、ユンゲルにとっても、異教徒(Heiden)の救済は神学的に重要な問いであるとされる<sup>216</sup>。しかしこの時期のユンゲルは、その問いに立ち入って関わろうとはしない。以上に見たことから、諸宗教をはじめとする一切の「他」の真理要求をことごとく排する排他的真理主張に到達するよう見えるが、未だ結論は明確ではない。

## 2-2. 1990年代のユンゲル神学——宗教的多様性と他宗教への寛容を巡って

これが明確になってくるのは、1980年代中盤に入ってからである。そこでは所々で他宗教や他文化に関する発言がなされるようになってくる。その一要因として、東西冷戦の終結とそれに続く多元的社会の到来という社会的コンテクストの推移が挙げられるだろう。とりわけ東出身のユンゲルにとって、1989年の壁崩壊と翌年の東西ドイツ統一が重大な出来事であったことは各所から窺える。

この観点にとっては、主として1990年代の諸論文から編成された論文集『恩寵の直説法—自由の命令法』(2000年)が示唆に富んでいる。『世界の秘密としての神』が「有神論と無神論の争い」という二極的社会構造を背景にしていたのに対し、この論文集は、「多元的社会における教会と国家」(1992年)と題された論文に顕著なように、「多元的社会」<sup>217</sup>という「新たなヨーロッパ」<sup>218</sup>を念頭に編まれているからである。多元的であるということは、多種多様な「他者」の存在を前提としているのであるから、「他」に言及する機会も増えてくるわけである。

「多元的社会における教会と国家」と題された論文において、彼は次のように述べている。「ひとつの真理要求のみを妥当させようとする者は、嘘をつくことになる。他の真理要求を抑圧するものは、世間一般だけでなく、自分自身をも欺くことになる」<sup>219</sup>。これは、かつてのドイツ民主共和国における政府の思想統制を批判した発言であるが、同じことがキリスト教についても述べられる。

なるほど、福音主義のキリスト教徒は彼らが支持する福音の真理要求を、普遍的なものとして主張するだろう。……しかしながら、彼らはこの社会[多元的社会]においては、それを多くの真理要求のうちのひとつとして是認するのである<sup>220</sup>。

<sup>216</sup> a.a.O.198

<sup>217</sup> E. Jüngel, Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft, IG, 296.

<sup>218</sup> E. Jüngel, Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas, IG, 279.

<sup>219</sup> E. Jüngel, Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft, IG, 303.

<sup>220</sup> a.a.O. 304(括弧内引用者)

ここで語られている「多くの真理要求のうちのひとつ」と、『世界の秘密としての神』で語られていた、「唯一の真理としてのイエス・キリスト」とは極めて対照的である。そうかといって、ここから、ユンゲルが先に見たキリスト論的集中という方法論を 1990 年代に至って破棄した、あるいはその主張を緩めたという結論を導き出すことはできない。1999 年に、ドイツでルター派教会とカトリック教会の間で調印された「義認論についての共同宣言」に至る一連の議論や<sup>221</sup>、それに関するユンゲル自身の立場表明の著作『キリスト教信仰の中心としての神なき者の義認の福音』(1998 年)からも分かるように、ユンゲルは一貫して、キリスト論的集中の立場を採り続けてきたからである。ではどのように、キリスト論的排他性と宗教的多元性という二つの見解が調停されているのであろうか。

第一に留意すべきは、いわゆる一神教の伝統に共通して見られる唯一の神への信仰は、数的な意味での一への「縮減 Reduktion」ではないとユンゲルが指摘している点である<sup>222</sup>。なるほど、旧新約聖書にも数的縮減としての神の唯一性の主張は存在するが、それは後代に成立した派生的あるいは「形式的 formal」なもとと考えられるとユンゲルは分析する<sup>223</sup>。むしろ、唯一の神への信仰は、偶像崇拜を巡る問題系に生活の座を持っており、「創造主と被造物の区別」を意味しているとされる。従って、キリストのみ、あるいはヤハウェのみということによって排されるべきは、本来的には「多くの神々」ではなく、真なる神ではないという意味での「別の神々」なのである<sup>224</sup>。

これが「唯一の神という排他的要求」の消極的側面だとすると、その積極的側面は「人間の実存の全体性／完全性 Ganzheit」の要求を意味する。「聞け、イスラエルよ。我らの神、主は唯一の主である。あなたは心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くして、あなたの神、主を愛しなさい」(申命記 6 章 4-5 節)<sup>225</sup>とあるように、神の唯一性は「まったき実存」に対応している。ところが、聖書の見解によれば、この実存の全体性／完全性は罪によって失われているのであり、それを回復することができるのは、神の業のみである。このように神の唯一性の消極的側面と積極的側面は相互に補完されているのである。

以上から判明するのは、ユンゲルが「キリストのみ」という排他条項に固執する際、それは世界に存在する諸宗教に対する排他性という「水平的(horizontal)次元」ではなく、人間の業に対する神の啓示の排他性という「垂直的(vertikal)次元」での話だということである。ユンゲルはむしろ、昨今の多元的社会において「キリストのみ」という排他的条項が、「宗教的不寛容の正当化のために誤用されること」に懸念を抱いている<sup>226</sup>。『キリスト教信仰の

<sup>221</sup> これに関しては、例えば次を参照。近藤勝彦「義認の教理に関する共同宣言」をめぐって『神学』68号、東京神学大学神学会、2006年、104-124頁。

<sup>222</sup> E. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, IG, 17.

<sup>223</sup> E. Jüngel, *Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens*, IG, 207ff..

<sup>224</sup> Vgl. a.a.O.211.

<sup>225</sup> ユンゲルの引用では、上記の「尽くして」という語は ganz と翻訳されている (a.a.O.211f.)。

<sup>226</sup> a.a.O.129. Anm.2.

中心としての神なき者の義認の福音』ではこうした観点から、自然神学論争において否定的意味合いを付与されていた語句に説明が加えられている。例えば、「迷信と不信仰」については、それが「キリスト教以前、あるいはキリスト教外部の現象」ではないとされ<sup>227</sup>、また「諸宗教」については、それが人間の側からの生の意味付けの営みである限りにおいて、キリスト教信仰とは区別されるということである<sup>228</sup>。

さらにユンゲルは、キリストから離れた(*remoto christo*)啓示の可能性をも示唆している。例えばそれは、『教会教義学』と並んでユンゲルに強い影響を与えた「バルメン宣言」の解釈、例えば「平和によって国家を作る」(1984年)と題された論文に見て取ることができる。バルメン宣言の第一テーゼには、「教会がその宣教の源泉として、この神の唯一の言葉 [イエス・キリスト] の外に、またそれと並んで、更に別の出来事や力、現象や真理を、神の啓示として承認し得るとか、承認しなければならないといった誤った教えを、我々は退ける」<sup>229</sup>とあるが、これによって、イエス・キリスト以外に「更に別の神の言葉が存在することが否定されているわけでは決してない」<sup>230</sup>。「フランクフルト協定 *Frankfurter Konkordie*」では未だ使用されていなかった第一テーゼの「教会の宣教の源泉として」という言葉は、イエス・キリストの他に神の言葉が存在しているという可能性を排除しないための役割を担っているという<sup>231</sup>。排されるべきは、イエス・キリストをその他の地上的な権威と結び付け、聖書に証しされたあり方以外で認識することなのであって、「神が多種多様な方法で語ることができる」<sup>232</sup>という見解ではない。それ故に、バルメン宣言の第一テーゼやバルト神学の「キリスト中心主義 *Christozentrik*」を「キリスト一元主義 *Christomonismus*」と混同すること、またそれにもとづく論難を、ユンゲルは「愚か」であり「不毛」であると形容するのである<sup>233</sup>。

### 2-3. 宗教多元主義とシュライアマハー

もっともここで問題となるのは、以上の宗教多元性を擁護する見解が、いかなる方法論によって基礎づけられるのか、ユンゲルの一貫したキリスト論的集中という方法論から必然的に導出されるのかということである。ユンゲルの神学的方法論では、神に関する一切の事柄はイエス・キリストのみを通して認識されるべきものである。なるほどそれは、キ

<sup>227</sup> E.Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, 115f..

<sup>228</sup> a.a.O. 221f..これは明らかにバルトの「宗教の止揚としての神の啓示」を敷衍している。

<sup>229</sup> *Die Barmer Theologische Erklärung*, hg. von A. Burgsmüller und R. Weth, 36.ユンゲルのテキストでは、E.Jüngel, *Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V*, IG, 202.括弧内筆者、強調は省略。

<sup>230</sup> a.a.O.171.

<sup>231</sup> ebd. Anm.18.

<sup>232</sup> a.a.O.172.

<sup>233</sup> ebd.

リスト以外に神の言葉が存在するという可能性を排除することには直結しない。しかしまた、その必然性に直結することもない。それ故に、キリスト教はキリストによってのみ神を認識すると言い得るのみであって、その他の宗教については判断を留保すべきということである。実際、ユンゲルの基本的な神学的立場はこれに近い<sup>234</sup>。

ところが、そうだとすると「多くの真理要求のうちのひとつ」という見解は、いささか不確かなものとなる。他方で、この見解を確かなものとするために、キリスト教の外部からキリスト教を対象化し相対化すること、「外から内へ」という思惟の道程を歩むことは、ユンゲルにとっては原則的に禁じられていた。この事態に直面して採用されるのは、内から外へと可能な限り歩み出て、その地点から内を振り返ることでキリスト教を対象化し相対化するという、完全な相対化ではなく控えめにも見える相対化の方法である。そして、おそらくユンゲルにとってその模範となっているのはシュライアマハーの神学であり<sup>235</sup>、特に彼の「個性 Individualität」についての思想である<sup>236</sup>。

『宗教論』第五講の中の一節をそのまま表題とした論文「異端—名誉回復すべき語」(1999年)<sup>237</sup>は、どちらかと言えば『宗教論』を紹介する事典的叙述であって<sup>238</sup>、ユンゲル自身の神学とのつながりは必ずしも明らかではない<sup>239</sup>。しかし、そもそも『宗教論』第五講が「諸宗教」を主題としていたこと、またユンゲルのこの論文が『恩寵の直説法 - 自由の命令法』の中で、多元的社会における福音主義を論じた二つの論文<sup>240</sup>の直前に配置されていることを考え合わせるならば、彼のシュライアマハー解釈を今述べた宗教多元主義の文脈の中に組み込むことも可能であろう。

さて、シュライアマハーは宗教の本質を「思惟でも行為でもなく直観と感情」<sup>241</sup>と規定するが、彼によれば、直観は総じて「直観されるものの根源的かつ独立した行為」<sup>242</sup>に起

---

<sup>234</sup> Vgl. E.Jüngel, *Die Leidenschaft, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Lebenserfahrungen*, 75f..

<sup>235</sup> Vgl. E. Jüngel, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, ES,159f, 171.

<sup>236</sup> Vgl. E. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, IG, 9f..

<sup>237</sup> この論文は、1999年2月にドイツのハレで開催された、第一回国際シュライアマハー学会の基調講演をもとにしている。ちなみに、『宗教論』の文体が講演(Rede)形式を採っているのに合わせて、同論文も講演形式——例えば、「紳士、淑女の皆様」などの「呼びかけ Anrede」——を保持したまま収録されている。

<sup>238</sup> ユンゲルは RGG 第4版の「シュライアマハー」の項目を執筆しているが、その中の「IV. 『宗教論』と『独白録』」の部分には、この論文と同じ論述形式、一字一句変わらない表現が数多く見られる。この観点からしても、この論文はユンゲル独自の解釈を前面に出すというより、一般性を重んじるという意味で「事典的」叙述だと言える。

<sup>239</sup> 彼の関心事とのつながりで見ると、この論文の副題は「エキュメニカとしてのシュライアマハー」となっているので、むしろ、カトリック教会とルター派教会の間のエキュメニカル運動との関連において読まれるべきだともいえる。

<sup>240</sup> 「福音とヨーロッパの福音主義教会」と「多元的社会における教会と国家」の二論文。

<sup>241</sup> F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1779, 50.

<sup>242</sup> a.a.O.55.

因する。これが「万有(Universum)の直観」である宗教的直観となると、「幼子のような受動性」<sup>243</sup>の内に宇宙の能動に捕らわれることになる。思惟や行為などの能動的所作ではなく、端的な受動性に宗教の本質を見るシュライアマハーを、ユンゲルは「宗教改革的神学の継承者」と呼ぶ<sup>244</sup>。そして、シュライアマハーが「有限の中に無限を、その刻印や叙述を見る」<sup>245</sup>という宗教の本質を保証する際、それはヨハネ福音書 1 章 14 節<sup>246</sup>とフィリピの信徒への手紙 2 章 5 節以下<sup>247</sup>を組み合わせた「キリスト論的な場 Topoi」、つまりは、無限かつ永遠の神が、有限者に到来し、時間的になるという「受肉論」<sup>248</sup>によって基礎付けられている<sup>249</sup>。

ユンゲルは、ここに「内から」という契機を読み取る。通例、キリスト論的な場がここで「キリストのみ」を主張し内に留まるのに対し、ユンゲルの見解によれば、シュライアマハーはそれを「外」へと転換させる。有限が無限を、部分が全体をその内に蔵するということで、個々の宇宙の直観はそれ自体で十全なもの、したがって決定的なものとなるわけであるが、この無限と有限、全体と部分の関係から、十全な宇宙の直観、また同等の権利を持った〔実定〕宗教が複数存在することの必然性が導き出されるのである。ユンゲルは、この個性性の思想を高く評価する<sup>250</sup>。「宗教が複数あることを……宗教の本質に基礎付ける」<sup>251</sup>というシュライアマハーの神学は、おそらくユンゲルにとっては、宗教が複数あることをキリスト論的に基礎付ける試みなのであり、内から外へと方法論的に可能な限り歩み出て、そこから内を振り返ることでキリスト教を対象化し相対化するという方法のひとつの模範となっているのであろう。

#### 2-4. 三位一体論と共同体

ところで、『世界の秘密としての神』において、ユンゲルは体系的に三位一体論を展開していた。その主眼は、神認識の可能性から、三位一体論を再検討することにあつたと言える。すなわち、神認識を可能性にするものとして、十字架に架けられた人間イエスと神と

<sup>243</sup> a.a.O.50.

<sup>244</sup> E. Jüngel, Häresie—ein Wort[,] das wieder zu Ehren gebracht werden sollte. Schleiermacher als Ökumeniker, IG, 258.

<sup>245</sup> F.Schleiermacher, a.a.O.51.

<sup>246</sup> 「言葉は肉となって、私たちの間に宿られた。私たちはその栄光を見た。それは父のひとり子としての栄光であって、恵みと真理とに満ちていた」。

<sup>247</sup> 「互いにこのことを心がけなさい。それはキリスト・イエスにも見られるものです。キリストは、神の身分でありながら、神と等しいものであることに固執しようとは思わず、かえって自分自身を無にして、僕の身分になり、人間と同じ者になりました」。

<sup>248</sup> ユンゲルが「キリスト論的な場」と呼ぶのは次の箇所である。「私はあなた方を、いわば肉となった神のもとに導こう思う。すなわち、その無限性を放棄して……人々の間に現れた宗教を示したい」。a.a.O.237.

<sup>249</sup> E. Jüngel, a.a.O.261.

<sup>250</sup> a.a.O.265.

<sup>251</sup> F. Schleiermacher, a.a.O.240.

の同一性に目を向けたのであり、つまりそれは、三位一体論とキリスト論を統一的に捉えなおそうという試みであったわけである。そのために、『世界の秘密としての神』執筆前後のユンゲルは、超越から世界へと到来する神の「垂直的運動」に主眼を置いており、主に神の超越とその受肉を取り上げるために、父と子という二つの位格の関係が三位一体の議論において中心を占めていた。その際、聖霊は、父と子の間を、また啓示の主体と客体の間を一致させる「紐帯」と考えられている。概括的に言えば、この時期の三位一体論は神の一体性から三位格を展開することに重心が置かれており、構造的にはむしろいわば二位格の統一論といった様相を呈している。それ対して、1980年代以降になると、それ以前に比べてよりいっそう重きが置かれるのは、神の中に存在する父と子と聖霊という「他者存在 *Anderssein*」である。彼は三位格間の区別を強調しつつ、三位格における一体性という構造に関心を深めているのである。

こうした変化はユンゲル神学の「生活の座」が移行したことに由来していると推測できる。『世界の秘密としての神』が刊行された背景には東西冷戦があり、そこには「有神論と無神論の争い」という二極対立の構造がある。1992年に執筆された「多元的社会における教会と国家」という論文のタイトルからも分かるように、その後、ユンゲル神学の「生活の座」は、二極対立構造の崩壊後に登場してくる多元的な社会状況へと移っていった。今やキリスト教はかつての東ドイツのように阻害される立場にはなく、すでに西欧世界であらわになっていた文化的背景を異にする他者、例えば「移民」との軋轢を生みだす状況に置かれている。もはや「対決」の時代は終わったのであり、多様な文化的背景を持つ他者と「共存」する時代が始まらなければならない<sup>252</sup>。そこで、その神学的根拠として取り上げられるようになったのが、複数の一致を展開する三位一体論だったのである。

さて、ユンゲルによれば、神的位格は、関係性を欠いたものとして表象されてはならない。それは「孤独 *Einsamkeit*」に存在しているのではなく、「他者存在相互の関係において寄り集まっており、相互に他の者に対して『別の者 *alius, alius, alius*』なのである」<sup>253</sup>。三者をつなぎとめている愛の関係の中で、それぞれは他者を承認し、また他者から承認を得ることで自己を獲得する。ユンゲルはこうした「相互の他者存在からなるひとつの人格的共同体(*eine personale Gemeinschaft*)」<sup>254</sup>のうちに一なる神を見ている。そして、「神の中にすでに存在している他者存在」<sup>255</sup>を、キリスト者が他者認識をする際の源泉と考える。そのようにして、三位一体の神を、複数の共存という「社会的存在」<sup>256</sup>と捉え直すことで、三位一体の構造を地上の共同体の模範として理解しようとするのである。1989年のベルリンの壁崩壊の翌年に、ユンゲルは次のように語っている。

---

<sup>252</sup> Vgl. a.a.O.282f.

<sup>253</sup> E.Jüngel, *Die Wahrnehmung des Anderen in Perspektive des christlichen Glaubens*, IG, 214.

<sup>254</sup> ebd.

<sup>255</sup> a.a.O. 213.

<sup>256</sup> E.Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, IG, 20.

私が他者同士からなる共同体として理解している神の三位一体の存在は、この世の共存(being-together)のモデルを発展させるための動機付けとなるだろう。三位一体の痕跡、それはいわば、被造物が他者同士の共同体において存在することが可能になる場所である<sup>257</sup>。

では、なぜ神の共同的な有り様が人間の共同体の模範となり、質的に異なる両者の間に類比関係が生まれるのだろうか。さしあたってユンゲルが論拠とするのは、「神の似姿 Gottes Ebenbild, imago dei」<sup>258</sup>である。しかし、そのことで神と人間の存在的な類似性が想定されているわけではない。むしろ、それは関係概念的に考えられるべきである。つまり、人間は神の働きをいわば鏡のように「映し出す image」という点で、imago dei なのである<sup>259</sup>。ヨハネ福音書 13 章 15 節には、「私があなた方にした通りに(kathos)、あなた方もするようにと模範を示したのである」<sup>260</sup>とある。ユンゲルは次のように述べる。「人間になることで決定的に啓示された唯一の神の我々のための存在(Für-uns-Sein)という直接法から、はじめて……他の人間のために存在せよというキリスト者に向けられた命令法が生じてくる」<sup>261</sup>。この見解にしたがえば、内在的三位一体論が人間の共同体の模範となるのは、経倫的三位一体論を介してのことである。ユンゲルの場合、経倫的三位一体は具体的にはイエス・キリストにおける和解の出来事を意味しているために、三位一体構造を模範とする共同体の在り方もキリスト論的に規定されることになるのである。

では、以上のような見解にもとづいた共同体の在り方を、ユンゲルは具体的にどのようなと考えているのであろうか。次節以降では、この問題に着目する。

### 3. ユンゲルの共同体論——国家と宗教の関係性を巡って

本節の目的は、国家と教会に関するユンゲルの理解を瞥見し、彼の想定する両者の理想的な関係を把握することにある。ユンゲルの神学構想において、とりわけ重要な位置を占めているのはカール・バルトの神学であるが、それは国家と教会に関する論考に関してもあてはまる。ユンゲルの政治的議論の支柱となっているのは、彼の誕生年である 1934 年に

<sup>257</sup> E. Jüngel, *Toward the Heart of the Matter*, translated by Paul E. Capetz, *Christian Century* 108, 1991, 233.

<sup>258</sup> E. Jüngel, *Die Wahrnehmung des Anderen in Perspektive des christlichen Glaubens*, IG, 217.

<sup>259</sup> 詳しくは以下を参照。芳賀力「三位一体と神の像」『神学』67号、東京神学大学神学会、2005年、特に34-36頁。また、近藤勝彦「神の似姿」としての人間とその意義」前掲書、特に14-15頁。

<sup>260</sup> 強調は筆者

<sup>261</sup> a.a.O. 218.

発布された、いわゆる「バルメン宣言」であり、その中でも特に、国家と教会の区別と関係語る第五テーゼである。彼は『教会教義学』と並んで、あるいはそれ以上に「バルメン宣言」やその詳細な展開である『義認と法』、『キリスト者共同体と市民共同体』といったバルトの政治的著作、またこれらの教義学的基礎となっている『福音と律法』から大きな影響を受けているといえる<sup>262</sup>。ただし本節では、こうしたバルト神学からの影響を指摘し、バルト神学とユンゲル神学の比較考察を行うことは避ける<sup>263</sup>。本節が中心的に取り上げるのは、ユンゲル神学における「真理」概念である。一見すると、真理という概念は、共同体論とは関係性が薄いと思われるかもしれないが、ユンゲルの真理理解は国家と教会の関係を巡る議論に深く関係しているのである。本節では、国家と教会の関係についてのユンゲルの理解を詳らかにしつつ、改めて彼の使用する真理という概念を、よりいっそう精密に理解することが目標となる。

### 3-1. 政治的発言の文脈における真理概念

政治や国家に関する事柄、あるいはそれに対する教会の関係について言及する際、ユンゲルはしばしば真理という言葉を主題的に持ち出している。以下では、そうした真理に関する発言を、その発言がなされた政治的背景とともに紹介する。

もともと、「『宗教』が問題になっていなかった家庭」<sup>264</sup>に育ったユンゲルは、ある事件をきっかけに教会に通い始めるようになった。その事件が起こったのは、彼がDDRのマグデブルクにあるフンボルト校（ギムナジウム）に通っていたときである。ユンゲルによれば、その学校を支配していたのは、「イデオロギー的な政治的独裁」であったという。それに対する批判を繰り返した結果、アビトゥーア（高校卒業資格試験・大学入学資格試験）のまさに一日前に、ユンゲルは「共和国の敵」としてギムナジウムから除籍されてしまった。

このギムナジウムでの出来事とは対照的に、「スターリン主義社会の中で、処罰されることなく真理を聞き、語ることのできる、その当時の私にとって唯一近づくことのできる場所として」、ユンゲルは福音主義教会に出会ったのである<sup>265</sup>。当時のDDRをユンゲルは「嘘で塗り固められた社会」と形容するが、その社会にあって真理を自由に聞き、語ることが

<sup>262</sup> Vgl. E. Jüngel, *Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach BarmenV*, IG, 162-204.; ders., *Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth*, GW, 158-230. また学術論文以外では、例えば以下のラジオ・インタビューを参照のこと。E. Jüngel, *Die hohe Kunst des Unterscheidens*, 2001, 242.

<sup>263</sup> 国家と教会に関して、バルトからどのような影響を受け、自身の神学に組み込んでいるのかという問題については、以下の文献を参照のこと。拙論「国家と教会の関係を巡る E・ユンゲルの神学的考察について—K・バルト神学との比較を中心として—」『キリスト教思想と国家・政治論』、現代キリスト教思想研究会、2009年、75-88頁。

<sup>264</sup> E. Jüngel, *Eberhard Jüngel*, 189.

<sup>265</sup> ebd. 強調は引用者



できるというその経験を、彼は「それによって私が今日に至るまで規定されている、深みにまで達する経験」と呼び、「この経験に由来して、私は神学者となった」と語っている<sup>266</sup>。当時の出来事を回顧しつつ、ユンゲルは国家と教会の関係における真理の位置を端的に示す次のような発言をしている。

後にヨハン・バプティスト・メッツ、ユルゲン・モルトマン、ドロテー・ゼレが「政治神学」を企図し始め、大きな影響をもたらした際も、私はこの経験にもとづいて次のことを主張した。すなわち、キリスト教信仰の政治上の重要性は、徹頭徹尾、その真理能力と真理に対する責務の中にある、ということである。とりわけ、教会に課せられた政治的行為が持っている目標は、真理に権利を得させる(*der Wahrheit zum Recht verhelfen*)ことである<sup>267</sup>。

ところで、引用の最後にある「真理に権利を得させる」という表現は、1976年から翌年にかけておこなわれた諸講話をもとにして編まれた小冊子のタイトルになっている<sup>268</sup>。この小冊子から窺い知れるのは、1969年以降、ユンゲルが赴任していた西ドイツのチュービンゲンにも、東西冷戦の影が色濃く落ちていたという事態である。とりわけ、1977年には「ドイツの秋」と呼ばれる一連のテロ事件が起こり、西ドイツ社会を震撼させた。この年、極左民兵組織「ドイツ赤軍 *Rote Armee Fraktion*」は、相次いで政財界の要人を襲撃あるいは拉致監禁して殺害し、同年10月13日には、ルフトハンザ航空181便をハイジャックした。

こうした社会的雰囲気とも相俟ってチュービンゲン大学では学生運動が再過熱し<sup>269</sup>、ユンゲルのゼミナールも、学生のストライキによって二週間ほどの中断を余儀なくされた。そうした状況の中で開催された1977年のチュービンゲン大学創立500周年記念式典の説教では、ドイツ赤軍のテロ活動に携わっているかつての学生がラジオ放送を通してこの説教を聞いていると仮定して、ユンゲルは次のように呼びかけている。

---

<sup>266</sup> a.a.O.190.

<sup>267</sup> ebd.

<sup>268</sup> E. Jüngel, *Der Wahrheit zum Recht verhelfen*, Berlin, 1977.

<sup>269</sup> 例えば、以下のような印象深い出来事がチュービンゲン大学で起こった。1977年4月7日、カールスルーエ(Karlsruhe)を自動車で移動していた連邦検事総長ジークフリート・ブーバック(Siegfried Buback)は、赤信号の停車中に後方から来たオートバイの男に自動小銃で襲撃され、運転手、ボディガードと共に殺害された。その後、実行犯と目されたRAFのメンバー、ギュンター・ゾネンベルク(Günter Sonnenberg)は、逮捕に向かった警官に応酬し、両者ともに重傷を負った。病院に搬送された二人に対し、チュービンゲン大学の福音主義神学部のある学生が花と手紙を贈ったのであるが、その行為が物議を醸したという。神学部の教授会は公的に声明を出し、その学生の行為を、テロを正当化するような「精神的錯乱」だと厳しく非難した。その判断に不満を抱いた神学部生28人が、「一般学生委員会 Allgemeine Studenten Ausschuß」と連帯し、大学側に対決姿勢を示したのである(a.a.O.7-10.)。

中途半端な真理(Halbwahrheiten)で自分自身を欺くのをやめなさい！完全な真理(die ganze Wahrheit)を認識するための知性をあなたは十分に持ち合わせている。真理のみが私たちに自由にできるという事実を把握するための知性も持ち合わせている。……単にあなたは人間社会の敵になったというだけではない。あなたにとってあなた自身ほど悪意のある敵はいません。この冷酷で仮借ない真理を認めること、それだけがなおあなたを助けることができます<sup>270</sup>。

このように、ユンゲルは政治的振舞いにおける真理の重要性を固持しようとする。彼はこの小冊子の序文の中で、「テロに直面したとき、真理に権利を、また権利に真理を得させることがなおさら重要になる」と述べている。この見解にもとづいて、彼はこの小冊子に『真理に権利を得させる』というタイトルを与えたのである<sup>271</sup>。

以上に見たユンゲルの姿勢は、それ以降も一貫している。それは、2001年のクリスマスに際して執筆された「闇の中に輝く光」と題されたエッセーの中にも見られる。この年にはアメリカで同時多発テロ事件が起こったが、ユンゲルはこの事件を「宗教的ファナティズムと政治的なそれとのデモーニッシュな混合物」<sup>272</sup>と理解し、それによって人類は「自らの生み出した底のない暗闇」<sup>273</sup>を覗き込むことになったと考える。そして、その闇を超越できるのはただ「闇の中に輝く光」のみだと言う。ユンゲルによれば、古来、「光」は真理のメタファーだったのであるから、現在の政治と宗教の関係を巡る問題においても唯一の救いとなるのは真理のみということになる。

しかし、歴史を回顧するならば、「真理要求 Wahrheitanspruch」それ自体が不幸や禍の火種となってきたとは言えないだろうか。ユンゲルがこのエッセーの中で例示している、中世における「教会による異端審問」や、前世紀の「国家社会主義と共産主義のイデオロギー」、また現代の「イスラーム主義的ファナティズム der islamistische Fanatismus」といった事柄は、熱狂的(fanatistisch)に真理を主張したことの帰結ではないのだろうか<sup>274</sup>。したがって、現代において求められているのは、真理を独善的に要求するあり方の放棄とは考えられないだろうか。そうした疑問に対して、ユンゲルは次のように断言する。

---

<sup>270</sup> E. Jüngel, Was nicht wahr ist, macht auch nicht frei – was nicht frei macht, ist auch nicht wahr, in: ders., *Der Wahrheit zum Recht verhelfen*, 84f..

<sup>271</sup> a.a.O.12.

<sup>272</sup> E. Jüngel, Licht in der Finsternis, in: ders., *Erfahrungen mit der Erfahrung*, Stuttgart, 2008, 49.

<sup>273</sup> ebd.

<sup>274</sup> a.a.O.50.

真理への宗教的ファナティズム(*religiöser Wahrheitsfanatismus*)に対抗する場合、真理要求を放棄することは助けとはならない。助けとなるのは……ただ真理そのものである。2001年という恐るべき年の終わりに際して、キリスト教徒にとって何か実際に重要なことがあるとすれば、それは、あらゆる悲しみや動揺、また不安のただなかで次の確信を貫くことである。すなわち、……福音の真理(*Wahrheit des Evangeliums*)を祝うことが重要だという確信である<sup>275</sup>。

1990年代以降、彼はいわゆる「諸宗教の神学」に何度か言及しているが、その基本路線がこの引用に見て取ることができる。ユンゲルは宗教間対話を「無条件に歓迎すべき」と考える一方で、ある信仰形態を「人道上の利点」という観点から評価すること、あるいはそうした評価基準に従って宗教を改革する試みには極めて批判的である<sup>276</sup>。ユンゲルにとって、「キリスト者となることは、真理を認識するに至ること *zur Erkenntnis der Wahrheit kommen* (1テモテ2章4節)」<sup>277</sup>を意味するのであり、それ故に、真理を犠牲とすることで遂行される対話は、少なくともキリスト教にとっては宗教間の対話ではありえない。また、真理のみが我々の救いとなることができるのであるから、救いを求めて真理を犠牲にすることは自己矛盾に等しい試みということになるのである。

以上で、政治的発言の文脈における真理概念の使用例を瞥見してきた。それらを通して明らかになるのは、宗教と政治が関係して問題を起こすとき、両者を媒介し、正しい関係へと導くのは真理のみだとユンゲルが考えていることである。このユンゲルの姿勢からすれば、キリスト教信仰を中軸に据えつつ、一方では政治に対して真理を期待し、他方でキリスト教の側には真理を堅持することが求められるのである。では、その真理とはどのようなものであるのだろうか。以下では、この問いを解明してゆく。

### 3-2. 福音の真理——義認論的に展開された国家と教会の関係性

ところで、ユンゲルを教会へと誘ったのは、DDRの中で真理を自由に聞き、語ることが出来るという経験であったが、ユンゲルにおいて、当初から真理が特段宗教的意味合いを持ったものであったわけではない。例えば、ユンゲルがギムナジウムに対して行った批判の一つとして、次のような事柄が挙げられる。当時、DDRがマグデブルグにあるプファイファー財団所有のディアコニー施設を押収するという事件が起こった。そして、その処置をある教員が授業の中で正当化しようとしたのだという。ユンゲルはそれに対し、法律あるいは憲法の観点から、それは「違法 *Unrecht*」だと激しく反撥したのであった。国家にと

<sup>275</sup> ebd.

<sup>276</sup> Vgl. E. Jünger, Vorwort, WW, XI.

<sup>277</sup> a.a.O.IX.

って「都合の悪い真理」を公言し続けた結果、彼は退学を余儀なくされたわけであるが、この段階における真理は、少なくとも、法治主義を採用する国家にとっては、ごく一般的なものであろう<sup>278</sup>。

そうした真理概念は、やがてキリスト教的なそれへと精練されてゆくことになる。まずもって、ユンゲルにとって、真理概念を神学的に取り上げる必然性は、ヨハネ福音書 14 章 6 節の「私は……真理である *egô eimi...alêtheia*」というイエスの言葉に、つまりはイエス・キリストと真理との同一性を表現する言葉に求められる。イエス・キリストが真理であるというこの事態は、多くの場合「福音の真理」と表現される。ところで、この「の *des*」という定冠詞は、単なる「所有の二格」というよりも、むしろより根源的に「説明の二格」として理解することが妥当だと思われる。つまり、福音の真理は、真理を巡る多様な思想的立場が主張している諸々の真理の内のひとつであるということに留まらず、原理的に福音自体が真理だということ、つまり真理と福音の同一性を表現しているのである<sup>279</sup>。

それでは、福音とはなにを意味するのであろうか。様々な返答が予想されるこの問いに対して、ユンゲルは極めて簡素な答えを与える。すなわち、ユンゲルにとって、福音とは他ならぬ「神なき者の義認 *Rechtfertigung der Gottlosen*」を言い表している。このように、ユンゲルは、福音を端的に義認論へと集中させる。ユンゲルにとっては、義認論こそが、教義学の全体を支え担う根底であり、重層的に形成された聖書テキストを読み取るための「導きの糸」あるいは「神について正しく語るための本来的な基準」である<sup>280</sup>。ここに、「真理＝福音＝義認の出来事」という等式が成立する。したがって、真理とは端的に義認の出来事を意味するのであって、それ故に、真理によって媒介され、正しい関係へと導かれる国家と教会の関係は、義認論的に展開されることとなるのである。以下では、いくつかの観点のもとに、義認論を中軸にして展開される国家と教会の関係性を紹介する。

#### a. 「行為と人格の区別」と「人間の尊厳」

ユンゲルが義認論を展開するとき鍵となる命題は、「行為と人格の区別」であり、また「人間の尊厳 *Würde des Menschen*」である。ユンゲルにとって義認の出来事とは、その罪にもかかわらず神は人間を義と認めたということである。もっとも、ここでは罪が正当化 (*rechtfertigen*) されているのではない。そうではなく、人間が全体として滅びに至るのを防ぐために、通常は分かち難く結びついている人格と行為を、それにもかかわらず区別し、罪に染まった行為を消し去ることで、神は人間を義と認めるのである<sup>281</sup>。このように神に承

<sup>278</sup> E. Jüngel, *Die hohe Kunst des Unterscheidens*, 232.

<sup>279</sup> Vgl. E. Jüngel, *Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth*, GW, 169f.

<sup>280</sup> E. Jüngel, *Die hohe Kunst des Unterscheidens*, 240.

<sup>281</sup> E. Jüngel, *Der menschliche Mensch*, WW, 209f.; ders., *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, 191ff.

認された人間の人格には不可侵の尊厳が備わっており、「言葉のまったき意味において生きる権利 Recht」<sup>282</sup>が認められているという。

教会は、この真理を統治者と被統治者に想起させるという責務を負っており、専ら礼拝(Gottesdienst)という形態においてそれを遂行する。他方、国家も真理に従う限りで、「神への奉仕 Gottesdienst」に参加することになる<sup>283</sup>。端的に言って、国家の責務は法的権力(die gesetzliche Macht)を行使し、基本的人権を保護することにある<sup>284</sup>。神はイエス・キリストにおいて人間そのものを義と認めたのであるから、人権は民族や思想信条の相違にかかわらず、あらゆる人間に認められなければならない。そのために法は万人に公正(gerecht)なものでなければならない。また罪人の義認が物語る行為と人格の区別にしたがうならば、生の権利はいかなる行為とも無関係に承認されるべきものである。したがって、いまだ行為することのできない幼児や、もはや行為することのできない高齢者、あるいは双方の可能性を持つ身体上のハンディキャップを負う者の生を社会的に保障する福祉国家がより優れている。それと同様に、犯罪者(Täter)にも、その犯罪行為から区別された人間の尊厳が認められるべきであり、それ故に、死刑制度に関しては即時撤廃が現実的に不可能であるにしても、死刑廃止論へと向かうのがより優れた国家である<sup>285</sup>。

#### b. 国家と教会による人間の価値付けの禁止

神が人間の人格を決定的に認めたという事態は、人間が自身の意味付けや根拠付けから免責されているということの意味する。神は何か別の目的のためではなく、人間をそれ自身のために承認したのであるから、人間とその生はそれ自体で自己目的であり、いかなる価値もそれにとって代ることはできない。国家と教会の責務はこの真理に仕えることにあるので、それ自体が無制約的な権力を持ったり、人間に何らかの価値を自ら設定したりすることは根本的にあってはならない。

歴史的にも明らかなように、教会(宗教)は、人間を何らかの目的の手段とするような価値を「信仰」の名の下に設定する危険性を持っている。しばしばそうした諸価値は宗教的敬虔を伴って現れるために<sup>286</sup>、宗教的立場からその是非を判断することは単純ではない。しかし、そうであるからこそ、一見すると人間中心的に思われる福音の真理に、繰り返し立ち返ることが重要になる。他方で、国家が自らを絶対化し、「人間的生の唯一にして全体

---

<sup>282</sup> E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, 6.

<sup>283</sup> E. Jüngel, *Hat der christliche Glaube eine besondere Affinität zur Demokratie?*, WW, 369.

<sup>284</sup> a.a.O.374.

<sup>285</sup> Vgl. E. Jüngel, *Leben aus Gerechtigkeit*, WW, 359-361; ders., *Das Saltz der Erde*, GW, 169f.; ders., *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, 228f.

<sup>286</sup> E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, 115f.; Vgl. ders., *Leben aus Gerechtigkeit*, WW, 348.

的な秩序」(「バルメン宣言」第五テーゼ)<sup>287</sup>となった事例も歴史的に枚挙の遑がない。ユンゲルはその具体例として、ユンゲル自身が体験した国家社会主義と共産主義のイデオロギー(Ideologie)を挙げるが、いかに崇高な道徳的理念(idea)であろうとも、それを実現する過程で、「良心の自由」や「言論の自由」といった人間の尊厳に属する基本的要素を犠牲にしなければならないのは「劣った国家 schlechter Staat」であり、それはより優れたものへと是正されるべきである。そのために国家の側としても自身の欠点を認め、是正を受け入れる準備がなければならないが、それとは逆に、国家の威信や「権力のための権力行使」を目的として全体性を要求するのは「悪しき国家 böser Staat」である。それはいかなる観点からも容認できるものではなく、そもそも国家というカテゴリーから排除されなければならないのである<sup>288</sup>。

### c.救済の排他的主体としての神と終末の到来

義認論には、「信仰によってのみ sola fide」という排他条項が含まれる。ユンゲルによれば、この排他条項は他の排他条項の頂点であり、義認論の要である<sup>289</sup>。この場合、信仰は義認の前提としての人間の主体的行為と理解されてはならない。むしろ前提となるのは、人間に対する神の決定的な肯定であり、それを無為に受け止めるのが信仰である。「人間が義認されるのは……その信仰の故に wegen (propter fidem)ではなく、その信仰によって durch (per fidem)である」<sup>290</sup>。こうした無為の行為が可能になるのは、絶対的な主導権が神の側にあり、人間的行為の参与する余地がそこにはないからである。

義認論を自身の神学の中心に据えるユンゲルの場合、これと同じ構造を救済論が有することになる。すなわち、神は排他的な救済の主体であり、救済に関しては神から人間への不可逆的な勾配しか存在しない。それはまた、救済の時が専ら神の意志に依存していることをも意味する。このようにして現在は、イエス・キリストにおける神と世界の和解(過去)と、「天の国」あるいは「主の日」の到来(将来)との間の中間時、あるいはバルメン宣言の表現を用いれば、終末における救済を待ち望む「未だ救われざる世界」として規定されることとなる。

この見地から導き出される課題は、宗教的ファナティズムと政治的なそれを抑制し、両者の「デモーニッシュな混合」を解きほぐすことである。一方では、来るべき終末への待望に陶醉し、未だ救われざる現在の世界を看過し顧みない宗教的態度に、他方では「人間が絶対的な進歩や、紛争なき社会への質的跳躍のようなものをもたらすことができると考

<sup>287</sup> E. Jüngel, Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach BarmenV, IG, 202-204.; Die Barmer Theologische Erklärung, 36-41.

<sup>288</sup> E. Jüngel, Hat der christliche Glaube eine besondere Affinität zur Demokratie?, WW, 374f.

<sup>289</sup> Vgl. E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, 201-220.

<sup>290</sup> a.a.O.209.

える迷信」<sup>291</sup>、つまり専ら人間の力によって万事を解決できると考える政治的態度に抑制がかけられるべきである。ユンゲルの見解によれば、近代以降、ヨーロッパの人間はこの政治的態度へと著しく傾斜していった<sup>292</sup>。義認論的に見て理想的な社会の構築とはいえども、人間の力をもってすれば、その過程でそれは暴力性を帯びざるを得ない<sup>293</sup>。なぜなら国家（政治）は法的権力による機関であり、それが頼みとするのは「汝なすべし」という命令法(Imperativ)でしかないからである。そのように築かれた社会は、程度と形態の差こそあれ人間の尊厳、とりわけ自由という契機を犠牲にすることで成り立っている。また崇高な理想の完全性を追い求めれば追い求めるほど、その欠陥を補うべく新たな命令法が要求される。それが最終的に行き着くのは、当為を人格に優先させ、それに応じて行為から人格を価値付けるような倒錯した国家である。ユンゲルが DDR に見たのは、まさにこうした悲劇であった。

しかしさらに悲劇的なのは、こうした政治的ファナティズムと宗教的なその混合である。それは、神によってのみもたらされる終末時の救済を律法的に(gesetzlich)に現在化しようとする最も忌避すべき試みであり、人間が神のごとく振舞おうとする点で、罪や悪の典型だと言える。こうした「デモーニッシュな混合」とまでは言わないが、信仰を行為と直結させるという点において、ユンゲルは政治神学から極めて批判に距離を取る。むしろ、教会は終末論的な観点から、政治的営為に「冷静さ」を期待すべきである<sup>294</sup>。そのためには国家と教会、政治と神学、行為と信仰をまずもって区別し、その後に関係させることが肝要となる<sup>295</sup>。もともと、教会の国家は、単にこのように否定的に関係するだけではない。裏を返すならば、「受け取って食べよ。全ては準備されている」<sup>296</sup>という義認の直接法(Indikativ)は、「禍悪の軽減」という国家の責務の遂行に勇気を与え、また禍悪に終わりをもたらす天の国の到来の約束は、国家の任務遂行に希望を与えるからである。

以上が、「真理に権利を得させる」という試みの概略である。ところで、このユンゲルの主張を検討するにあたって、彼がいわゆる政教分離の原則に、ほぼ全面的に賛成しているということを指摘しておかねばならない。ユンゲルは再三にわたって、国家が宗教的な力を持つことに警鐘を鳴らし、国家権力の「ラディカルな非神話化、宗教上の脱呪術化」<sup>297</sup>を

<sup>291</sup> E. Jünger, *Zukunft und Hoffnung*, in: W. Teichert (Hg.), *Müssen Christen Sozialisten sein?*, Hamburg, 1977 (2 Aufl.), 21.

<sup>292</sup> Vgl. E. Jünger, *Vorwort*, IG, XIIIf.

<sup>293</sup> E. Jünger, *Mit Frieden Staat zu machen*, IG, 174ff.

<sup>294</sup> E. Jünger, *Zukunft und Hoffnung*, 22.

<sup>295</sup> Vgl. E. Jünger, *Wer denkt konkret?*, in: W. Teichert (Hg.), *Müssen Christen Sozialisten sein?*, Hamburg, 1977 (2 Aufl.), 113f. ゼレ、モルトマン、ゴルヴィッツァーなどの政治神学者に対するユンゲルのこうした批判から窺い知れるのは、東西両ドイツにおける政治的状況の相違である。政治的高揚の時代を迎えていた西側の神学者が、教会の積極的な政治参加を強調したのとは異なり、全体主義化する東ドイツの出身であるユンゲルにとっては、何にもまして国家と教会の明確な区別が重要であったのである。

<sup>296</sup> E. Jünger, *Zwei Schwerter—Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation*, GW, 147.

<sup>297</sup> E. Jünger, *Das Salz der Erde*, GW, 165.

訴える。他方で彼は、教会に対し、国政に関する法律上の権威を決して認めない。しかしそうであるならば、特定の宗教的見解である義認論に基づいて展開されたこの国家と教会の関係性は、そもそも政教分離の原則に対応するのだろうか。むしろそれは、新たな形で国家と教会を癒着させる試みとは考えられないだろうか。つまり、ユングルの国家と教会の関係性は、「福音を倫理的なものへと変換すること」(G・エーベリング)<sup>298</sup>により、倫理的な教会支配体制を築き上げる試みだとは言えないだろうか。彼の考える国家と教会の関係は、規範としての教会と、それを実践する国家という上下関係なのだろうか。この問いに答えるためには、ユングルが真理という言葉にこだわり、義認の出来事をあえて真理と看做す根拠をさらに追求しなければならない。

#### 4. 福音という真理

本節では、ユングルが義認の出来事やイエス・キリストそのものを「真理」と看做す根拠を、彼の真理概念の再検討を通して理解する。その際に手掛かりとなるのは、M・ハイデッガーにおける真理理解である。ユングルは表立って言明はしていないものの、ハイデッガーの真理概念から多くの事柄を学び、それらを自身の神学に組み込んでいると思われる。そのようにして得られた真理は、いったいいかなるものであるのか。このことを、前節末に提示した疑問、つまり、ユングルは福音を真理と看做すことによって、新たな規範を作りだそうとしているのかという問いに答える形で解明したい。そのことを通して、同時に、ユングルが多元的な社会においてもなお、普遍妥当性を要求しうる真理を提示していることが明らかになるだろう。

##### 4-1. 中断としての真理——ハイデッガー哲学との類縁性から

真理を巡る問いは、今日に至るまで膨大な哲学的、神学的議論を積み重ねてきた。それに対する応答はそれぞれの思想の構造全体を決定するものでもあるために、真理を巡る問いに一義的な答えを与えることは困難を極める。

それもかかわらず、多くの真理概念にはある一定の特徴が看取できるように思われる。例えば、認識あるいは認識を定式化する命題が認識対象と一致していること、つまり古来の「知性と事物の一致」をはじめとして、ある事態に関する人々の意見の「合意」、ある認識と他の認識との整合的な「結合」など、代表的な真理概念に通底しているのは「一致

---

<sup>298</sup> G. Ebeling, Karl Barths Ringen mit Luther, in: ders., *Lutherstudien*, Bd. III, Tübingen, 1985, 551.



Übereinstimmung」という性格である<sup>299</sup>。そしてそこにおいて問題となるのは、二者以上の存在事物がお互いに対してどのような方向を向いているかという方向性(Richtung)であり、真ということでそれらの存在者の正しい(richtig)関係が示されることになる。つまり、その場合、真理は「正しさ Richtigkeit」を意味している。正しさは、その方向にあって(stimmig)ものと、あっていない(unstimmig)ものとを弁別する「基準」や「規範」となる。

しかし、ユンゲルにおける真理概念は、こうした一致の性格にもとづいているものではない。例えば、彼は「キリスト教の真理理解はさしあたって、一致とは逆のものへと導かれる」<sup>300</sup>と述べ、あるいは「聖書の文脈において、真理は通常我々が正しさと呼んでいるものとは全く異なる」と主張する<sup>301</sup>。彼がこのように語る時、おそらくその着想に示唆を与えているのは中期ハイデッガー哲学の真理理解である。以下では、ユンゲルにおける真理概念を、主に中期ハイデッガーの思索との類縁性から説明したい。

さて、「真理の本質について」と題された講演論文において、ハイデッガーは知性と事物の一致という「よく知られた真理概念」の内的根拠を巡って考察を進める。その際に着目されるのが、そもそも一致が可能になるためには、あらかじめ認識者である主体と認識対象である客体が存在しなければならないという事態である。つまり、表象(Vorstellen)は、あらかじめ認識対象が認識者の前に - 立てられている(vor-gestellt)ことを前提としている。そして、認識対象の前に認識者が存在するという事は、両者の間に空間が存在することを意味している。この両者の間の空間を、ハイデッガーは「開けた対抗 ein offenes Entgegen」<sup>302</sup>と名付けているが、要するに、認識者と認識対象との間に「中断 Unterbrechung」があるからこそ、対象(Gegenstand)を対象として識別できるわけである。

ところで、このように個々の存在者がお互いに中断されつつも対抗し連関するためには、それを可能にする場所が必要となる。ハイデッガーはその場所を、森の間伐地を意味する「明るみ Lichtung」と表現した。木々の鬱蒼と生い茂る森の中に拓かれた場所が現れるように、あるいは暗闇の舞台にスポットライトの光が差し込むように、存在者連関を可能にする場所は「覆蔵 Ver-bergung」を「露頭 Ent-bergen」させることによって開かれる<sup>303</sup>。ハイデッガーにとって、隠れたものが露わになる動態こそが「真理」に他ならない。

ハイデッガーはその理由を、「真理」の語源に遡りつつ考察する。概括的に言うならば、真理を意味するギリシア語の alêtheia の a は「否定接頭辞 a」であり、したがって真理は「覆蔵態 lêthê」の欠如状態、「隠れなさ Unverborgenheit」を意味するわけである。彼の述べる「存在の真理」とは、存在が本質的に alêtheia として生起するという事を表現している。ハイデッガーによれば、古代ギリシア人は自然をそのように経験していた。彼らにとってそれ

<sup>299</sup> Vgl. E. Jünger, Die Wahrheit des Christentums, in: ders., *Beziehungsreich*, Stuttgart, 2002, 117.

<sup>300</sup> E. Jünger, *Wertlose Wahrheit*, WW, 100.

<sup>301</sup> E. Jünger, *Die Wahrheit des Christentums*, 117.

<sup>302</sup> M. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, GA Bd.9, *Wegmarken*, 1976, 183ff.

<sup>303</sup> GA, Bd.34, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1988, 126.

は「出現するもの、その出現において現前するもの、作用力のあるもの」<sup>304</sup>であった。出現し現前しつつ作用する存在者に、人間は自身を曝け出しつつ(sich aus-setzend)、関わり合いへと立ち出でる(ek-sistent)<sup>305</sup>。そのようなものとして、人間は「実存 Ex-sistenz」なのである。

ところで、ユンゲルが自身の真理概念を説明する際、以上に見たハイデッガーの説明と極めて近い方法や用語が見出される。例えば、「価値なき真理」と題された論文の中で、ユンゲルは、次のように説明している。すなわち、知性と事物の一致が成立しうるのは、両者が「対 - 立 Gegenüber-Stellung」の状態に置かれており、「そうした対立がなければ、存在者はそもそもそれそのものとして発見されないだろう」<sup>306</sup>。そして、そうした対立の関係が可能となるのは、両者の間に「中断」が生起するからである。ユンゲルは、このことをハイデッガーの名前を挙げて、次のように説明している。

人間は本質的に、存在者に向かう対 - 立の中に存在している。人間は、この対 - 立の中へと産み落とされる、あるいは、その中へと創造される。しかし、この対 - 立は、存在連関の根本的な中断であり、存在者の連関がいわば——古来、そうした事態のために用いられ、最終的にマルティン・ハイデッガーが際立たせたメタファーを使用するならば——明るみに出てくる(sich lichten)ところの中断なのである<sup>307</sup>。

ユンゲルは基本的な留保を付けながらも、ハイデッガーのこうした真理解が「神学的な真理概念に驚くほど近い」<sup>308</sup>と評価する。こうした理由から、おそらく、ユンゲルはハイデッガーの存在論的に展開された真理解から示唆を得ていると思われる。いずれにせよ、ユンゲルの真理概念にとって最も重要なのは、「中断」という契機である。「一致としての真理の可能性の条件は、中断としての真理というよりいっそう根源的な出来事である」<sup>309</sup>。そして、ハイデッガーとともに、そうした中断の生起の中に、人間は本来的な場所を持ち、その場所において、存在者と出会い関係をもつようになるのである<sup>310</sup>。

さて、ハイデッガーによれば、古代ギリシアにおいて alêtheia として経験されていた存在は、その後、alêtheia の lêthê の部分が自らを隠し、隠れから露頭へという動態が見失われていった。それに対応して、人間の視線は明るみの内で明るまされたもの、つまり存在ではなく存在者にもつばら固着するようになる。存在を巡る問いにおいては、存在者の存在根

<sup>304</sup> GA, Bd.6-1, *Nietzsche I*, 1961, 406.

<sup>305</sup> M. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, 188f.

<sup>306</sup> E. Jünger, *Wertlose Wahrheit*, WW, 102.

<sup>307</sup> ebd.

<sup>308</sup> E. Jünger, *Die Wahrheit des Christentums*, 121.

<sup>309</sup> E. Jünger, *Wertlose Wahrheit*, WW, 103.

<sup>310</sup> E. Jünger, *Wertlose Wahrheit*, WW, 102.

拠は自然事物の背後に、つまり形而上的な場所に求められるようになる。それが近代初頭になると、「人間は自己自身の安定、自己自身の恒常的存立、すなわち自己の救済をいかにして確信するようになり、確信することができるのか」<sup>311</sup>と問い、「自己自身を通じて自らの本分と課題を確保し得るという確実性」<sup>312</sup>を獲得しようと試みるようになる。その結果、「価値と価値あるもの」が「形而上学的なものに対する実証主義的な代替物」となり、「価値について語ることや価値の中で思惟すること」が跋扈することとなった<sup>313</sup>。この傾向は現在に至り、人間自身を含めた一切の事物を価値や有用性という観点からのみ計算し、評価する時代を到来させた。確かにそこでも人間は実存してはいる。しかし、それは「流行りのもの *das Gängige*」や「世間 *das Man*」の価値に固執(*in-sistieren*)することの内に遂行されている<sup>314</sup>。そこでは人間が尺度となっているが、「排他的に自己自身をあらゆる存在者の尺度とするほどに、人間は自身を量り損ない不遜になる」<sup>315</sup>。こうした固執しつつ実存する態度を、彼は「ヒューマニズム」と呼び、環境破壊や東西冷戦といった世界的困窮の源泉と看做したのであった。

こうした、原初の理想的状態からの頹落という歴史に対する見方を、ユングもまたハイデッガーと共有している。聖書の創造物語によれば、神は光と闇をはじめとする区別(中断)を通して万物を創造した。これが根源的な「中断」としての真理の生起である。そして、あらゆる存在者が中断されつつも相互に益をもたらす関係にある始原的な真理の状態を、聖書は平和(*shalom*)と呼んでいる。それ故に、ユングによれば、存在するとは本来的には「共にあること *Zusammensein*」あるいは「結び付きの内にあること *in Beziehung sein*」を意味しており、「他者が他者として認識される時、その他者はすでに平和へと定められた存在者として実存している」<sup>316</sup>のである。

この「極めて良い」真理の状態を混乱に陥れるのが悪であり、それを現実化する人間の罪であるが、端的に言って、ユングにとって、それは「自己への固執」を意味する。人間は実存として、常にすでに自己を抜け出て何者かへと向かう関係的存在者である。その諸対象には諸々の存在者のみならず、自己自身も含まれる。他の動物とは異なり、人間が自己を対象化し、反省することができるのは、そもそも自己と自己との間に距離があること、すなわち自己が「中断」されているからである。そこで問題となるのは、いかにして自己を獲得し、自己となるかということである。ユングによれば、本来的には人間は、まずもって神、他の人間、世界といった広義の他者へと脱自的に実存し、その他者のもとで、はじめて自己を見出し、自己を獲得する。ところがそうした方向とは逆に、自己に固執する罪人は、自己を獲得するために、まずもって直接に自己の内へ向かう(*in-sistieren*)。

<sup>311</sup> M. Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, GA Bd.5, *Holzwege*, 1977, 244.

<sup>312</sup> M. Heidegger, GA Bd.48, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, 1986, 184.

<sup>313</sup> M. Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 227.

<sup>314</sup> M. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, 195f.

<sup>315</sup> a.a.O.196.

<sup>316</sup> E.Jünger, *Die Wahrnehmung des Anderen in Perspektive des christlichen Glaubens*, IG, 229.

ハイデッガーと同様にユングエルもまた、この傾向は近代以降の西欧世界において顕著になってきたと診断する。その里程標として、繰り返し彼が取り上げるのが、思惟する自己を不動の絶対的基礎と看做したデカルトである。自己による自己基礎付というこの思考構造は、西洋近代にとって文字通り画期的なものであった。他にも、自己になることを意志に求めたニーチェ、「疎外なき労働」が人類の一致をもたらすと考えた K・マルクス(Karl Marx, 1818-1883)も同様に、自己獲得のために、まずもって広義の自己へと向かう傾向を持っているという<sup>317</sup>。これらの思索に見られる「自己の内へと曲げられた人間 *homo incurvatus in se*」は、文字通り「隙」のない人間である。と言うのも、そうした人間は、自己から直接的に自己へと実存するために、自己と自己との間に他者を受け入れる「間隙」を持たないので、他者を受け入れることがないからである。むしろ、こうした人間には、他者を自己実現という目的の手段とし、自己中心的な存在者連関を構築しようとする傾向がある。しかし、それが最終的に逢着するのは「暴力によって結合された全体性、著しく全体主義的な全体性」<sup>318</sup>でしかなく、やがて「平和を望むなら戦争に備えよ」という逆説の中で「関係喪失 *Beziehungslosigkeit*」へと陥ってゆく。この関係喪失によって、被造物の上には混沌と闇が垂れ込めるとユングエルは考える。

このような閉鎖した状態を打ち破り、再び真理の状態をもたらすのも真理の生起である。ユングエルによれば、「マルティン・ハイデッガーが定式化するように、真理は支配する闇へと侵入してくる明るみの出来事」<sup>319</sup>であり、それによって我々人間は「我々の外へと抜け出て行く (*außer uns geraten*)。そのとき我々の生は……脱自的(*ekstatisch*)になる」<sup>320</sup>からである。そこでは、直接的な自己から自己へという流れが「中断」されるのである。

例えば、ハイデッガーの真理概念を敷衍しつつ芸術論を展開した H-G・ガダマー(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)は、悲劇が観客に与える真理の効果を次のように観察している。観客は悲劇の中で繰り広げられる衝撃的な出来事に圧倒されつつ引き込まれ、憐れみや戦慄に襲われる。それは、「断腸の思い／痛ましい分裂 *schmerzhaftes Entzweiung*」である。やがてこの「分裂」は解消に向かい、分裂した自己はやがて自己へと帰還することになるが、そこでは新たな自己認識が獲得されている。要するに、作品に引き込まれることで、観客のもとでは「恍惚 *Ekstasis*」や「忘我 *Außer-sich-sein*」が生じ、その後自己が自己へと帰還することで、自己を再発見する。この一連の過程を引き起こすのが、芸術における真理なのである<sup>321</sup>。

そうとは言うものの、自己への帰還を許さない真理もある。その点で、F・シラー(Johann Christoph Friedrich von Schiller, 1759-1805)の詩作「ザイスの覆われた像」は、極めて象徴的

<sup>317</sup> E. Jünger, *The Truth of Life: Observations on Truth as the Interruption of the Continuity of Life*, in: Richard W. A. McKinney (ed.), *Creation, Christ and Culture: Studies in Honor of T. F. Torrance*, Edinburgh, 1976,

<sup>318</sup> E. Jünger, *Ganzheitsbegriffe – in theologischer Perspektive*, GW, 47.

<sup>319</sup> a.a.O.119.

<sup>320</sup> ebd.

<sup>321</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960(2Aufl.), 118-126.

である。ある青年が訪れたザイスという地には、覆われた像が置かれていた。そして、当地の人間によれば、その像には「真理」が隠されているという。しかしながら、その覆いを取り去ることは、死すべき者には絶対に禁じられていた。それにもかかわらず、知識に餓えた青年はその禁忌を破り、覆いを取り去って、ついに隠れた真理を目の当たりにする。しかし、そのことで彼は気を失い、意識を取り戻した後も、明朗さが戻ることなく夭折してしまったのである<sup>322</sup>。このように、古来、真理の顕現は人間を震撼させ恐怖に陥れ、時には死に至らしめるような恐るべきものであった。

そうした自己を崩壊させる真理とは異なり、聖書が物語るイエス・キリストと義認の出来事は、自己への固執を「中断」しつつも、自己を「関係の豊饒 *Beziehungsreichtum*」へと再び呼び出し、生を上騰(*Steigerung*)させる真理である。そのために神は極めて「小さき者」の姿を採って、世界に到来した。神が「それより大きいものが思惟できないようなもの」であれば、その顕現は人間を震撼させ、全体的に崩壊させるだろう。そうではなく、神は「それより小さなものが思惟できないようなもの」であり<sup>323</sup>、それ故に、自閉する自己の寸分の間へ入り込むことができるのである。そのように、人間の自己と自己の間に、他者として入り込むことで、神は人間に「全体性の新たな在り方」<sup>324</sup>を授けるのである。

具体的に言うと、神はまったき「信頼 *Verlaß*」の関係を築くことでそれをおこなう。すなわち、まったき信頼の故に、自己に固執する人間は「自己放棄 *Selbstverlassen*」し、神へと自己を委ねる(*sich auf Gott verlassen*)ことで、再び脱自的に実存するようになるのである。

ところで、原理的に見るならば、人間は自己を完全に他の人間に委ねることはできない。人間は承認されることで自己となる相互依存的存在者であり、完全な自己放棄は無責任を意味するからである。人間は他の人間に与えゆかなければならず、他の人間は求める他者として自己の前に現れる。結局のところ、人間は他者の承認を受けつつも、他者のために自己へと再帰しなければならないのである。それ故に、人間は自己を完全に他の人間に委ねることはできない。ところが、完全に自己放棄ができないという事態は、そこではまったき信頼関係が構築できないことをも意味する。そうであるから、自己に固執する人間はなおのこと、他の人間に自己を委ねることが困難となる。

こうした人間の場合とは異なり、神は端的に「私のために *für mich*」存在する。神の限らない愛は、人間から見返りを求めない。神は人間から承認を求めることなしに一方的に承認するために、人間はそれを享受するだけでよい。そこではじめて、まったき信頼が生まれ、人間は完全に自己を放棄することができるようになる。自己に固執する人間に呼びかけ、信頼を築き上げることで、自己の向かう先を内から外へと転変させることができるのは、神のみである。

要するに、こうした一方的な承認が可能なのは、神のみである。神にとってそれが可能

<sup>322</sup> F. Schiller, *Das verschleierte Bild zu Sais*, in: *Sämtliche Werke I*, G. Fricke und H. G. Göpfert (Hg.), München, 1986 (6Aufl.), 224-226.

<sup>323</sup> E. Jüngel, *Die Wahrheit des Christentums*, 127.

<sup>324</sup> E. Jüngel, *Vorwort*, in: ders., *Außer sich :Theologische Texte*, Stuttgart, 2010, 10.

なのは、神が三位一体だからであり、神は自己の内に既に父、子、聖霊という異なるペルソナ（他者存在）を持っているからである。概括的に言うと、自存性において存立している神においては、まず神自身の中で父、子、聖霊という他者存在間の相互承認がおこなわれているために、神の側では人間からの承認を必要としないと言うことができる。これを真理概念の文脈で捉えるならば、三位一体の神は、三者が「中断」されつつも相互に益をもたらす関係にある始原的な真理の状態にある点で、神は真理なのである。

そして、神による人間の一方的な承認は、かつてイエス・キリストの生と死と復活において生起し、またそれを宣べ伝える福音は聖霊の力を通して繰り返し生起し続ける。つまり、自身とは質的に異なる他者（人間）と歴史を共有するために、神は人間の側へと脱自的に実存し続ける。そのために神は自存している自身を「引き裂き」、常に人間や世界へと自己を献与する。このように、神が自己に固執する人間を「中断」する真理であるのは、神が三位一体の神として真理であり、さらには、人間のために神自身の自己を引き裂く＝「中断」するからなのである。

#### 4-2. 価値なき真理——前節末の問いに対する答え

真理の生起によって、生は真となる。その生はいかなる「価値」の措定にも与しない。ユンゲルにとって、真理は根源的には「価値なき真理 *wertlose Wahrheit*」である。ある価値は、その価値基準にそぐわないものを無価値と看做す。価値を価値たらしめるのは、実際は「否定」であり、したがって、価値の措定には常に諸価値の間の抗争がつきまとう。ユンゲルが福音を「根本価値」と呼ぶことも、また福音によって「あらゆる価値の価値転換」を果たそうとすることも総じて否定するのは、そのことで価値を巡る終わりなき闘争に巻き込まれるからである。そのことで、福音は良き知らせではなく、他者を制圧するための命令法（律法）になってしまう。ましてや神を、伝統的な用語にならって「最高価値」と看做すことは、思惟および行為における人間の「存在論的な攻撃性」を列聖することに他ならないとユンゲルは考える<sup>325</sup>。

ユンゲルの見解によれば、「キリスト教的エトスは決して価値倫理への方向を取らない。……価値倫理とキリスト教的エトスは相互に敵対的である」<sup>326</sup>。というのも、真理が生起するところでは、創造時の状態と同じように、あらゆる存在者が「極めて良い」ものとして経験されるからである。もつとも、「良い」ということで何らかの価値基準が設定されているわけではない。そもそも、あらゆる存在者が良いのであるから、否定を随伴する「価値」というカテゴリーとは相容れるものではない。なるほど、「未だ救われざる世界」においては、一切の存在者やあらゆる事柄が手放しに肯定されるわけではない。しかし、ここ

<sup>325</sup> E. Jünger, Vorwort, WW, X-XI.

<sup>326</sup> E. Jünger, Wertlose Wahrheit, WW, 104.

では、義認論に含まれている「行為と人格の区別」に思いを致す必要があるだろう。つまり、ある行為がいかに許されないものであろうとも、それにもかかわらず、人格的存在者が存在していること、つまり、そこに存在していること(Dasein)が良いと経験されるのである。

ともすると、この区別は甚だ抽象的に見えるかもしれない。ユンゲルもまた、日常的な経験のレベルでは、両者の峻別が不可能であることは十分に承知している。しかし他方で、日常経験においても、行為の総計が人格と完全に同一視されているかといえば、そうとは一概にいえない。むしろ、曖昧ながらも、両者をどこかで区別しているのが日常的な意識である。いずれにせよ、キリスト者は、自身の行為によっては贖い得ない罪が赦され、その人格が決定的に認められるという経験を経ているのであるから、行為とは区別された人格の存在を自ずと認めることになる<sup>327</sup>。このようにして、真なる生は他者存在そのものの肯定の内に、他者へと脱自的に実存するのである。

ところで、ユンゲルにとっては、他者存在そのものの肯定の内に他者へと脱自的に実存することが、愛という現象の基本構造に他ならない。それ故に、「キリスト者の振る舞いを導くのは価値ではなく、ただ真理に由来する愛である」<sup>328</sup>と述べられる。自己に固執する人間が、強制力をもって他者を服従させるのとは反対に、愛において自己は、自ずと他者へと脱自的に実存する。こうした「自ずと」という「自由」こそが愛の特質であるために、「他者のため」という倫理的振る舞いは、実際のところ、命令される以前に、常にすでに遂行されていることになる。

したがって、愛における倫理的振る舞いは、当為なき行為であり、そこでは倫理的「規範」は不要となる。ユンゲルによれば、新約聖書のいわゆる「徳目 Tugendkataloge」といっても、愛において脱自的に実存するものにとって「自明な事柄」を想起させる以上の役割を持たない<sup>329</sup>。真理としての福音は、結果として倫理的に有益に作用するかもしれないが、それ自身は決して倫理的「規範」ではありえないのである。ハイデッガーが考えたように、「中断」としての真理は「出来事 Ereignis」であり、向こうから此方へと到来する。神学的に言えば、それは神からの一方的な承認という恩寵の出来事であり、人間はそれをただ受け取るだけで良い。そこには、強制もなければ人間の能動的な努力も存在しない。ユンゲルは、神を「私のために存在させる für mich sein lassen」ことが信仰であると考えているが、それは根源的には、神を「私に対してあるがまま Sein-lassen für mich」にすることを意味する。それとは逆に、「福音の無条件性を律法の条件の下に置き、喜ばしき使信から新たな道徳を作る」ことは、むしろ「罪という非真理 Unwahrheit」なのである<sup>330</sup>。

以上の説明から、前節末に提起した問いに答えることができるだろう。その問いとは、

<sup>327</sup> 例えば以下を参照。E. Jünger, *Wer denkt konkret?*, 114.

<sup>328</sup> E. Jünger, *Wertlose Wahrheit*, WW, 105.

<sup>329</sup> a.a.O.106.

<sup>330</sup> E. Jünger, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, 93.

ユンゲルの国家と教会の関係性は、彼が支持する「政教分離の原則」に反して、新たな形で両者を癒着させはしないだろうか。つまり、規範としての教会と、それを実践する国家という上下関係を築き上げることで、倫理的な教会の支配体制を築き上げる試みだとは言えないだろうか、というものであった。

以上に見たように、福音は倫理的規範ではない。むしろ、福音を律法に変え、そこから道徳をつくり出すことは、福音という真理を非真理へと倒錯させることである。教会そのものが「律法付与者 Gesetzgeber」になるならば、福音の真理の恩寵的性格が損なわれてしまう。そもそも、福音という真理は「出来事」なのであるから、上意下達のように教示できるものなどではない。確かに、義認の出来事を記述することはできるし、実際の礼拝において、それは説教として語られる。しかし、それだけでは真理そのものが生じたことにはならない。キリスト者となることは、真理を認識することを意味するが、その認識は、通常認識のように、「認識されるものを、認識者の現実の連関の中に位置付けるのではなく、……認識者を認識されたものの現実の連関の中に位置付け、そのことでまた認識者の現実に新たな可能性を与える」<sup>331</sup>ことなのである。「中断としての真理」を説明する際に見たように、自己への固執を中断され、関係の豊穡へと呼び戻されるのが真理の出来事である。確かに、福音という真理は、例えば説教において生起するが、そのためには聖霊の力が働かなければならないのである。

このように、ユンゲルは真理の諸性格から、政治と教会の分離を導き出す。ユンゲルにとって、真理こそが「政教分離の原則」の根拠に他ならない。しかしそうだとするならば、義認論的に展開される国家形態の実現、すなわち「真理に権利を得させる」というユンゲルの試みはいかに遂行されるのだろうか。簡潔に言うならば、それは教会共同体ではなく個々のキリスト者の政治的行為を通じて遂行されるべきである。原則的に教会がなせるのは、ただ礼拝において、「福音の真理を祝う」ことであり、政治的な事柄に関してはわずかに期待する(zumuten)ことのみである。とは言うものの、礼拝は真理が生起する場であり、愛における他者への脱自的な実存が世界へと送り出される場である。教会はそれ自体としては政治的な場ではありえないが、結果として、政治的に見て有益に働くと言える。いうまでもなく、信仰者の共同体である教会とは異なり、政治的な場においては信仰の相違を超えた連帯が必須になる。したがって、そこでは個々のキリスト者も、イエス・キリストの名において他者に訴えかけること、政治的議論に宗教的根拠を持ち出すことは禁じられている。そこでは「個々のキリスト者の政治的営為が持っているキリスト教性は端的に不可視」<sup>332</sup>でなければならず、「人間的洞察と人間的能力の量 (Maß)」（「バルメン宣言」）によって議論が進められなければならないのである。

---

<sup>331</sup> WW, IX.

<sup>332</sup> E. Jünger, Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde, GW, 226.



## 5. 結語

本章では、第一章と第二章で詳らかにしてきたユンゲル神学が、『世界の秘密としての神』を中心とする 1970 年代以降に、どのように変遷していったのかを瞥見した。その目的のために、本章では、その当時のユンゲル自身の社会的、政治的背景も顧慮に入れた。そこから分かるのは、『世界の秘密としての神』出版前後のユンゲル神学の最大の関心事は、近代の無神論および世俗化という問題にあったが、それ以降、とりわけ 1980 年代の東西冷戦の緩和にしたがって、ユンゲルが宗教的、文化的な他者との共存という事柄に、関心を深めていったということである。本論文の趣旨から見るならば、その変遷は、無神論的、世俗的価値観の中で、いかにキリスト教的真理の普遍妥当性を確保するかという問いから、キリスト教的真理の普遍妥当性を今日の多元的社会の中でいかに確保するかという問いへの変遷を意味することになる。

キリスト教的真理の普遍妥当性を今日の多元的社会の中でいかに確保するかという問題に直面して、ユンゲルが提案した解決策の要諦は、真理概念のキリスト教的再解釈にある。本章ではその解釈を、とりわけユンゲルが影響を受けたと考えられるハイデッガー哲学の真理解を手掛かりに考察した。

ユンゲルの神学的考察においても、ハイデッガーの哲学的考察においても、真理概念の理解にあたって最も重要となるのは、真理を伝統的な「一致」という性格を出発点として考察しないということである。ユンゲルがキリスト教的真理を一致という性格に基礎づけないのは、そのようにするならば、真理は一致すべき正しい方向性、つまり「規範」を強力に求めるものとなるからである。要するに、真理を一致として考える場合には、キリスト教的真理の普遍妥当性要求は、宗教多元主義者が徹底して批判するように、他の諸々の価値や真理と競合する主張、あるいはそれらを排他的に退ける見解と同義になってしまうのである。

そうであるから、ユンゲルは真理をさしあたって一致から考えるのではなく、ハイデッガーと同様に、そうした一致としての真理解をも可能にする、よりいっそう根源的な真理概念を探究することとなる。そのようにして獲得された真理概念は、「中断としての真理」であった。端的に言って、この中断としての真理は、そもそも一致としての真理が成立可能となるためには、個々の諸事物が前もって「分裂／中断」された状態で、明るみの場へと呼び出されているということである。ハイデッガーの場合では、このよりいっそう根源的な意味での真理は、古代ギリシアに遡って考察されていた。ユンゲルの場合、それは聖書的な諸概念を用いて説明されることになる。つまり、光と闇をはじめとする諸々の「区別」を通して万物が創造されたという創造論、あらゆる存在者が「中断」されながら、相互に益をもたらす関係にある始原的状态としての聖書的平和概念、そこから導き出されるキリスト教的な存在論、すなわち、存在することを、「中断」されつつも「共にあること」あるいは「結びつきのうちにあること」と考える存在論などがそれに当たる。

真理概念をこのように解釈しなおすことの主眼は、以下の点に置かれている。すなわち、個々の存在者は、絶対的に措定された方向性やある一つの規範に、固定化された形であらかじめ規定されているのではない。そうではなく、本来的かつ始原的には、それぞれの存在者の存在(Dasein)が、それ自体で端的に承認されているという点である。その存在を端的に承認された個々の存在者は、相互に益をなす状態でお互いの存在を承認し合う。換言するならば、統一する原理あるいは真理が個々の存在者に先立って存在するのではなく、個々の存在者が独立を保ちつつ、相互に益をなす状態で連関していることがユングルの述べる真理概念の内容なのである。

その際、そうしたキリスト教的真理の模範として持ちだされるのが、三位一体の神である。キリスト教の神は、決して孤独な一者ではなく、それ自身の内に独立した他者、つまり、父、子、聖霊という三つのペルソナを有した三位一体の神である。神におけるそれらの他者は、相互に益をなす関係の内に調和している。これは内在的三位一体論における真理であるが、経綸的三位一体論においても、神は真理であるということが出来る。つまり、自身とは質的に異なる他者、すなわち人間や世界と歴史を共有し共存するために、神は人間の側へと脱自的に実存し続ける。そのために神は自身を「引き裂き」、常に人間や世界へと自己を献与するのであり、そうした意味において、神は真理そのものなのである。

こうした真理概念に立脚しているために、ユングルがキリスト教的真理の普遍妥当性を現代において主張するとき、それは他の真理要求を排他的に退ける意図のもとに行われているのではない。むしろ、諸々の価値基準や真理の独自性を承認し、それらを平和的共存へと導こうと試みていることになるのである。

そのことが明確に現れるのは、彼の国家と教会の関係論においてである。ところで、しばしばユングルの神学に対しては、それがもっぱら信仰や教会の事柄に限定されており、キリスト教信仰の社会的連関という側面が希薄であるという批判が向けられる。例えば、森田雄三郎は、「ユングルの弱点は何といっても、バルトの持つもう反面が示したような現代社会への問題関心が見られない点にある」と述べ、ユングルが与する解釈学的神学の潮流に対し、「教会の社会的意味連関という現代の問題に対して積極的に答えないと言えよう」と批判する<sup>333</sup>。また、大木英夫(1928-)によれば、F-W・マルクヴァルトに代表される社会主義的なバルト解釈に対抗して、ユングルはバルト神学から政治的要素を篡奪し、その結果、「神学主義」という「逆の誤り」に陥っているという<sup>334</sup>。

しかしながら、本章で見た様に、こうした批判は必ずしも妥当ではない。ユングルの神学にとって、キリスト教信仰の社会的連関や政治的事柄は極めて重要なものであるし、彼のバルト神学解釈においても、それは同様に重要な位置を占めている。確かに、西側諸国のプロテスタントの神学者、例えば、ゴルヴィツァーやモルトマン、D・ゼレ(Dorothee Sölle, 1929-2003)などの「政治神学」を展開した神学者に比べると、ユングルは DDR を出自

<sup>333</sup> 森田雄三郎『現代神学はどこへ行くか』教文館、2005年、37頁。

<sup>334</sup> 大木英夫『バルト』人類の知的遺産 72、講談社、1984年、317頁。

とするためであろうか、直接的な社会変革や革命の必要性を強調しないという点で、抑制の効いた主張となっている。とは言うものの、ユンゲルはバルト神学の解釈を巡って、大木が表現するような「神学主義と政治主義」との争いに加わり、前者の立場を採ったわけでは決してない。なるほど、『世界の秘密としての神』やその周辺の諸著作では、キリスト教共同体の社会倫理的次元という主題は表立って扱われていないが、特に1980年代中盤以降になると、そうした主題を前面に押し出した著作は決して少なくない。

1980年代中盤以前にこうした主題の著作が少なかったことには、極めて政治的な理由があったと思われる。1966年にチューリヒ大学に組織神学と教理史の正教授として招聘されて以来、ユンゲルは西側に居住することになったが、それでも当時、東側出身の神学者が公に政治的発言をすることは、公私ともに相当なリスクを伴っただろう。ましてや、家族が東側に留まっていたユンゲルにとって、それがよりいっそう困難であったことは想像に難くない<sup>335</sup>。そうした状態が、1980年代の後半ともなると、ソ連国内で「ペレストロイカ」や「グラスノスチ（情報公開）」など、民主化への流れが生まれ始め、それとともに政治的発言も以前に比べ容易に行えるようになっていったのだと思われる<sup>336</sup>。例えば、論文集『恩寵の直接法—自由の命令法』（2000年）の索引検索には、それ以前には存在しなかった「DDR」の項目が加えられている。索引検索が指示する個所では、東ドイツの政治状況に対する忌憚のない批判が散見されるが、それらの多くは東西ドイツ統一後のものである。こうしたことから、当時、公的に政治的発言をすることがいかに困難であったかということが窺い知れるのである。

このような背景を持ちながら、国家と教会を巡る論考の中で、ユンゲルが繰り返し危惧し批判したのが、唯一の絶対的な価値規範の措定であり、地上的な権力の一極への集中であった。DDRの政治政策を通して、ユンゲルはこうした政治的危機を実際に体験してきた。こうした体験に裏打ちされる形で、ユンゲルは政教分離の原則を尊重し、その神学的な根

---

<sup>335</sup> 以下の文献からは、DDRに在住していた時期から、ユンゲルがどれほど政治的に困難な立場に置かれていたのかを窺い知ることができる。E. Jüngel, *Die Leidenschaft, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Lebenserfahrungen*, 12-40. 一例を挙げるならば、E・フックスの勧めで、ユンゲルが『神の存在は生成にある』を、教授資格取得論文として西ベルリンの教会立高等学校に提出し、諮問を受けた際に、以下のような「政治的余波」が生じたという。当時、東ベルリンのフンボルト大学神学部には、学問的に競合していた東ベルリンの教会立高等学校を統制し、壊滅させることを目論む人物が数人いたという。その人物達は、ユンゲルの業績を厄介なものと思い、教会立高等学校から排除するために、彼に脅迫電話をかけた。その内容は、ユンゲルを「DDRの領土における非合法的な政治的主権侵犯」のために、密告したというものであった。実際に、翌日にはユンゲルのもとに、東ベルリン警察本部への出頭命令が届き、ユンゲルはそこできびしく尋問された。もっとも、その人物は、『神の存在は生成にある』を学位取得論文と混同し、ユンゲルの行いを、「西ドイツでの博士号取得の禁止」に抵触するものと勘違いしていたために、事なきを得たのであった(a.a.O.33ff.)。

<sup>336</sup> ペレストロイカとグラスノスチに関するユンゲルの肯定的評価は、それぞれ以下を参照のこと。E. Jüngel, *Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft*, IG, 299f., ders., *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas*, IG, 291.

拠を「中絶としての真理」に見出したのである。

以上で確認したように、キリスト教的な真理概念を再解釈することによって、ユンゲルは多元化した現代世界において、キリスト教信仰の真理の普遍妥当性を主張し得たのである。

## 終章

以上、第一章から第三章にかけて、ユンゲル神学におけるキリスト教の真理とその現代的普遍妥当性の問題について考察してきた。終章では、第一章から第三章までの内容を、キリスト教的真理の普遍妥当性の問題という観点から整理しなおし、各章の要点を析出する。そのうえで、ユンゲル神学に検討を加える。最後に、序章で瞥見した問題、つまり、現代プロテスタント神学の複雑化した状況について、若干の考察をおこなうことで結びにかえる。

### 1. キリスト教の真理とその現代的普遍妥当性の問題について

第一章では、キリスト教的真理の妥当性の問題に関して考察した。1970年前後にユンゲルが展開した神認識を巡る議論の背景には、1960年代前半における組織神学界で活発に論じられた問題、すなわち、現代世界の世俗化および無神論の問題があった。すでに第一次世界大戦以前から進展し始めていた世俗化の現象は、第二次世界大戦後は加速度的に進展し、無神論は自明のものとなっていった。そのような世俗化した無神論的状况の中でなおも神を語る事ができるのか、またそれはいかなる方法でなされるべきか、その場合、そこで語られる神とはいかなるものであり、どのように存在するのかという極めて基礎的かつ根本的な問いにまで遡って、取り組む必要性が生じてきた。

ユンゲルにとって、神は真理であり、キリスト教信仰を持つことは、真理としての神を思惟し、認識することに他ならない。ここから、「無神論の上にも現代の神学の上にも同様に、神を思惟することは不可能であるという暗い影が覆っている」(GGW:IX)状況において、「神を再び思惟することを学び取ること」(ebd.)が、キリスト教的真理の妥当性を確保するための課題として浮上してくるのである。

この課題に直面してユンゲルが採用したのは、彼が師事したカール・バルトのキリスト論的集中の道であり、いわゆる啓示神学であった。この方法の骨子は次のようになっている。すなわち、「有神論」に分類される「伝統的」、あるいは「形而上学的」と形容される神概念と、「キリスト教的」あるいは「福音的」な神概念とを峻別し、近代以降、無神論によって否定されてきた神概念をもっぱら前者に属すものと看做す。ユンゲルの場合、形而上学的な神概念の特徴は、「絶対的優越性」という点にある。近代以降の「主観性の形而上学」、つまり、人間主観がすべての存在者の尺度となる時代を迎えて、伝統的形而上学的な神概念は、その超感性的性格から思惟不可能と看做されるようになる。ところが、少なからず形而上学に支配されてはいるとはいっても、キリスト教的、福音的な神概念は、形而上学的な神概念とは本質的に異なっている。形而上学的神理解のように、有限的存在者

に触れることのない遥か彼方に、静態的に鎮座する神ではなく、有限的存在者に動的に関わり合うのがキリスト教の神であるとユンゲルは考える。具体的に言うならば、神は我々のもとで、ナザレのイエスというひとりの人間の存在様態において決定的に自己を啓示し、そうすることで初めて、我々が神に近付くことができるようになっている (GGW:212)。彼のキリスト教的な神理解によれば、神はイエスという具体的な人間において、さらには、形而上学的に見れば神に最もふさわしくない、此岸的な現象と看做される死までも引き受けて、我々のもとで、自己を顕したのであるから、主観性の形而上学の時代にあってもなお有効に思惟の対象となり得るのである。このようにユンゲルは、絶対性という神の本質規定、つまり「神の絶対性に関する公理」(GGW:51)を批判的に解体し、神概念を再構築することを通して、現代世界におけるキリスト教的真理の妥当性を獲得しようと試みたのである。

第二章では、こうして獲得された妥当性が、はたして普遍性をもちうるのか、つまり、キリスト教的真理は普遍妥当性をもちうるのかという問題を主題として取り上げた。本論文では、この問題を巡るユンゲルの論考を、1975年を中心として展開された自然神学との対論を瞥見することで詳らかにした。ユンゲルは、キリスト教的真理が有する普遍性の問題に極めて強い関心を抱いているが、当時、ドイツ・プロテスタント神学において復興の兆しを見せていた自然神学には批判的である。自然神学の中心問題もまた、キリスト教的真理の普遍性を合理的に論証することにあるために、その問題設定は正当なものとして受け止められるが、それにもかかわらず、自然神学には、方法論的な側面にも神学的内容の側面にも問題があると看做される。

方法論的な側面においては、自然神学の方法論には首尾一貫性が欠けているという批判が向けられる。つまり、自然神学は、特殊な信仰を前提とせず、神を神から離れて思惟することが可能だと主張しているが、実際には、論証の過程において何らかの特殊な信仰が前提とされており、循環論法に陥っているということである。他方で、神学的内容の側面では、次の三点に批判が向けられる。すなわち、第一点目としては、「信仰に先行する知」というパネンベルクの知性重視志向は、啓示の出来事の出来事性を等閑視することにつながる。第二点目としては、人間や世界の必然から神の現実存在を証明しようとする試みは、神の存在の「独自性」を凋落させることにつながる。第三点目としては、「自然的な神認識」という意味における自然神学の原理化は義認論が持っている神学構想的基礎の性格を揺るがせる恐れがあると判断される。

パネンベルクに代表される当時の自然神学の試みに対して、ユンゲルはキリスト教的真理の普遍性を、キリスト論的集中の道を辿ることで確保しようと試みる。このユンゲルの方法論の核となっているのは、「イエス・キリストと真理との同一視」と、神はイエスという「一人」の人間において「万人」に妥当する真理を啓示したという、「キリストのみ」という「排他的条項」である。神は真理そのものであり、その神がイエス・キリストにおいて自己を万人に向けて決定的に啓示したのであるから、その出来事にもとづくキリスト教

的真理も、それだけで端的に真と看做されるべきものである。このようにユンゲルは、キリスト教的真理の妥当性の問題とその普遍妥当性の問題を、それぞれ切り離して別個に考察するのではなく、前者の問題解決の際に得られた成果から、後者の解決策を内的に導き出す。すなわち、「キリスト教の真理をただその内的な力によってのみ、一般的妥当性において、唯一の真理として明らかにする」(GGW:X)。以上のようにしてユンゲルは、キリスト教的真理の普遍性を主張するのである。

ところで、第一章および第二章で確認してきた 1970 年代を中心としたユンゲル神学は、1980 年代中盤に入ると、その関心の重点を徐々に移行させてゆく。こうした関心の移行の背景となっているのは、1980 年代の東西冷戦の緩和と、西欧世界であらわになっていた文化的背景を異にする他者、具体的に言えば、移民との平和的共存を巡る問題である。1970 年代の『世界の秘密としての神』を代表とする諸著作の中心的な関心が、世俗化した無神論的世界におけるキリスト教的真理の普遍妥当性にあったとするならば、1980 年代中盤以降のユンゲルの関心は、多元的社会の到来を迎えた現代世界において、キリスト教的真理の普遍妥当性をどのように主張するのかという問題に向かっていったと言える。

キリスト教的真理の普遍妥当性を今日の多元的社会の中でいかに確保するのかという問題に直面して、ユンゲルが提案した解決策の要諦は、真理概念の再解釈であり、それをハイデッガーの哲学を援用しつつ、三位一体論を通して展開したことにある。

ユンゲルやハイデッガーの真理概念の理解において最も重要となるのは、真理を伝統的な「一致」という性格を出発点として考察しないということである。一致としての真理をよりいっそう根源的に観察するならば、そうした真理は、一致するための複数の存在者の存在を前提としていることが分かる。要するに、一致としての真理が成り立つためには、個々の諸事物が前もって「分裂／中断」された状態で、「明るみの場」へと呼び出されているということである。このような真理を、ユンゲルは「中断としての真理」と名付けた。ユンゲルの場合、こうした存在論的な意味合いを持つ「中断としての真理」は、キリスト教的に説明される。例えば、光と闇をはじめとする諸々の「区別」を通して万物が創造されたという創造論、あらゆる存在者が「中断」されながら、相互に益をもたらす関係にある始原的状态としての聖書的平和概念などであり、そこからは、最終的に、存在することを「中断」されつつも「共にあること」あるいは「結びつきのうちにあること」と考える存在論が導き出される。

ユンゲルがこのように真理概念を再解釈するのは、次の事柄を強調するためである。すなわち、個々の存在者は、絶対的に措定された方向性やある一つの規範に、固定化された形であらかじめ規定されているのではない。そうではなく、本来的かつ始原的には、それぞれの存在者の存在が、それ自体で端的に承認されているということである。そして、その存在を端的に承認された個々の存在者は、相互に益をなす状態でお互いの存在を承認し合う。換言するならば、統一する原理あるいは真理が個々の存在者に先立って存在するのではなく、個々の存在者が独立を保ちつつ、相互に益をなす状態で連関していることがユ

ンゲルの述べる真理概念の内容なのである。

その際、こうしたキリスト教的真理の模範として引き合いに出されるのが、三位一体の神である。キリスト教の神は、決して孤独な一者ではなく、それ自身の内に独立した他者、つまり、父、子、聖霊という三つのペルソナを有した三位一体の神である。神におけるそれらの他者は、相互に益をなす関係の内に調和している。これは内在的三位一体論における真理であるが、経綸的三位一体論においても、神は真理であるということができる。つまり、自身とは質的に異なる他者、すなわち人間や世界と歴史を共有し共存するために、神は人間の側へと脱自的に実存し続ける。そのために神は自身を「引き裂き」、常に人間や世界へと自己を献与するのであり、そうした意味において、神は真理そのものなのである。

このようにしてユンゲルは、今日の多元的社会の中で、他の真理を排他的に退けることなく、キリスト教的真理の普遍妥当性を主張しようと試みたのであった。

## 2. ユンゲルの啓示神学構想に関する若干の考察

以上が、本論文の内容であるが、以下ではこうしたユンゲル神学に対して、若干の検討を加えたい。

端的に言って、ユンゲルの神学は啓示神学であり、その方法論としてキリスト論的集中を採用する。そのことは、同時代の神学者であるパネンベルクの自然神学構想と極めて対照的である。パネンベルクが多くの学際的議論を展開し、神学と諸学との連帯を語るのに対して、ユンゲルはもっぱら聖書諸文書や、イエス・キリストの解釈へと精力を傾ける。多種多様な学際的テーマに取り組み、多くの単著を公刊するパネンベルクと、単著の数はそれほど多くはないが、多数の説教集を物すユンゲルとのそうした出版形態の差異は、こうした神学的方法論の相違にもとづいている。

ところで、このようにキリスト論的に集中するユンゲルの神学は、独自の一義性と力強さを持っている。そうしたユンゲル神学の特徴がきわめて明瞭な形で発揮されたのが、1999年10月31日にローマ・カトリック教会とルーテル世界連盟の間で調印された「義認の教理に関する共同宣言」を巡る一連の議論においてである。もともと、ユンゲルは「共同宣言」の成立に重要な役割を果たした「エキュメニカル研究グループ」に、1981年の発足時から参加している。ユンゲルは「共同宣言」を巡る議論に、ルター派を代表する神学者として参加しており、昨今ではエキュメニカル運動に携わる神学者として著名である。

「共同宣言」は、1995年に公表された第一草稿から、様々な議論を経て成立に至ることになった。1996年に起草された第二草稿に対しては、カトリック側からの反対意見が起こり、両者の意見を考慮した最終草稿が1997年に成立した。その後、この最終草稿を巡って議論が紛糾することとなる。I・U・ダルファート(Ingolf U. Dalferth, 1948-)が1997年9月26日の「フランクフルター・アルゲマイネ・ツァイトウング」に「岐路に立つエキュメニカ



ル運動」と題された記事を掲載して、「共同宣言」に隠された危険性に警鐘を鳴らしたのを皮切りに、同紙の「読者投稿欄」には「共同宣言」批判の文書が約二年間にわたり掲載されることとなる。また、1998年1月29日に週刊誌「ツァイト」にR・ライヒト(Robert Leicht, 1944-)が同様に「共同宣言」批判の記事を掲載し、大きな議論を呼んだ。同年同月には、ドイツ国内の大学の福音主義神学部に所属するおよそ160人の教授と講師が「共同宣言」に関する投票を行っている。その結果は、大多数が「共同宣言」に批判的であり、カトリック教会との間には、義認の教理の根本的真理に関する同意はありえないと結論付けている。他方で、カトリック教会は1998年に「カトリック教会とルーテル世界連盟の間の共同宣言に対するカトリック教会の返答」を公表し、六点にわたるカトリック側の要求から「共同宣言」批判を行った。これらの批判に答えるべく、「共同宣言」に「付加文書付き公式共同声明」が補足されることになったが、その後も教理省長官J・ラッツィンガー(Joseph Ratzinger, 1927-)のラジオ・インタビューにおける「公式共同声明」解釈が物議を醸したり、1999年10月20日に240人の福音主義神学者が「共同宣言」への調印反対の声明を公表したりと、議論は継続された。

こうした紛糾する議論の中で、ユンゲルは『キリスト教信仰の中心としての神なき者の義認の福音』を出版し、500年近くにも及ぶプロテスタント教会とローマ・カトリック教会の分裂を引き起こした主要な要因のひとつである「義認の教理」に関して、ルター派の神学者として自らの立場を公にした<sup>337</sup>。この文献に代表されるように、ユンゲルがプロテスタント教会とローマ・カトリック教会の両者に対して、建設的でありながらも極めて批判的な発言をおこない、それが広く受け入れられたのも、キリスト論的集中の徹底化に由来していると思われる。端的に言って、キリスト教信仰の中心であるイエス・キリストにおける神の自己啓示という歴史的一点に集中し、徹底してその観点から議論を展開することで、プロテスタントとカトリックとの間の垣根を低くし、共通の議論の場を提供できたのだと考えられる。こうした観点において、ユンゲルの神学には、独自の一義性と力強さが備わっていると言える。

他方で、ユンゲル神学のこのような特徴を評価するにあたって、もうひとつの側面も顧慮されなければならない。すなわち、ユンゲルはイエス・キリストにおける神の自己啓示という歴史的一点に集中するために、神学の学際性や諸学との連帯に関しては、それほど積極的に発言をすることはないという側面である。これはパネンベルクの学術的神学と極めて対照的である。第二章第四節「ユンゲルにおける神学の学問性と合理性について」で確認したように、ユンゲルは神学の学際性よりも、キリスト教信仰を中心とした神学内部の諸分野の連帯を強調する。そこでは、信仰を中心とした諸分野の連帯が語られるために、ともすると、特殊な信仰に立脚するキリスト教神学と、特殊な信仰を前提としない諸学と

---

<sup>337</sup> これに関しては、以下の書評を参考のこと。高柳俊一「エベルハルト・ユンゲル著、キリスト教信仰の中心としての神なき者の義認の福音：エキュメニカルな目的における神学的研究」『カトリック研究』71号、2002年、192-200頁。

の関係性が希薄になる印象を受けるかもしれない。

例えば、1999年に発表された論文「諸学問の住居における道化としての神学」<sup>338</sup>と題された論文には、この問題が顕著に表れることになる。そこでは、大学における神学部の存在意義を、中世の宮廷道化師と重ね合わせて、「一見すると無意味だが、実際には高度に賢い問い」を発する役割、そして、その問いを通して、「真理」を発言する役割に見ている<sup>339</sup>。この論文で語られる真理も、「中断としての真理」と看做することができる。つまり、諸学は真理を探究してお互いに論争を繰り返すのだが、その結果、どれかひとつの学問体系の真理によって、排他的で「帝国主義」的な「全体主義的な全体性」が形成されるべきではない。そうではなく、道化としての神学が主張する真理は、個々の諸学の主義主張を「和平の、あるいは和解した全体」へと導くものだということである<sup>340</sup>。

もっとも、ここで問題となるのは、そうした全体性を形成する学問の原理である。この問題に関しても、ユンゲルは諸学の「普遍性」「一般性」よりも、その「特殊性」や「個別性」の側面を重視する。ユンゲルによれば、諸学は学問である限り、「普遍」や「一般」という地平を目指さなければならない。しかしそうとは言うものの、さしあたっては、諸学は「特殊」で個別的な存在者から出発せざるを得ない。したがって、諸学には「特殊」という性格が随伴するのであり、その真理要求には「個別」的な要素が多分に含まれることになる。

このような状態にあって、あるひとつの学問体系が、一方的にその真理の普遍妥当性を要求するならば、それは他の諸学の真理要求の排除につながることになる。ユンゲルによれば、神学はそうした普遍妥当性要求の仕方を支持しない。その理由は、神学が対象とするのが「三位一体の神」であり、その神が「相互の他者からなる三位一体的な共同体」だからである<sup>341</sup>。つまり、他者の真理要求を排除することなく、三位一体の神をモデルとして、それぞれの学問体系が相互に益を為す状態で共存すること、これこそが神学が推し進めるべき諸学の理想的な関係である。要するに、「中断としての真理」は学問論の地平においても堅持されなければならないのである。

さて、以上は内在的三位一体論的な基礎付けであるが、経綸的な神の自己啓示という側面からも、一方的な真理の普遍妥当性要求を退ける理由が挙げられる。端的に言うならば、その理由とは、「普遍」である神は「特殊」な人間イエスにおいて決定的に自己を啓示したということである。「神への信仰と、それとともにまさに神そのものは、特殊なものという針の穴をとおしてのみ、人間に到来するのである」<sup>342</sup>。こうした理由から、何にも増して神学は、個々の学問体系の「特殊性」を尊重すべきだとされる。神学はその学問的対象の

<sup>338</sup> E. Jüngel, Die Theologie als Narr im Haus der Wissenschaften, in: *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie: Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz*, mit Beiträgen von E. Jüngel, J.B. Metz u.a./ Johann Reikerstorfer (Hg.), Münster, 1999, 60-72.

<sup>339</sup> a.a.O.63.

<sup>340</sup> a.a.O.67.

<sup>341</sup> a.a.O.68.

<sup>342</sup> a.a.O.70.

特殊性格の故に、いずれの学問の特殊性をも擁護すべきである。諸学の住居である大学に神学部が留まり続ける必然性があるとすれば、それは個々の学問の特殊性が排除されないように注意を喚起することにある。もしも、特殊な学問の代表である神学が、その特殊性のために大学から排除されるならば、それは諸学の住居のなかで、「帝国主義的な全体性」が台頭しつつある兆候となる。神学は、自身の特殊な学問を徹底して追求することによって、個々の特殊な学問の尊厳を代表するのである。

そうとは言うものの、ユンゲルが理想と考えるような、「*和平の*、あるいは*和解した全体*」を学問の世界において構築することは、言うまでもなく困難を極める。それ故に、ユンゲルの批判にもかかわらず、パネンベルク其自然神学構想や、直接的に学際的な議論に結びつく考察は高く評価されてしかるべきである。

それでは、学問の特殊性や個別性を強調するユンゲル神学には、パネンベルクのような「*普遍*」を模索する学際的議論への糸口がまったく見当たらないのかと問われるならば、その問いに対しては否と答えることができる。ユンゲル神学における学際的議論への糸口となるのは、第二章三節「*啓示神学におけるキリスト教的真理の普遍妥当性と検証概念*」で紹介した、*検証概念*と*解釈学的要素*である。

ユンゲルの想定する検証とは、キリスト教的真理が語る内容的な事柄を、人間や世界を舞台に生起する諸現象に置き移し重ね合わせる作業を意味していた。その作業の中でも、殊更に取り上げられるのが、「語りかけ」を代表とする解釈学的な「*言語*」理解と、それにもとづく「*人間論*」である。ユンゲルは、「*神の言葉*は、人間を傾聴する存在として、そしてその限りにおいてそもそも言語的存在として構成している」<sup>343</sup>と述べる。序章で見たように、ユンゲルの神学的な関心事のひとつとして、「*学派論争の中で相争っているルドルフ・ブルトマンの思想とカール・バルトの思想の統合*」<sup>344</sup>という事柄が挙げられるが、ユンゲルはこの課題に直面して、両者を架橋するものを「*言語*」あるいは「*言葉*」に見ている。つまり、「*神の言葉*」に集中的に取り組むバルトの神学と、人間存在の実存論的分析を展開するブルトマンの解釈学的神学とを、言語概念を用いて橋渡ししようとするのである。その際に、大きな示唆を得ているのが、「*言葉は存在の住処*」<sup>345</sup>であり、「*言葉という住居のうちに人間が住む*」<sup>346</sup>と考える後期ハイデッガー哲学における言語理解だと言える。このように、ユンゲル神学を西洋思想史というより大きな流れの中に位置づけて見るときに、そこに浮かび上がってくるのが、*解釈学的人間学*というユンゲルの哲学的背景である。

したがって、ユンゲル神学の中に学際的議論の糸口を見出し、それを諸学へと接続しようとするならば、さしあたって、ユンゲル神学と親和性の高い解釈学的人間学から、そ

<sup>343</sup> E. Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, ES, 291.

<sup>344</sup> E. Jüngel, *Pauls und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, V.

<sup>345</sup> M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, GA. Bd.9, *Wegmarken*, 313.

<sup>346</sup> ebd.

の試みは開始されるべきであろう。

実際にユンゲルは、1974年に「マルティン・ハイデッガー85歳の誕生日に敬意と感謝をこめて」という言葉が冒頭に付された、「隠喩における真理」と題された論文を執筆し<sup>347</sup>、解釈学的な人間学を中心に据えた隠喩論を紹介している。この論文は、雑誌「福音主義神学 *Evangelische Theologie*」の特集号『隠喩論：宗教的言語の解釈学』に収められ、P・リクール(Paul Ricoeur, 1913-2005)との共著として出版された経緯を持っている<sup>348</sup>。本書には、ハイデッガーに端を發しリクールを経てフランスへと伝播した解釈学の潮流と、ドイツ・プロテスタント神学における解釈学的神学の接合点を見出すことができるだろう。また、ドイツ語圏の解釈学的哲学との関係でも、ユンゲルは2007年に、ハイデルベルク大学の哲学ゼミナールが設立した解釈学関連の集中講座である *Hans-Georg-Gadamer-Professur* で教鞭をとっており、解釈学を端緒として神学を諸学へと連関させる可能性を垣間見せている。

ただし、ここで注意しなければならないのは、こうしたユンゲル神学の諸学との連帯は、本来の意図からするならば、決して諸学による神学の基礎づけではないという点である。第二章三節で確認したように、ユンゲルにおける検証とは、キリスト教的真理が語る内容を、人間や世界を舞台に生起する諸現象に置き移しつつ、キリスト教的真理が普遍的に妥当することを確認してゆく作業に他ならない。既存の経験を拡張し変革する機能としての解釈学的隠喩論は、神の語りかけのもとで「人間の世界経験および自己経験を新たな光の中で理解する」<sup>349</sup>ようになる「経験の刷新」という現象を検証しているのであり、そこから導き出される存在論、つまり、過去を過去として保存しつつも将来に開放されており、過去の枠組みを力動的に超越してゆく存在論は、過去が過去として断罪されつつも、将来に向けて解放され生きる権利を与えられているという義認論を検証しているのである。

それ故に、ユンゲルは「神学といわゆる人文諸科学との部分的あるいは十全な一致」にこそ真理があるという自然神学の見解を「誤解」と看做し、それによって「福音が持っている一般の妥当性の要求を……量りにかけたり、ましてや基礎づけたりすることはできない」と断言する<sup>350</sup>。キリスト教的真理は神の自己啓示にのみ由来するのであって、「キリスト教信仰はいかなる世界経験からも導き出せない」<sup>351</sup>からである。

しかしそのことで、「断じて、神学と他の諸学との実り豊かな対話に反対しているのではない！」<sup>352</sup>とユンゲルは強調する。批判されるべきは、諸学によって神学を基礎づけることなのであって、神学の成果を他の諸学と共有することではないからである。突き詰める

<sup>347</sup> E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen für theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag für Hermeneutik einer narrativen Theologie*, ES, 103-157.

<sup>348</sup> P. Ricoeur/ E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, 1974. (P・リクール/E・ユンゲル『隠喩論：宗教的言語の解釈学』(麻生建、三浦國泰訳) ヨルダン社、1987年。)

<sup>349</sup> E. Jüngel, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems*, ES, 175.

<sup>350</sup> E. Jüngel, *Gott—um seiner willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie*, ES, 196.

<sup>351</sup> ebd.

<sup>352</sup> ebd.

ならば、こうした啓示神学と自然神学の間の神学の在り方を巡る議論は、諸学と学際的に連帯できるためには、まずもって、神学の妥当性を示さなければならないと考えるのか、それとも、神学をはじめとする個々の諸学がそれぞれの前提に依拠しつつも、成果を持ち寄って議論を積み重ねてゆくべきと考えるのか、という二種類の議論の組み立て方の問題に行き着くと思われる。はたして、どちらの議論の組み立て方に優位性を認めるのか、そもそも両者は二者択一的なものなのかという問いは、本論文ではこれ以上展開することはできないが、いずれにせよ、ユンゲルは後者の道を徹底する。本節の最後で示したかったのは、そのことで、ユンゲル神学が諸学と連帯不可能になるということはなく、解釈学や人間学というユンゲル神学の契機には、「キリスト教神学（キリスト教思想）が他の諸科学とコミュニケーションすることを可能にするインターフェイス」<sup>353</sup>が認められるということである。

### 3. 1960年代以降の現代神学の動向について

さて、本論文の最後では、序章で提示した問題、すなわち、現代プロテスタント神学の複雑化した状況について、若干の考察を開陳することで結びにかえたい。

森田やフィッシャーが指摘するように、1960年代中盤以降、プロテスタント神学は複雑化の道を辿り始める。第一章一節「世俗化した無神論の時代における神認識の問題とキリスト教的真理」で確認したように、1960年代前半までは、「世俗化」あるいは「無神論」といった主題が、ある程度、共通した土台の上で論じられていた。『世界の秘密としての神』もまた、そうした主題を背景として成立している。そうした状況は、バルトやブルトマン、あるいはティリッヒやニーバーが第一線を退く1960年代後半から変化を見せ始め、それ以降は、「まさに神学の戦国時代に突入した感」<sup>354</sup>のある時代を迎えることとなる。

こうした思想史上の変遷は、社会的背景の変化と少なからず関係していると思われる。1980年代以降、ユンゲルが「多元的社会」におけるキリスト教的真理の普遍妥当性の問題へと関心を深めていったことに見られるように、1970年代中盤以降になると、情報網の拡大と資本の国際化をはじめとする、いわゆるグローバル化した社会の中で、文化的背景を異にする人々同士の接触の機会が急速に増加し、古来の伝統的な自文化と共に、他文化の理解の再考が促されることになってゆく。概括的に言うならば、1960年代前後の無神論と有神論の戦い、あるいは東西冷戦に代表されるような二大勢力による「対立」図式は崩れ始め、そうした包括性のある勢力の凋落ともなあって、複数の他者によって構成される「共存」あるいは「競合」図式が浮上してきたのが、1980年代以降の現代世界である。宗教か世俗か、あるいは有神論か無神論かという二極対立的な枠組みはこうした時代背景の移行

<sup>353</sup> 芦名定道『自然神学再考—近代世界とキリスト教』、269頁。

<sup>354</sup> 森田雄三郎『現代神学はどこへ行くか』教文館、32頁。

とともに揺るぎ始め、それにかわって、宗教的多様性や他宗教との関係性の問題が神学界においても取り上げられるようになっていったのである。

それは単に主題の変化に留まらず、神学的発言をする主体やその発信地の多様化という事態を引き起こす。例えば、「解放の神学」や「黒人の神学」に代表されるいわゆる「属格の神学」にしても、「フェミニスト神学」にしても、それまで神学的発言の中心に位置していなかった主体や地域から発信されている。そして、解放の神学が従来のキリスト教神学の「ヨーロッパ中心主義」を、フェミニスト神学がその「男性中心主義」を批判的に解体しようとしたように、新たに神学の舞台に登場してきた諸潮流は、既存の神学的枠組みを揺るがせるものであった。異なる背景や前提を持つ多数の主体によって、旧来の枠組みに捕らわれない形で、様々な主題が取り上げられた結果、神学の多様化、多元化が進展したと考えることができる。

ところで、序章で取り上げたように、フィッシャーの見解によれば、「この展開は現在も進行している」<sup>355</sup>。こうした現代神学の多様化、多元化が要因のひとつとなって、神学書の出版形態も変化を見せ始めていると解釈できる。つまり、パネンベルクやモルトマンといった例外を除いては、複数巻に分冊して出版される体系的な教義学の文献が執筆されなくなってきたということである。つまり、神学があまりにも多様化、多元化しすぎたために、包括的に全体を見渡すことのできる土台が失われてしまったのである。そして、以前の出版形態にかわって、今後は、個別的な主題を中心に据えつつ、その主題に隣接する問題系へと徐々に視野を広げてゆくような論考が増えてゆくものと思われる。そこでは、主題を扱う形式よりも、主題そのものに重心が置かれることになるであろうし、主題そのものも多岐にわたるために、以前よりも比較的容易に対論の相手を見出すことができるようになるだろう。その結果、従来の枠組みを超える超党派的な議論も行われるようになると思定される。主題の多様化は、例えばプロテスタント諸宗派とカトリックという枠組みや、さらにそれを超えて、諸宗教の境界をよりいっそう流動化させ、従来では想像のつかなかった思想を生み出してゆく可能性をも秘めている。いずれにしても、今後も現代神学は、本論文で確認してきたユングルの世代よりも、包括的にその全体像を把握するのがよりいっそう困難となってゆくだろう。

とは言うものの、種々雑多とも思える神学の思想潮流にとって、比較的まとまりのある議論の場を提供しうるような思想の系統がないわけではない。本論文の文脈から見ると、例えば、G・ドゥルーズ(Gilles Deleuze, 1925-1995)や、J・デリダ(Jacques Derrida, 1930-2004)といった現代フランス哲学界を牽引してきた思想家の没後、日本でも急速に注目を集めている「イタリア現代思想」が挙げられると思われる<sup>356</sup>。イタリア現代思想においては、「まさに「ヨーロッパ」に新たに大量の難民や移民が押し寄せていたちょうどそのときに……、

<sup>355</sup> H. Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, 207.

<sup>356</sup> イタリア現代思想の概略的見取り図に関しては、以下の文献を参照。岡田温司『イタリア現代思想への招待』講談社選書メチエ、2008年。

「剥き出しの生」の形象を現代と過去にたどりつつ、生政治と共同体を批判的に再考しようとする試み<sup>357</sup>を企図した G・アガンベン(Giorgio Agamben, 1942-)に代表されるように、現代世界が抱え込んだ難問について、極めて先鋭的な思考が展開されているという。イタリア現代思想が、今後、思想潮流の中で主流になっていく可能性は十分にある。

あるいは、本論文の主題である、キリスト教の真理とその現代的普遍妥当性の問題に関して言えば、旧来の絶対的価値や真理、普遍妥当性などを要求する「強い思考」に対抗して、現代世界の多元性を考慮しつつも価値相対主義に陥ることを回避すべく、「弱い思考 *pensiero debole*」を提唱している G・ヴァッティモ(Gianni Vattimo, 1936-)の思索が示唆に富んでいる。もともと、ヴァッティモはニーチェやハイデッガーといったドイツ語圏の哲学研究あるいは解釈学をその出自としており、その点で、同様に両者から影響を受け、同種の解釈学の流れに位置づけられるユンゲルなどのドイツ・プロテスタント神学と親和性が高いように見える。内容面に即して見れば、「神の絶対性に関する公理」(GGW:51)を批判的に解体し、神概念を新たに再構築するユンゲル神学を、モルトマンに代表されるようなバルト世代以降のプロテスタント神学における「弱い神概念」の流れに位置づけ、そうした潮流をさらに現代思想における「弱い思考」と接続することは、思想史的に大きな意義を持つ作業となるだろう。

また、こうした事柄以上に注目に値するのは、ヴァッティモが現代の宗教、とりわけキリスト教について著作を少なからず執筆している点である。例えば、そうした著作としては、『信じることを信じること』(1996年)<sup>358</sup>や『キリスト教以降—非宗教的なキリスト教思想のために』(2002年)<sup>359</sup>などが挙げられる。これらの著作は、1990年代に入って再燃したキリスト教を巡るイタリア現代思想の議論の中でも重要な位置を占めている。それらの議論の背景となっているのは、「一方で、ポピュリズム的な教会回帰……、他方で、キリスト教原理主義の台頭……という状況を前にして、教義的でも教権的でもない、新たな宗教哲学が求められている」<sup>360</sup>状況であり、ヴァッティモも世俗化した現代世界における宗教の問題に関心を深めているという。世俗化および多元化した現代世界における宗教的真理の問題に対し積極的な発言をしているヴァッティモの論考は、キリスト教的真理の普遍妥当性の問題を、世俗化した現代世界、さらには多元化した現代世界を背景として考察するユンゲル神学の主題と輻輳する部分が多い。両者の議論を架橋することができるならば、ひとつのまとまった神学的議論を展開していく道が拓かれると思われる。

いずれにせよ、複雑化した時代の中で、神学研究が断片的な個々の思想の羅列的な取り扱いに終始するならば、それはますます神学の全体性を見失うことにつながり、神学的作業の分立のみならず、その孤立に至り、神学における諸思想の自閉化へと逢着するだろう。それを回避し新たに神学思想を展開するためには、1960年代以降の神学の変遷を跡付けつ

<sup>357</sup> 前掲書、29頁。

<sup>358</sup> G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano 1996.

<sup>359</sup> G. Vattimo, *Dopo la cristianita. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, 2002.

<sup>360</sup> 前掲書、46頁。

つ、その成果を現代の思想潮流の中に接ぎ木し、さらに展開してゆくことが重要だと思われるのである。



## 【参考文献】

### 【一次文献】

[モノグラフィー]

Jüngel, Eberhard, *Pauls und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, 1962.

\_\_\_\_\_, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen, 1967(3.Aufl.).

(エバハルト・ユンゲル『神の存在—バルト神学研究』(大木英夫、佐藤司郎訳) ヨルダン社、1984年。)

\_\_\_\_\_, *Tod*, Stuttgart, 1971.

\_\_\_\_\_, *Gott als Geheimnis der Welt—Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, 2001(7.Aufl.).

\_\_\_\_\_, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen, 1999(3.Aufl.).

### [神学論集]

Jüngel, Eberhard, *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I*, Tübingen, 2000(3.Aufl.).

\_\_\_\_\_, *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen, 2002(3.Aufl.).

\_\_\_\_\_, *Wertlose Wahrheit: Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Tübingen, 2003(2.Aufl.).

\_\_\_\_\_, *Indikative der Gnade—Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen, 2000.

\_\_\_\_\_, *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen, 2003.

### [論文集]

Jüngel, Eberhard, *Der Wahrheit zum Recht verhelfen*, Berlin, 1977.

\_\_\_\_\_, *Beziehungsreich. Perspektiven des Glaubens*, Stuttgart, 2002.

\_\_\_\_\_, *Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz. Zwei Texte*, Stuttgart, 2003.

\_\_\_\_\_, *Erfahrungen mit der Erfahrung. Unterwegs bemerkt*, Stuttgart, 2008.

\_\_\_\_\_, *Außer sich. Theologische Texte*, Stuttgart, 2011.

### [説教集]

Jüngel, Eberhard, ... *weil es ein gesprochen Wort war ... Predigten I*, Stuttgart, 2003.

\_\_\_\_\_, *Geistesgegenwart. Predigten II*, Stuttgart, 2003.

\_\_\_\_\_, *Schmecken und Sehen. Predigten III*, Stuttgart, 2003.

\_\_\_\_\_, *Unterbrechungen. Predigten IV*, Stuttgart, 2003.

\_\_\_\_\_, ... *ein bißchen meschugge ... Predigten und biblische Besinnungen V*, Stuttgart, 2001.

\_\_\_\_\_, *Zum Staunen geboren. Predigten VI*, Stuttgart, 2004.

\_\_\_\_\_, *Allerneuende Klarheit. Predigten VII*, Stuttgart, 2009.

\_\_\_\_\_, *Unterwegs im Kirchenjahr. Predigten*, Stuttgart, 2005.

E・ユンゲル 『エーバハルト・ユンゲル説教集 1 巻：第一説教集』（加藤常昭訳）教文館、2001 年。

\_\_\_\_\_, 『エーバハルト・ユンゲル説教集 2 巻：霊の現臨』（近藤勝彦、山口隆康訳）教文館、2002 年。

\_\_\_\_\_, 『エーバハルト・ユンゲル説教集 3 巻：味わい、見よ』（佐藤司郎訳）教文館、2002 年。

\_\_\_\_\_, 『エーバハルト・ユンゲル説教集 4 巻：中断』（佐藤司郎訳）教文館、2002 年。

[論文]

Jüngel, Eberhard, *Der Schritt zurück. Eine Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung Heinrich Otts*, in: *ZThk* 58, 1961, 104-122.

\_\_\_\_\_, *„keine Menschenlosigkeit Gottes... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus*, in: *Evangelische Theologie* 31, 1971, 376-390.

\_\_\_\_\_, *The Truth of Life: Observations on Truth as the Interruption of the Continuity of Life*, in: Richard W. A. McKinney (ed.), *Creation, Christ and Culture: Studies in Honor of T. F. Torrance*, London, 1976, 231-236.

\_\_\_\_\_, *Zukunft und Hoffnung. Zur politischen Funktion christlicher Theologie*, in: W. Teichert (Hg.), *Müssen Christen Sozialisten sein? Zwischen Glaube und Politik*, Hamburg, 1977(2.Aufl.), 11-30.

\_\_\_\_\_, *Warum gleich mit dem Faß geworfen? Über die Kunst mit roter Tinte umzugehen. Offener Brief an Helmut Gollwitzer*, in: W. Teichert (Hg.), *Müssen Christen Sozialisten sein? Zwischen Glaube und Politik*, Hamburg, 1977(2.Aufl.), 41-49.

\_\_\_\_\_, *Toward the Heart of the Matter*, in: translated by Paul E. Capetz, *Christian Century* 108, 1991, 228-233.

\_\_\_\_\_, *Die Theologie als Narr im Haus der Wissenschaften*, in: *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie: Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz*, mit Beiträgen von E. Jüngel, J.B. Metz u.a./ Johann Reikerstorfer (Hg.), Münster, 1999, 60-72.

[対談録]

Jüngel, Eberhard, *Eberhard Jüngel*, in: Chr. Henning/ K. Lehmkuhler (hg.), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen, 1998, 188-210.

\_\_\_\_\_, *Die hohe Kunst des Unterscheidens*, in: L. Baueroschse und K. Hofmeister (hg.), *Wie Sie wurden, was Sie sind. Zeitgenössische Theologinnen im Portrait*, Gütersloh, 2001, 230-246.

\_\_\_\_\_, *Die Leidenschaft, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Lebenserfahrungen*, Fulvio Ferrario (hg.), Zürich, 2009.

[共著]

Ricoeur, Paul / Jüngel, Eberhard, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, 1974.

(P・リクール／E・ユンゲル 『隠喩論：宗教的言語の解釈学』（麻生建、三浦國泰訳）ヨルダン社、1987 年。)

【二次文献】

- Altizer, Thomas Jonathan Jackson and Hamilton, William: *Radical Theology and the Death of God*, Harmondsworth, Middlesex, 1966.  
(T・アルタイザー、W・ハミルトン『神の死の神学』(小原信訳)新教出版、1969年。)
- Balthasar, Hans Urs von: *Karl Barth Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, 1976(4.Aufl.)
- Barth, Karl: *Nein! Antwort an Emil Brunner*, in: Theologische Existenz heute, Schriftenreihe, Heft 14, München, 1934.  
\_\_\_\_\_, *Evangelium und Gesetz*, München, 1935.  
\_\_\_\_\_, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich, 1938.  
\_\_\_\_\_, *Die Kirchliche Dogmatik II/1*, Zürich, 1946(2.Aufl.).  
\_\_\_\_\_, *Die Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zürich, 1982(4.Aufl.).
- Barth, Ulrich: Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels, in: Thz 40, 1984, 296-320, 394-415.
- Berkhof, Hendrikus: E. Jünger, Gottalls Geheimnis der Welt, in: NedThT 33, 1979, 154-157.
- Braun, Herbert: Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: ZThk 54, 1957.  
\_\_\_\_\_, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: ZThk 58, Beiheft 2, 1961.
- Bultmann, Rudolf: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen, 1972(7.Aufl.).  
\_\_\_\_\_, Die Krisis des Glaubens, in: ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, 1958(2.Aufl.).  
\_\_\_\_\_, Ist der Glaube an Gott erledigt?, in: ders., *Glauben und Verstehen IV*, Tübingen, 1965.
- Cox, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York, 1965.  
(H・コックス『世俗都市』(塩月健太郎訳)新教出版、1967年。)
- Cross, F.L. and Livingstone E.A. (eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church (Third Edition)*, Oxford, 1997.
- Dalferth, Ingolf U., Fischer, Johannes, Großhans, Hans-Peter (hg.): *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre, Festschrift für Eberhard Jünger zum 70. Geburtstag*, Tübingen, 2006.
- DeHart, Paul J.: *Beyond the necessary God: Trinitarian faith and philosophy in the thought of Eberhard Jünger*, Atlanta, 1999.
- Dvorak, Rainer: *Gott ist liebe: Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jünger*, Würzburg, 1999.
- Ebeling, Gerhard: Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen, 1960.  
\_\_\_\_\_, Cognito Dei et hominis, in: ders., *Lutherstudien*, Bd.1, Tübingen, 1971.  
\_\_\_\_\_, Karl Barths Ringen mit Luther, in: ders., *Lutherstudien*, Bd. III, Tübingen, 1985.
- Enderlin, Renate: *Eberhard Jüngels Analogie des Advents*, München, 1998.
- Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*, in: Ausgabe in zwei Bänden, hg. von W. Schuffenhauer, Bd.1, Berlin, 1956.  
(L・フォイエルバッハ『キリスト教の本質 (上)』(船山信一訳)、岩波文庫、2004年。)
- Fischer, Hermann: Natürliche Theologie im Wandel, in: ZThk 80, 1983.  
\_\_\_\_\_, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960(2.Aufl.).
- Gogarten, Friedrich: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart,

1958(2.Aufl.)

Gollwitzer, Helmut: *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München, 1963.

Gollwitzer, Helmut und Weischedel, Wilhelm: *Denken und Glauben. ein Streitgespräch*, Stuttgart, 1965.

Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. Lasson, Hamburg, 1966.

\_\_\_\_\_, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Sämtliche Werke, hg. von H. Glockner, Bd.8, 1964(4Aufl.).

Heidegger, Martin: Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd.5, *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1977.

\_\_\_\_\_, Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd.6-1, *Nietzsche I*, Frankfurt am Main, 1961.

\_\_\_\_\_, Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd.6.2, *Nietzsche II*, Frankfurt am Main, 1997.

\_\_\_\_\_, Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd.9, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1976.

\_\_\_\_\_, Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd.34, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, 1988.

\_\_\_\_\_, Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd.48, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Frankfurt am Main, 1986.

\_\_\_\_\_, Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd.79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt am Main, 1994.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in sechs Bänden, W. Weischedel (Hg.), Frankfurt am Main, 1966(2.Aufl.).

Käsemann, Ernst: Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, in: ders., *Exegetische Versuche und Bestimmungen II*, Göttingen, 1964.

Klimek, Nicolaus: *Der Gott—der Liebe ist*, Essen, 1986.

Liotard, Jean-François: *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, 1979.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barth*, München, 1972.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, G. Colli und M. Montinari (hg.), Bd. VI/1, Berlin, 1968.

\_\_\_\_\_, *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche's Werke, 1. Abtl, Bd.V, Leipzig, 1921.

Paley, William: *Natural theology : or, evidences of the existence and attributes of the Deity*, London, 1820.

Pannenberg, Wolfhart: *Was ist Mensch : Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen, 1962.

\_\_\_\_\_, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, 1979(3Aufl.).

(W・パネンベルク『組織神学の根本問題』(近藤勝彦、芳賀力訳)日本基督教団出版局、1984年。)

Paul, Jean: *Werke*, Band 2, N. Miller (Hg.), München, 1959.

Pelikan, Jaroslav: *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale, 1993.

Robinson, John Arthur Thomas: *Honest to God*, Philadelphia, 1963.

(J・A・T・ロビンソン『神への誠実』(小田垣雅也訳)日本基督教団出版部、1964年。)

Rubenstein, Richard Lowell: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis, 1966.

Said, Edward: *Orientalism*, New York, 1978.

Schiller, Friedrich: Das verschleierte Bild zu Sais, in: Sämtliche Werke I, G. Fricke und H. G. Göpfert (Hg.), München, 1986 (6Aufl.).

Schlegel, Christian: *Der Mensch als Gottes Ebenbild - Die Imago Dei bei Ebeling, Jüngel und Pannenberg*, München, 2004.

- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1779.
- \_\_\_\_\_, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, die kritische Ausgabe, H. Scholz (Hg.), 4.Aufl.=3.Aufl., Hildesheim, 1910.
- \_\_\_\_\_, *Über seine Glaubenslehre, an Herrn Dr. Lücke*, Schleiermacher Auswahl, H. Boli (Hg.), Gütersloher, 1968.
- Vattimo, Gianni: *Crede di credere*, Milano 1996.
- \_\_\_\_\_, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, 2002.
- Watts, Graham J.: *Revelation and the Spirit: A Comparative Study of the Relationship Between the Doctrine of Revelation and Pneumatology in the Theology of Eberhard Jungel and Wolfhart Pannenberg*, Paternoster, 2005.
- Webster, John B.: *Eberhard Jüngel: an introduction to his theology*, New York, 1986.
- \_\_\_\_\_(ed.), *The Possibilities of Theology: Studies in the Theology of Eberhard Jüngel in his Sixtieth Year*, New York, 1994.
- Weischedel, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Zwei Bände in einem Band, Darmstadt, 1998.
- Zahrnt, Heinz: *Die Sacher mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München, 1990(9.Aufl.).  
(H・ツァールント『20世紀のプロテスタント神学』(新教セミナー訳)新教出版社、1975-1978年。)
- Zimany, Roland Daniel: *Vehicle for God: the metaphorical theology of Eberhard Jüngel*, Georgia, 1994.
- 芦名定道『自然神学再考—近代世界とキリスト教』晃洋書房、2007年。
- ウィルソン、ブライアン『現代宗教の変容』(井門富二夫、中野毅訳)ヨルダン社、1979年。
- 上原潔「E・ユンゲルにおける近代世界の問題—世界制作者としての近代人という観点を巡って」『キリスト教と近代社会』現代キリスト教思想研究会、2011年、27-37頁。
- \_\_\_\_「E・ユンゲルにおける自然神学の真理とその問題について—一九七五年の諸論文を中心に」『日本の神学』第50号、日本基督教学会、2011年、31-54頁。
- \_\_\_\_「E・ユンゲルにおける神学と諸科学を巡る問題について—初期の諸論文を中心に—」『キリスト教と近代的知』現代キリスト教思想研究会、2010年、63-77頁。
- \_\_\_\_「E・ユンゲルにおける無神論の問題—『世界の秘密としての神』における」『基督教研究』第68巻第2号、基督教研究会、2006年、21-36頁。
- \_\_\_\_「現代神学における神の現実存在の問題—ブラウンとゴルヴィツァーの論争を中心に」『基督教学研究』第30号、京都大学基督教学会、2010年。
- \_\_\_\_「国家と教会の関係を巡る E・ユンゲルの神学的考察について—K・バルト神学との比較を中心として—」『キリスト教思想と国家・政治論』現代キリスト教思想研究会、2009年、75-88頁。
- 大木英夫『バルト』人類の知的遺産 72、講談社、1984年。
- 岡田温司『イタリア現代思想への招待』講談社選書メチエ、2008年。
- 小川圭治「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」『基督教学研究』6号、京都大学基督教学会、1983年、306-327頁。
- 小原克博『神のドラマトウロジー：自然・宗教・身体を舞台として』教文館、2002年。
- 近藤勝彦「義認の教理に関する共同宣言」をめぐって『神学』68号、東京神学大学神学会、2006年、104-121頁。

- \_\_\_\_\_ 「「神の似姿」としての人間とその意義」 『神学』 68号、東京神学大学神学会、2006年、3-26頁。
- \_\_\_\_\_ 「E・ユンゲルにおける神の問題—その「十字架の神学」の理解と批判—」 『現代神学との対話』、ヨルダン社、1985年。
- 下田尾治郎 「エーバーハルト・ユンゲルの自然神学理解」 『神学』 56号、東京神学大学、1994年、171-185頁。
- 高柳俊一 「エーバーハルト・ユンゲル著、キリスト教信仰の中心としての神なき者の義認の福音：エキュメニカルな目的における神学的研究」 『カトリック研究』 71号、2002年、192-200頁。
- デコスタ、G 編 『キリスト教は他宗教をどう考えるか—ポスト多元主義の宗教と神学』 (森本あんり訳) 教文館、1997年。
- 芳賀力 「三位一体と神の像」 『神学』 67号、東京神学大学神学会、2005年、27-54頁。
- 濱崎雅孝 「パネンベルクとポスト基礎づけ主義」 『キリスト教と近代化の諸相』 現代キリスト教思想研究会、2008年、81-88頁。
- ヒック、ジョン、ニッター、ポール・F 編 『キリスト教の絶対性を超えて—宗教的多元主義の神学』 (八木誠一、樋口恵訳) 春秋社、1993年。
- フィッツジェラルド、ミカエル・L 「カトリック教会は宗教間対話から何を学んだのか」 (上原潔訳) 『一神教学際研究(JISMOR)』 第4号、一神教学際研究センター、2008年、48-64頁。
- 深井智朗 「有神論と無神論との間で十字架につけられた者の神学の基礎付け—エーバーハルト・ユンゲルにおける神認識の問題」 『聖学院大学総合研究所紀要』 第33号、聖学院大学総合研究所、2005年、435-463頁。
- マクグラス、A・E 『神の科学—科学的な神学入門』 (稲垣久和、岩田三枝子、小野寺一清訳) 教文館、2005年。
- 森田雄三郎 『現代神学はどこへ行くか』 教文館、2005年。
- 山田晶 『在りて在る者—中世哲学研究第三—』 創文社、1979年。
- リード、トム 『「ヨーロッパ合衆国」の正体』 (金子宣子訳) 新潮社、2005年。
- リチャードソン、A/ボウデン、J 『キリスト教神学事典』 (古屋安雄監修、佐柳文男訳) 教文館、2005年。

#### 【その他】

die Constitutio dogmatica de fide catholica des I. Vaticanum, c.2 (DH3004)

Karl Barth 1886-1968. Gedenkfeier im Basler Münster, in: Theologische Studien, Heft. 100, Zürich, 1969

*New Delhi Report*, London, 1961.

*The Uppsala Repor*, Geneva, 1968.