

文化と信仰

——リヒャルト・クローナーにおける
「信仰の哲学」(Philosophy of Faith)の試み——

矢 澤 励 太

序

リヒャルト・クローナー (Richard Kroner, 1884-1974) はユダヤ系ドイツ人としてブレスラウに生まれ、若い時に信仰告白をしたキリスト者である⁽¹⁾。日本ではあまり知られていないが、元来は『カントからヘーゲルまで』(Von Kant bis Hegel) というドイツ観念論の大著を著した哲学者である。4年間第一次世界大戦に従軍した後、1924年にドレスデン工科大学の教育学・哲学教授となり、テイリッヒとの同僚時代を過ごした。1929年からはキール大学で哲学を教えていたが、ナチスに追われ、1938年にイギリスへ亡命する。1939年にギフォード講座に招かれ、「哲学と宗教の間の境界」について講義を行い、これが後に『信仰の優位性』(The Primacy of Faith, 1943)として出版された。このイギリス滞在中に、クローナーはラインホルド・ニーバーの『悲劇を超えて』(Beyond Tragedy)を読み、「著者の弟子となった」という。1941年からアメリカに移住し、ニューヨークのユニオン神学大学大学院で哲学を教え(1941-1952)、さらにフィラデルフィアのコンウェル神学大学で宗教哲学を教えた。

クローナーは言う、「暴風が起こった時に初めて私は、自分がドイツ観念論だけではなく、哲学的観念論の全体的力と真理をいかに過大評価していたかを認識したのである。あの運命的な年(1938年; 筆者注)の出来事は、人間の文明とヒューマニズム一般のもろさを明白な光をもって照らし出した。そこで

私は、思想と信仰、理性と啓示、文化と宗教の関係を再考せねばならないと感じた。現代思想において考えられているような哲学と神学の分離は修正されるべきだと認識するようになった⁽²⁾。こうして「哲学者は、成長する過程の中で神学者へと姿を変え」⁽³⁾、「哲学と神学のそれぞれ矛盾しあった理念に新しい解決を与えようとする試み」⁽⁴⁾を生涯の課題とするに至るのである。ここでは文化と信仰、哲学と神学の関係を巡るクローナーの考察が最も体系的に表出されている『文化と信仰』(Culture and Faith, 1951)を中心的に取り上げ、その神学的哲学の検討を試みたい。

1 人間の基礎経験としての「世界—自己」両極性

クローナーの神学的哲学において最も重要な出発点になるのは、「基礎経験」(a fundamental experience)としての「世界と自己(自我)の両極性の経験」(the experience of the duality of world and self [or ego])である⁽⁵⁾。それは人間の経験を規定する最も根源的な関係であり、「原現象」(Urphänomen)、「原初的、根元的所与性」(a primordial and primary "datum")である⁽⁶⁾。「世界」があらゆるものをその内に構成要素として持っている限り、「自己」もまたそこに含まれている一部でしかない。しかし同時にその「自己」が「世界」について語り得るのは、「世界」が「自己」の思想的内容として対象化されているからにほかならない。この場合「世界」を対象化して扱っている「自己」は、「世界」に所属してはおらず、そこから自由な場所に立っている。この相互に矛盾しているかに見える根元的関係がすべての人間経験を規定しているのであり、あらゆる葛藤と矛盾の基礎にあるのである⁽⁷⁾。この根元的関係から、「個人性」(individuality)と「普遍性」(universality)、「単一性」(oneness)と「多様性」(manifoldness)、「自由」(freedom)と「必然性」(necessity)、「時間」(time)と「永遠性」(eternity)といった二律背反(antinomies)が結果するのである⁽⁸⁾。

クローナーによれば、このような人間経験における両極性は、人間の意識に深刻な分裂を引き起こすのであり、それを克服した全体的統一性にいかに到達

するかが人間の根本的課題となる。彼によれば、このような人間経験と意識における両極性による分裂を克服せんとするあらゆる営みが人間の「文化」活動にはかならないのである。「人間はその意識が直接的な経験の状態におけるように、自分自身に反して分割されている限り、安んじることはできない。人間は自己の単一性、同一性、全体性を救い出さねばならない。人間はその心と魂の内にある基本的対立を克服しなければならない。人間はその対立を文明の労作によって克服しなければならない」⁽⁹⁾。人間はその精神的エネルギーを、本来のあるべき姿を実現するという目的のために振り向ける存在である。人間の「現実」は「不安と不完全」(the state of unrest and imperfection)であるが、その理念は「自己矛盾の根絶による自己の完成」(the completion of his selfhood by the eradication of his self-contradiction)である⁽¹⁰⁾。人間はつねにこの「現実」(reality)と「理念」(ideal)の間を揺れ動く存在なのである。クローナーは言う、「自分自身を文明化することによって人間は自己を実現する。すなわち人間は理念を現実のものとするのである。これが文化の目標であり、意味なのである」⁽¹¹⁾。

クローナーがその「文化の哲学」を展開するにあたって前提としている現代の問題状況は、「常に増大し続ける分離と自律」(ever increasing separation and autonomy)⁽¹²⁾である。かつての中世におけるような教会による一元的文化支配は終焉を迎え、国家や科学、哲学や芸術といった文化領域が次第に自律性を主張し出したのである。現代に至っては、その乖離状況は深刻なものとなり、「完全な崩壊と文化的カオス」が差し迫っているという⁽¹³⁾。それゆえ彼によれば、「文化の内的一致と全体性が再発見されること」(that the inner unity and totality of culture be rediscovered)⁽¹⁴⁾が現代世界の重要課題なのである。ここには中世的な教会的強制文化の衰退ないしキリスト教的有機体社会(コルプス・クリスチアーヌム)の弱体化という時代認識と、新たな形での統一文化復権の試みが看取されるといってよい。

先にクローナーが文化の目標と意味を「理念」を「現実」化する営みとして規定したことに言及した。彼はこの規定を言い換え、あらゆる文化領域におけ

る目標は、「二律背反 (antinomies) の解決」⁽¹⁵⁾にあると言う。その場合、この二律背反は「世界—自己」の二極構造から生じているのであるから、この分裂を「世界」の側から克服するのか (世界—解決; world-solution), 「自己」の側から克服するのか (自己—解決; ego-solution) によって二つの行き方を取り得ることになる。一方の「世界」の側から統一を回復しようとするのは「思弁」 (speculation) であり、それは世界の多様性を抑圧するか、一つの世界を真なるものとして他の諸世界の上に引き揚げることによって世界の統一性を回復しようとする。「思弁」的要素の強い文化領域として「科学」と「芸術」が挙げられている。他方「自己」の側から統一を回復しようとするのは「行為」 (action) であり、それは他のすべての自己を抑圧するか、それ自身があらゆる自己の中で絶対的支配権を持つことを実証することによって自己の統一性を取り戻そうとする⁽¹⁶⁾。「行為」的側面の強い具体的な文化領域として「政治」と「宗教」が挙げられる。

しかし問題はこうしたあらゆる統一性回復の試みが、決して最終的な分裂の克服へと到達することがないという点にある。人間の文化活動における全体的統一性に到達しようとする試みは「ただ内的葛藤を恒常化することに資するしかない単に断片的で一面的な解決」⁽¹⁷⁾しかもたらさないのである。後に見るように、クローナーはここに文化の限界を読み取り、「信仰」との接続点を見出していくのである。

II 「信仰の哲学」—文化を完成する信仰

1 「神秘的経験」と「原初的一致」

「文化の哲学」 (philosophy of culture) においては人間の文化的営為が孕む限界が分析され、経験の二律背反が克服し得ない問題として提示された。そこでこの根本問題は「信仰」への飛躍においてのみ解決することが示されるのである。この諸相を明らかにすることが「信仰の哲学」 (philosophy of faith) ないし「信仰学」 (pistology) の課題にほかならない。

「信仰の哲学」の表現を規定するのは「神秘的経験」 (mystical experience)

である。それは主客未分離の「原初的一致」(original unity)に根ざした経験を意味している。「文化の哲学」において対象とされていた人間の文化的営為においては、「世界—自己」というポラリティーとそこから結果するさまざまな二律背反が統一的全体的現実への参与を妨げていた。「原初的一致」はそのような両極性への分離・分裂が生じる以前の「永遠の昔」における主客未分離の状態を指示している⁽¹⁸⁾。「神秘的経験は世俗的経験において一致を失い、再一致させようとするすべての文化的試みにもかかわらずそのままになっている世界と自己の、原初的一致に関係している」⁽¹⁹⁾。逆に言えば、このような諸経験の彼方にある統一的一致についての確信が残っているからこそ、人間は矛盾を矛盾として、分離を分離として認識し、そこからの解放と超越的一致への回帰を求めることになるのである。クローナーの定義に従えば、「信仰とは世俗的不調和と進行しつつある不一致に対する原初的調和の神秘的勝利」⁽²⁰⁾なのである。

2 実践理性を越える信仰—カントの超克

このような信仰の飛躍における文化問題の解決は、クローナーによって「超理性的解決」(transrational solution)⁽²¹⁾と呼ばれる。すべての文化的営為が目標としているところの二律背反の克服という課題はしかし、文化内発的にはこれを解決することができない。それは文化を包括しながらも、文化を越えた次元からもたらされなければならないものである。外から到来しなければならないものである。彼によれば、「信仰は、まさにそれが文化に属してはいないがゆえに、文化を完成し、統合することができる」⁽²²⁾。しかしそれは文化に所属しない一方で、「神秘的経験」というすべての文化領域に浸透している基礎的経験に根差している。文化に属さないがしかしすべての文化活動を背後から支えている次元があるのであって、信仰はこの次元を開示するのである。テイリツヒが「技術的理性」(technical reason)と「存在論的・脱自的理性」(ontological, ecstatic reason)とを区別して後者を重視したように⁽²³⁾、クローナーもまた論理的理性ではなく信仰の超理性的性格、神秘的性格を強調するのである。

この信仰がカバーする領域は科学や芸術、政治や道徳性といった特定の、限定された文化領域ではない。それはすべての文化領域を下支えしている次元であり、信仰はあらゆる文化領域を包括しており、それらを全体的完成・統合へと引き上げるのである。信仰は「必ずしも理性を否定はしないが、理論理性であれ、実践理性であれ、あるいはそれら両方の総合であれ、それ自体だけでは達成できない使命を達成」⁽²⁴⁾する力を持っているのである。その意味で、信仰は「文化を完成する信仰」にほかならないのであり、文化は信仰によって完成されるのである (Culture Consummated by Faith)⁽²⁵⁾。

カントは神、自由、世界を形而上学的原理として理論理性の対象となる「現象界」から区別し、「物自体」の領域へと追いやった。そうすることによって神ないし信仰が問題となる領域を実践理性において単に「要請」されるものとして限定したのである。それは宗教を「単なる理性の限界内」のものとして位置づけたことを意味する。ここにおいては道徳性の限界は認識されておらず、なお自律した領域として把握されており、神はこの人間的自律性が根拠と秩序を喪失しないために必要とされる手段でしかなくなっている。クローナーが示す信仰理解は、カントの道徳主義の破綻を踏まえ、道徳も含めた文化全体の限界認識とその全体的克服としてとらえられているのである。それは実践理性を越える信仰であり、カントの限界を越えていく。

3 宗教的想像力としての啓示

神秘的経験を表現にもたらす時の媒介となるのは「宗教的想像力」(religious imagination)である。およそ想像力はすべての段階や領域において人間に属するものであるが、こと信仰を表現する宗教的想像力においては、人間に属する側面と同時に人間性を越えて行く側面を持っている。その場合、「宗教的想像力の超人間的意義と機能の正確で適切な表現」が「啓示」であると言われる⁽²⁶⁾。ここで意味されているのは、現実の究極的根拠は人間の想像力においてそれ自身を開示するのであり、人間の心と意志はこの自己開示に対して応答責任を負っているということなのである。

クローナーにおいては自己を啓示する「生ける神」⁽²⁷⁾と「現実の究極的根拠」(the ultimate ground of reality)は同一のものとしてとらえられている⁽²⁸⁾。「生ける神」が自己を開示する時、現実の究極的意味と根拠も明らかになるのである。それは実践理性の自律性を保証するためにア・ポステリオリに引き合いに出される神ではない。神は文化の全領域を支配下に置き、ア・プリオリに現実全体を下支えし、意味を与えているものとして自己を表現している。このことは論理的手続きをもって理解されるのではなく、信仰的言述をもってしか表現できないものである。この時に宗教的想像力が啓示の媒体となり、そこにおいて神秘的経験が表現されることになる。しかし後に指摘されるように、啓示が想像力として位置づけられるのが適切かどうかは問われなくてはならない。

4 哲学と神学の関係

信仰が文化を完成するように、哲学の営みも神学において完成されることになる。信仰は人間の神に対する関係であり、人間と神の間を媒介するものである。それゆえ信仰は人間の神に対する態度として把握される限り、人間的・哲学的手段によってある程度とらえることが可能となる。しかしもう一つの側面として信仰は神に対する態度である限り、宗教的・神学的規定に服するのである。そこで両者をつなぐ「信仰の哲学」の課題は、「文化が決して解決することのできない文化の究極的使命をキリスト教信仰の内容が確かに『解決すること』を提示することにある⁽²⁹⁾。

その場合、哲学と神学は同じ対象を扱っていることになるのではないか。ここで哲学と神学との違い、相互関係が問題となるであろう。クローナーによれば、「信仰の哲学」は啓示を外側から指し示すことができるだけであるという。一方でキリスト教神学は信仰の内側から、神の言葉を論理的形式によって言述するのである。哲学（「信仰の哲学」）と神学は同じ啓示を対象として扱っているながらも、文化と信仰のどちら側からその内実を明らかにするかによって、取り組みの方向性が異なるのである。このような関係づけから明らかになるのは、「信仰の哲学」が持つ弁証学的性格である。それは教会外の人々の中に信仰を

つくり出すことはできない。しかし福音の受容を妨げる知的・文化的障害を取り除くことに奉仕するのである。文化の限界を明らかにし、文化的課題（経験における両極性分裂の克服）が実は信仰においてこそ真に解決することを指し示すのである。

エーミル・ブルンナーは「神学のもう一つの課題」としての「論争的神学」ないし「エリステイク」を提唱した。そしてその課題を「いかにして人間理性が神の言葉によって、一方では、激情的な誤謬の源泉として暴露されるか、他方では、それ自身では完成不可能な求めにおいて満たされるか、を示すこと」⁽³⁰⁾であると言った。そして「信仰と非信仰との共通基盤」である「人間学」を、「非信仰者を理論的態度から引き出して、実存的思考へと強いて導くための唯一の可能性」として見た⁽³¹⁾。理性の限界を明らかにし、信仰におけるその内的目的の成就を明らかにするという「論争的神学」の課題は、まさにクローナーにおける「信仰の哲学」ないし「信仰学」と共通している。その意味で「信仰の哲学」は「神学のもう一つの課題」を担っているのである。

5 自由と恩寵

人間の自由と神の恩寵との関係も、哲学と神学、あるいは文化と信仰との類比においてとらえられている。クローナーは『自由と恩寵』（1969）の中で次のように言っている、「もちろんわたしたちの自由なくしては、わたしたちの助けとなるいかなる恩寵もありません。けれども自由ではなく恩寵こそが、永遠からわたしたちへとおよんでくる呼び声なのです。この呼び声がわたしたちを永遠の中へと呼び入れ、たといわたしたちの時間的現実存在の地平にあっても永遠性に関わるわたしたちのことを、すでにこの地上において承認しているものなのであります」⁽³²⁾、「このような不条理な、また転倒した交錯状態からわたしを救いだしうるものは、ただひとえに恩寵のみなのです。こうした恩寵を授けられた自由だけが、真実の自由なのです。・・・けれどもわたしたちは、自分の力では、こうした尊厳にまで達しえません。そうであるからこそわたしたちは、キリストにおいてわたしたちに立ち現れてくる恩寵あふれた神の宥和

救済の力への信仰を必要とするのです」⁽³³⁾。

こうした自由と恩寵との関係理解は既に『文化と信仰』においても見られる。すなわち信仰は道徳的生活において開始されている事柄を完遂するのであり、意志の努力や希求をその目標にまでもたらしものとしてとらえられている。信仰は「自由を堅持し、それを恩寵によって完成させる」(it preserves freedom and consummates it by grace)⁽³⁴⁾ のであり、恩寵は「自由の対立物ではなく、その仲間」(Grace, in fact, is not the adversary but rather the ally of freedom)⁽³⁵⁾ なのである。文化が信仰によって完成され、哲学が神学によって補われるように、自由は恩寵によってその内的目的(テロス)を成就し、その本来的目標を達成するのである。

III 「信仰の哲学」の意義とさらなる課題

クローナーは晩年の境地を記した「白鳥の歌」とも呼ばれる著書、『自由と恩寵』において次のように述べている。

「結局自由と恩寵の関係の問題は、人間と神の対比、またそれと同時に哲学と神学の対比に関わることになるのです。アリストテレスにあっては、またその後さらにスコラ学派においては分離されていなかった哲学と神学というこのふたつの学問は、近代においてははいよいよ相互に引き離されてしまいました。けれどもこのふたつの学問は、互いに依存し合っているものなのです。哲学は、それが神学的問題提起をささいなこととして拒絶するか幻想として否定してしまう時、近代自然学の呪縛に陥ってしまうのです。また神学は、それが哲学的基礎なしに成り立ちうると思う時、一面的独断的に狭隘となり生命を失ってしまうのであります。自由と恩寵の関係の問題は、こうした両方の一面性が慎まれなくてはならないことを極めて明瞭に示しております。わたしたちが人間を神の玉座につけようとするのが、人間の経験にかなっていることでもなければ、神だけに普遍的原因性とか創造性といった面目を与えてしまおうと

して人間の自由意志を無雑作に否定してしまうことが、人間の経験にか
なっていることでもないのです」⁽³⁶⁾。

このような主張の背景にはコルプス・クリスチアーヌム（キリスト教的有機
体社会）が崩壊し、近代以降における人間理性の自律的な歩みが信仰や神学と
の間に深刻な乖離を引き起こしているという認識があると思われる。クローナ
ーの目に映ったヒトラーとナチズムの暴虐は、この文化と信仰、哲学と神学の
乖離が引き起こした一つの帰結であった。彼が取り組んだ課題とは、この分裂
した哲学と神学、理性と啓示、文化と信仰を再び総合し、創造的な相互関係へ
と回復することであったのである⁽³⁷⁾。

その核となったのは信仰という神秘的経験、精神的想像力による経験の両極
性の克服であった。信仰は経験における両極性への分裂を「相関」の原理にお
いて超克する。それらの対立や緊張においてどちらの要素をも否定することな
く関連づけることによって創造的関係にもたらす。その際、哲学は人間の文化
的営為が両極性の克服を目指しつつも、そこに達し得ないという限界を明らか
にし、理性をして啓示と信仰を要請するよう導くことに奉仕するのである。
「信仰の哲学」と「啓示の神学」という二階建て構造がクローナーの構想する
創造的「文化—信仰関係」再建のプログラムであると言ってよいであろう。そ
れはまた「論争的神学」（弁証学）と「教義学的神学」との有機的組み合わせ
であるとも言えるであろう。

その上でなお見出される課題をいくつか指摘してみたい。第一にクローナー
の「文化と信仰」に関する考察は、歴史的終末論的に展開される必要性がある。
彼の「信仰の哲学」は存在論的・認識論的に展開されており、「歴史の中に置
かれた人間存在」を、文化と信仰との関連で把握しているのではない。クロー
ナーは別の箇所でも、信仰による両極性の克服と生ける神の生命への参与がある
としても、歴史が存続する限り、なお残る緊張関係があることを語っているが⁽³⁸⁾、
そのことをもっと真剣に受け止めて展開する必要がある。文化の最終的完成に
ついては終末を待たなければならない。「今は、鏡におぼろに映った」ものを、

「顔と顔とを合わせて見る」に至る時まで（第一コリント13：12），神の民は此岸と彼岸の間に挟まれつつ，前へ向かって進んでいかなければならない。そこに倫理が生まれ，キリスト教の世界政策，弁証的展開の必要性が生じる。「中間時」の中で此岸的文化価値を神学的にどう評価し，位置づけるのかが問われるであろう⁽³⁹⁾。

第二に，啓示を宗教的想像力としてとらえることは慎重に吟味されねばならない。それは神的意志の開示が人間の想像力に場を持っていることになり，その場を与えられなければ啓示が生起できないという形で，神的主権の自由を損ないかねないであろう。啓示は人間の想像力の中で起こるのではなく，歴史の中に神的意志に基づいて引き起こされるものである。啓示そのものが人間的な限定を受けてはならない。

第三に，クローナーの展開する「信仰の哲学」が要請する啓示が，キリスト教のそれであるとなぜ分かるのかという問題がある。彼によれば信仰は道德性と同じく，「心」(heart) にその座を持っており，「聖書的意味における信仰のみが宗教のこの内的で親密であり，この道德的な実質を展開し、完成にもたらせる」⁽⁴⁰⁾という。「信仰と文化の関係について語る信仰の哲学はそれゆえキリスト教的である」⁽⁴¹⁾と言われる。しかしこれは客観的に証明できる事柄ではない。どの信仰がどれだけ文化の限界を明らかにし，同時にその限界ある文化を引き揚げて完成へと至らしめる力を持っているかという点について，客観的な比較考量ができるわけではない。そうだとすればコルプス・クリスチアーヌム崩壊後の近代世界は，各宗教がその内包する信仰について他に対する優位性を主張しあう衝突の場へとなりかねない。宗教的多元主義はその一つの表れと見ることができる。その場合に，信仰の優位性を巡る競い合いの中で，おのずから真に文化を完成する信仰がどの信仰であるのかが明らかにされていくであろう。しかしそれが明らかにされるためには諸宗教の信仰を巡る自由な競い合いが保証されていなければならない。「宗教的レッセ・フェール」が保証された場がなくてはならない。この場を支えるのは宗教的寛容，信教の自由，政教分離などの文化価値である。そうした文化価値を下支えする宗教基盤として

の実力がどの宗教に備わっているかが問われる。「信仰の哲学」は、内面的主観主義のみに撤退するのではない、「世界の歴史の大潮流」(吉野作造)と取り組む神学へと接続していかねばならないであろう⁽⁴²⁾。

結

クローナーにおける「信仰の哲学」は、人間の文化的営為の意味とその限界を正しく位置づけ、文化と福音、哲学と神学、自由と恩寵、人間と神との関係を明らかにする上で、大きな貢献をしている。特に「神学のもう一つの課題」としての弁証学ないし論争的神学を展開する上で、彼の文化の神学的哲学的考察は多くの示唆を与えるであろう。

しかしなおその信仰学のバックボーンはドイツ観念論哲学の影響を強く受けたものになっていると思われる。それは具体的場を持ってはいない。自由もそれが福音における恩寵との関連で完成へともたらされる次元は語られるが、その社会的展開としての人権やデモクラシーといった文化価値の考察には至っていない。もし「信仰の哲学」があのような破滅的文化形態に対して信仰の擁護を行おうとするのなら、全体主義に対置される文化価値としての人権やデモクラシーの優位を神学的に基礎づける必要がある。もしこのような文化価値も個人性と普遍性という両極性の中での存在論的考察に限定されるのなら、「信仰の哲学」は全体主義という悪魔的文化を克服する力たることはできないのではないだろうか。「福音的自由」はたとえナチズムの暴風下にあっても失われることはない。しかし「社会的・市民的自由」は明らかに奪われる。その時、それは擁護されなければならない。その意味でクローナーの「信仰の哲学」は「自由と歴史の神学」の地平へと乗り出していく必要があるであろう。

(やざわ れいた)

〔注〕

- (1) 以下の紹介については、古屋安雄「リヒャルト・クローナー —哲学者から神学者へ—」『形成』7月号(滝野川教会椎の木会「形成」委員会, 2002年), 10-11頁を参照。

- (2) Richard Kroner, *Culture and Faith*, The University of Chicago Press, 1951, p.viii. なおこの観点からクローナーは、ドレスデン工科大学時代の同僚パウル・テイリッヒが著した論文「文化の神学の理念について」(Über die Idee einer Theologie der Kultur, 1920) を高く評価している。Cf. Ibid, pp.vii-viii.
- (3) リヒャルト・クローナー (福井一光訳) 『自由と恩寵』(教文館, 1991年), 1頁。
- (4) 同上, 2頁。
- (5) Kroner, *Culture and Faith*, p.3.
- (6) Ibid.
- (7) Ibid., pp.31-32, 35. さらに「人間の自己における分裂はこの基礎的な自己矛盾の避け難い結果であると思われる」(p.37), 「この内的二重性が、経験のアイロニーを生み出す」(p.38) と言われる。
- (8) このように「自己-世界構造」を人間経験の基本関係とし、そこから生じる両極性の問題を論じる展開の仕方は、P・テイリッヒの生の哲学と共通する。Paul Tillich, *Systematic Theology Vol. I*, University of Chicago Press, 1951, pp.168-186. なおテイリッヒが「自己-世界構造」から引き出す両極性は「個人性」(individuality) と「参与」(participation), 「動態」(dynamics) と「形式」(form), 「自由」(freedom) と「運命」(destiny) である。
- (9) Kroner, Op. cit., pp.64-65.
- (10) Ibid., p.67.
- (11) Ibid.
- (12) Ibid., p.74.
- (13) Ibid.
- (14) Ibid.
- (15) Ibid., p.75. また次のようにも言われる, 「すべての文化は経験の二律背反を和解させようと努力する」。Ibid., p.140.
- (16) Ibid., pp.75-76.
- (17) Ibid., p.79.
- (18) これはパウル・テイリッヒの『組織神学』における「夢見心地の無垢」(the dreaming innocence) と呼ばれた事態に酷似している。Tillich, *Systematic Theology Vol. III.*, University of Chicago Press, p.95-96.
またKroner, Op. cit., p.270を参照。
- (19) Kroner, Op. cit., p.194.

- (20) Ibid., p.196.
- (21) Ibid., p.217. Cf., p.216.
- (22) Ibid., p.210. Cf., p.217, 226.
- (23) Tillich, *Systematic Theology Vol. I*, Chicago, 1951, pp.53-54.
- (24) Kroner, Op.cit., p.191.
- (25) Ibid., p.209.
- (26) Ibid., p.201.
- (27) クローナーの文章においては、自己啓示の神を「生ける神」として表現する語法が頻繁に見られる。Ibid., p.126, 131, 198, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 215, 234, 255, 257, 261, 262, 266, 276, etc.
- (28) Ibid. “The ultimate ground of reality” という表現はティリッヒにおける「存在の根底」(the ground of being)に通じるものを予感させる。
- (29) Ibid., p.208. Cf., p.226, 238, 253, 267, 268, etc.
- (30) エーミル・ブルンナー (清水正訳)「神学のもう一つの課題」『ブルンナー著作集 第一巻』(教文館, 1997年), 94頁。
- (31) 同上, 95頁。
- (32) クローナー『自由と恩寵』, 111頁。
- (33) 同上, 131-132頁。
- (34) Kroner, Op. cit., p.231.
- (35) Ibid., p.232.
- (36) クローナー『自由と恩寵』, 54頁。
- (37) こうした問題意識もまた、ティリッヒと共通している。ティリッヒは近代以降の思想史の潮流にカントに代表される「離隔の原理」とスピノザに代表される「同一性の原理」という二つの大きなうねりを認め、両者の総合を自らの課題としたのであった。それは神学のシュライエルマッハー、哲学のヘーゲルにおける企てが失敗した後に、なお試みられている総合の課題である。パウル・ティリッヒ (佐藤敏夫訳)『ティリッヒ著作集 別巻三』(白水社, 1980年), 125, 175, 183頁参照。
- (38) Kroner, Op. cit., pp.239ff. 第8章の「なお残る緊張」(Remaining Tensions)を参照のこと。
- (39) 言い換えれば、クローナーは「福音的自由」を彼なりの仕方で語っているが、その「市民的・社会的自由」への展開までは視野に入れていない。自由論の社会的展開については語られていないのである。彼にとって重大なのは「信仰の(あ

らゆる文化活動に対する)優位性」(the primacy of faith)なのであってその信仰に裏打ちされた諸文化の個性的展開なのではない。そこでは文化は単数形でひとつくりにされ、その中での芸術や宗教、科学や国家といった領域は問題にされても、デモクラシーや人権、宗教的寛容など、個性的文化(アングロ・アメリカ文化圏)との親和性をもって生まれてきた個別的な文化価値は取り上げられない。もしクローナーの「信仰の哲学」が弁証学として機能するならば、それは文化の限界を明らかにして啓示を指し示す役割にとどまらず、この「中間時」において歴史的世界の中でのキリスト教の位置とその権利について主張でき、また文化的具体的諸問題について、神学的筋道を背景にした政策的提言ができなければならないだろう。その意味で、クローナーの「信仰の哲学」は「歴史の神学」に接続する必要があるだろう。

(40) Kroner, *Op. cit.*, p.210.

(41) *Ibid.*

(42) この他にキリスト論、教会論の薄弱さも指摘できるだろう。キリストの出来事が文化問題とどう関わるのかほとんど語られておらず、教会という共同体が十分にとらえられてはいない。三位一体論的・教会的社会倫理形成への道はなお進み行かれるべき余地を残している。