

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

清 水 正

第三節 ティリッヒの十字架理解および復活理解と新存在

1 救済の唯一無比性と普遍性

ティリッヒはキリスト論を救済論の一機能として展開した。救済論の問題がキリスト論的問いを創出し、キリスト論的答えが与えられねばならない方向性を規定する。「なぜならキリストの機能は、新存在をもたらし、それによって古い存在、すなわち疎外と自己破壊からの救済をもたらすことだからである」⁽¹⁾。そして次のように言う。「いかなる意味において、またいかなる仕方で、キリストとしてのイエスは救済者であるか」⁽²⁾。更に厳密に言えば、「キリストとしてのイエスという唯一無比的出来事 (das einzigartige Ereignis Jesus Christus) があらゆる人間存在にとって、そして間接的には宇宙にとって有意義であるのは、いかなる意味においてであるか」⁽³⁾。

この問いに対する答えは、「キリストとしてのイエスの存在が新存在である」ということである。そしてティリッヒは、新存在の表現である聖書的イエス像の唯一無比性を強調する。一つの個人的生がこの聖書的像のすべての記述を通して現れ出ている。この像の具体性に比べれば、密儀宗教のすべての神的形態は抽象的に止まる。それらは歴史的運命も有限的自由の緊張ももたず、現実的に生きられた生に対して色を失う。キリストとしてのイエス像は、具体的現実性の力によってそれらの形態に勝利した、とティリッヒは述べる⁽⁴⁾。

しかしながらティリッヒによれば、新約聖書の関心事は我々に唯一無比な一

個の人間の歴史を物語ることでなかった。新約聖書の意図は、キリストであるゆえに「普遍的意味」をもつ人物の像を描くことであった。しかもこのイエス像において「具体的特徴」は失われていない。なぜならそれらの具体的特徴は、この人物をキリストとして示すための手段だからである。ティリッヒは次のように言う。「新約聖書の報知によるあらゆる特徴は、彼の存在である新存在のために透明化されている (ist transparent für das Neue Sein, das sein Sein ist)。彼のあらゆる具体的表現において彼の普遍的意味が現れている」⁽⁵⁾。

ところでティリッヒによるキリスト論的象徴の解明は、彼の理解する「非神話化」および「非字義化」(Entliteralisierung)の試みである。ティリッヒによれば「非神話化」には二通りの意味がある。一つは、象徴および神話の字義的解釈という誤解に対する戦いである。もう一つは、宗教的言明の形式としての神話の排除であり、学問と道徳によるその代替である。この意味の非神話化は拒絶されねばならない。象徴と神話は、それが象徴と神話であるという理由で批判されるべきでない。象徴と神話は、それらが表現すべきものを表現する力をもっているか否かについて吟味されねばならない。そして表現されるべきものは、ここではキリストとしてのイエスにおける新存在である⁽⁶⁾。

新存在は単なる概念でない。それは、「キリストとしてのイエスにおける新存在」であり、聖書の具体的イエス像によって顕されるものである。つまり新存在概念は、キリストとしてのイエスの存在の実質を象徴する象徴的概念である。ティリッヒは新存在という存在論的概念を用いるが、その性格は象徴的である。従って「新存在」は啓示による宗教的経験の直接的表現になり得る。

2 新存在の構成要素としての十字架と復活

a) 十字架と復活の象徴と実在

ティリッヒは、キリストとしてのイエスの普遍的意味を表現する象徴と神話を取り上げる。体系的理由に基づきティリッヒは二つの中心的象徴を取り上げる。それらは、実存的疎外に対するキリストの二つの根本的関係に対応する象徴である。第一の関係は、キリストの実存の下への屈服 (Unterwerfung) であ

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

り、第二の関係は、キリストの実存に対する勝利 (Sieg) である。そして「実存の下への屈服は《キリストの十字架》の象徴に表現され、実存に対する勝利は《キリストの復活》の象徴に表現されている」⁽⁷⁾。これらの象徴は歴史における出来事として表現されている。なぜなら、実存的疎外は歴史的存在であるゆえ、その克服は歴史的出来事によらねばならないからである。

ティリッヒは十字架と復活を相互に関連した普遍的意味をもつ事柄として理解する。「《キリストの十字架》と《キリストの復活》は相互に依存する象徴である」⁽⁸⁾。それらは相互に分離され得ない。分離されれば、その意味が失われる。「キリストの十字架」は死と実存的疎外を克服した者の十字架である。そうでなければキリストの十字架は、人間的悲劇の長い歴史における一つの悲劇的出来事にすぎない。また「キリストの復活」は、キリストとして自らを実存的疎外の下へ屈服させた者の復活である。そうでなければキリストの復活は疑わしい奇跡物語以上のものでない。そしてティリッヒは重要な発言をする。「十字架と復活が相互に依存するならば、この両者は実在であると共に象徴 (sowohl Realität als auch Symbol) であらねばならない。というのは両者のいずれにおいても、何か実在的なものが実存において生起した (hat sich etwas Reales in Existenz ereignet) からである」⁽⁹⁾。

しかしこれら二つの象徴の間には質的相違が存在する。十字架の報知がほとんど間違いなく歴史的明瞭さの中で生じた一つの出来事に関係するのに対して、復活の報知に関しては深い秘密のベールがこの出来事を覆っている。一方は高度な史的蓋然性をもつ事実であり、他方は少数の人間の秘密に満ちた体験である。それゆえティリッヒは、この質的相違が二つの象徴の現実的相互依存性を不可能にしないかを問わねばならないと言い、それに対する答えは聖書自体の中にあると言う。新約聖書は、一方で復活の客観的側面に極めて大きな価値を与えているが、他方で十字架刑執行の物語に関する出来事に普遍的意味を与えている。従って「弟子たちと新約聖書の著者たちの意識の中では、十字架は出来事と象徴の両者であり、復活は象徴と出来事の両者である」⁽¹⁰⁾と言えるであろう。

確かにイエスの十字架は時間と空間の中で生起した出来事として考察される。しかしキリストであるイエスの十字架として、それは象徴であり神話の一部である。「それは古い世の諸力の下で犯罪者の死を耐え忍び、新しい世をもたらす者という神話である。十字架は、その史的状況がどうあったにせよ、事実に基づく象徴 (ein Symbol, das auf Faktum gegründet ist) である」⁽¹¹⁾。同じことが復活についても妥当する。神々や半神たちの復活は周知の神話論的象徴であった。ところが弟子たちがイエスにおいてキリストを見たとき、そしてメシア的尊厳を彼の屈辱的な死と結び付けたとき、彼らが復活の理念をイエスに適用することは避け難いことであった。「復活の象徴の根底に出来事があるという弟子たちの主張は、キリストとしてのイエスへの彼らの信仰の帰結であった。そしてこの信仰は、キリストとしてのイエスの具体像が密儀宗教の神々の神話的像を凌駕するのと全く同じように、密儀宗教の神話的象徴を凌駕する出来事 (Ereignis) によって確証された」⁽¹²⁾。ところでティリッヒによれば、この出来事性格は復活日の物語による詩的合理化にもかかわらず不明のままに止まる。しかし明らかなことが一つある。復活日の確かさがあの少数の離散した弟子たちを捉えた日に教会が誕生したことであり、またキリストは教会がなければキリストでないゆえに、イエスはこの瞬間にキリストになったということである。新しい世をもたらす者が最終的に古い世の諸力に屈服することはあり得ないという確信が、復活体験をナザレのイエスのキリスト性の決定的試金石にした。「ある実在的体験 (ein reales Erlebnis) が、復活という彼らに周知の象徴をイエスに適用し、それゆえ彼を究極的にキリストとして承認することを弟子たちに可能にした。彼らは彼らが体験したこの出来事を《キリストの復活》と呼んだ。従ってキリストの復活は出来事と象徴の結合である」⁽¹³⁾。またティリッヒは十字架の事実性に関して次のように言う。十字架物語の根底にある史実的出来事は、様々のしばしば矛盾する伝説的報知を通して比較的明瞭に現れている。たとえ受難物語を祭儀伝説と呼ぶとしても、根底に存在する事実是否定され得ない。「この事実、キリストと呼ばれ、実存的自己破壊の究極的結果である死を自ら受容した者の自己放棄 (Selbsthingabe) である」⁽¹⁴⁾。

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

b) 復活の实在性と回復説

復活の根底にある出来事も同様の仕方で扱われねばならない。「キリストの復活」の信仰は、肯定的意味においても否定的意味においても、史実的研究に依存しない。「この信仰は、キリストが実存的疎外とその究極的結果である死に対して勝利しているという確かさを保証する。そして信仰は、それ自身がこの確かさに基礎づけられているゆえに、この確かさを与えることができる。復活信仰は、疎外の破壊的力を克服した新存在による捕捉（das Ergriffensein durch die Macht des Neuen Seins）において自らを基礎づけている」⁽¹⁵⁾。従ってキリストの復活が自らを基礎づけるのは、キリスト者と教会が実存的疎外に対する彼ら自身の勝利による確かさにおいてであり、この確かさを創り出すものは史実的説得でも聖書の権威でもない。

ところでティリッヒは復活の实在性（diese Realität）は何かと問う。この实在性を理解するために、この实在性によって克服されたものに目を向けなければならない。復活において克服された否定的なものは新存在の担い手である者の死である⁽¹⁶⁾。復活の出来事は、数人の彼の支持者あるいは数人の彼の敵対者（例えばパウロ）の、彼の死は彼を彼らから分離しなかったという経験である。決定的に重要なことは、イエスが過去にのみ属していたら彼は新存在の担い手であり得なかったということである。ところで彼の存在は弟子たちに消し難く刻印されていた。このような緊張の中で唯一無比的なことが生起した。「ある脱我的経験において、ナザレのイエスの具体的像が新存在の实在性と分離し難く融合した。すなわち新存在が現在的であるところで彼は常に現在的である。なぜなら死は彼を過去へ追いやることができなかったからである。しかしこの現在とは・・・霊的現在（spirituelle Gegenwart）の性格をもつ」⁽¹⁷⁾。キリストは霊であり、彼が霊であるゆえにのみ我々は今彼を知る。このような仕方で、ナザレのイエスという人間の具体的個的生が、彼の過去性（Vergänglichkeit）を超えて、神の永遠的現在（die ewige Gegenwart Gottes）の中へ高められる。

「復活」の根底にある出来事の实在性を把握しようとする上記の理論は、最

古の資料（1コリント15章）に緊密に関連する論述である。それは、キリストとしてのイエスにおける新存在の力は彼らを否定性と絶望から解放したという、弟子たちおよび今日に至るまでの彼らの後継者たちの経験である。この経験は、「新存在とその担い手であるナザレのイエスの破壊不可能な統一」の脱我的肯定を含む。新存在とナザレのイエスは永遠に一つである。ティリッヒはこの理論を「回復説」(Restitutionstheorie)と呼ぶ。それによれば、復活はイエスのキリストへの回復であり、この回復はイエスと神の間の決して失われない統一に根差し、弟子たちの意識において生起した。史実的には、弟子たちの意識におけるイエスのキリストの尊厳への回復はペテロによるキリストとしてのイエスの承認の物語に先立つと言える。しかし「イエスにおける新存在の経験は、復活者との出会いに先立つものであった」(die Erfahrung des Neuen Seins in Jesus Christus der Begegnung mit dem Auferstandenen vorging.) という主張は堅持されねばならない⁽¹⁹⁾。「回復説」が事実が一番近いというのがティリッヒの確信とは言え、それは「私的教説」と見なされねばならない。なぜならそれは蓋然性の領域に属し、信仰の確かさをもたないからである。信仰の確かさは次のような確かさを与える。すなわち、福音書における「キリスト像」は、そこにおいて新存在がその完全な内実として出現している一個の人格的生であること、またナザレのイエスの死は新存在をその担い手であった彼から分離し得なかったということである。

3 十字架論の批判的考察

a) 十字架の唯一無比性と普遍性。

以上のティリッヒの論述に基づいて以下の批判的考察をしたい。この考察は、ティリッヒの「新存在」概念がキリスト教使信の実質を的確に表現しているか、十分な解釈かという視点からなされる。ティリッヒは十字架と復活を「この出来事の唯一無比性と普遍性」という表題の下で論じたが、この表題自体が逆説的である。唯一無比の出来事は、その唯一無比性を経験によって実証することも類推することもできない。歴史の過程において、ある意味ですべての出来事

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

は唯一無比的である。しかしその唯一無比の出来事は歴史の過程の中で過去へ消え去って行く。歴史は新しいものの出現による古いものの消滅の過程である。従って真実の意味で唯一無比と言える出来事は、歴史の過程において決して過ぎ去らないも、その出来事が自らの唯一無比性を現在化する力をもつものでなければならない。そのような力は言わば歴史的過程を超越するもの、過ぎ行く時間に対して常に現在のなも、すなわち永遠性をもつものでなければならない。それゆえ時間の中に永遠性が突入するという出来事が唯一無比性と共に普遍性をもつことができる。この逆説的出来事をティリッヒは「新存在」と名付けた。「新存在」はキリストによってもたらされる。「なぜなら新存在をもたらしこと、従って古い存在すなわち疎外と自己破壊からの救済をもたらしことがキリストの機能だからである」⁽²⁰⁾。

新存在の逆説性が出来事の唯一無比性と普遍性の結合にあるとすれば、新存在はキリストとしてのイエスの具体像から分離され得ない。なぜならこの具体像において歴史的・具体的・唯一無比的な存在すなわち新存在が実在性をもって顕示されているからである。ティリッヒは聖書のイエス像について次のように述べた。「聖書のイエス像は唯一無比の出来事の像である」⁽²¹⁾。あるいは異教に対してキリスト教が勝利したのも「この像の比類なき唯一無比性」による。更に「キリストとしてのイエス像は具体的現実性の力によって、それらの異教に勝利した」⁽²²⁾。従って我々は、聖書のイエス像の具体性がなければ新存在は無内容になると言わねばならない。逆に言えば、新存在が抽象的概念でなく究極的啓示によって受容される歴史的出来事であるゆえ、イエスの存在が新存在と同一化され、この新存在の直接的表出としての聖書のイエス像は虚像でなく実像であると言える。

ティリッヒは「このキリスト像において具体的特徴は消失するのではない。・・・新約聖書のあらゆる特徴は彼（イエス）の存在である新存在のために透明化される」⁽²³⁾と述べた。ティリッヒの言う「透明化」を我々は次のように解釈したい。イエスの歴史的な存在は単に透視させるという消極的機能でなく、言わばレンズのように光を自由に通過させることによって像を結ばせるという

積極的機能を果たす。そのような働きをする存在は、実存的疎外の中に縛られている我々の存在であり得ない。従ってティリッヒは、キリストとしてのイエスを「本質的人間にして実存的人間」とであると主張する。これは次節で詳細に論じるが、「本質的人間にして実存的人間」ということは逆説的存在である。我々の歴史的現実の実存的疎外存在であって、本質的存在は実現していない。しかしイエスの歴史的的存在において人間の本質的存在が現実化している。この存在が新存在にほかならない。従って新存在の存在構造は逆説的である。逆説は歴史的現実において生起する新しい現実の存在構造である。それゆえ新存在は歴史的現実から分離され得ない。

イエスの存在の歴史的実在性を明確に証言するものが十字架である。従って十字架がキリスト教の中心的象徴である。キリストの教会は必ず十字架を掲げる。使徒パウロは「十字架の言葉は・・・神の言葉である」と言い、「十字架に付けられたキリスト」のみを宣教すると断言する（1コリント 1：18,23）。ここでパウロの意図する十字架はナザレのイエスの十字架刑を意味するのではなく、神の救済行為としてのキリストの十字架を意味する。従ってこの意味の十字架は象徴である。歴史的出来事が永遠的神の救済行為を指し示すゆえに、象徴と言える。イエスの十字架刑そのものの告知がキリスト教的使信でなく、その出来事の象徴する意味がキリスト教使信の内容である。イエスという人物の史実的十字架刑でなく、キリストとして受け入れられたイエスの十字架であるがために、その十字架が神の救済行為として受け入れられる。すなわちキリストの十字架は事実に基づく象徴である。十字架の象徴的解釈は信仰的解釈であって、イエスの歴史的出来事としての十字架を歴史における神の決定的永遠的救済行為として解釈する。それではこのような解釈の正当性は何に基づくか。十字架理解の成立根拠は何か。

その正当性は十字架が実在に基づくことにある。ティリッヒによれば、その実在は受難物語の根底に存在する事実であって、その事実は「キリストと呼ばれ、実存的自己破壊の究極的結果である苦難と死を自ら受容した者の自己放棄」⁽²⁴⁾である。我々は福音書の受難物語を読むとき、ティリッヒの所論を否定

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

できない。しかしこのティリッヒの理解は新約聖書の告知するキリストの十字架の十全な理解と言い得るか。聖書の告知に偏見なく耳を傾ければ、キリストの苦難と死は罪に対する審判として告知され、また贖罪の十字架として宣教されている。しかしながらティリッヒが十字架の根底にある事実、実存において生起した実在的なものとして定義的に述べた理解には十字架の「刑罰」としての性格が全く言及されておらず、「贖罪」の十字架という視点は曖昧である。なにゆえティリッヒは、聖書を読めば一目瞭然である十字架の断罪と贖罪に言及しないか。それはティリッヒが十字架を新存在の象徴として解釈することに起因する。

b) 十字架の固有性

ところでティリッヒの言う実存的自己破壊の究極的結果である苦難と死の自発的受容は、十字架の刑死を必ずしも要求しない。しかし聖書はキリストの苦難と死が十字架の刑死であらねばならない（マルコ 8：31, 10：33,45, 14：36, ローマ3：24, ガラテヤ 1：4, 3：31）と繰り返し告知している。これに対してティリッヒはあらかじめ新存在概念を根底におき、十字架と復活をその要素として解釈している。従って十字架と復活の質的相違は無視され、両者は新存在の構成要素になってしまい、新存在に包括されて解釈される。つまり新存在が十字架と復活の解釈原理になる。しかし問題はここにある。新存在が究極的啓示に基づく内実を象徴する概念である限り、新存在の根拠は究極的啓示の具体的証言に求めねばならない。すなわち十字架が新存在概念の根拠でなければならない。

ネーレンベルクは前掲書においてティリッヒの十字架理解について次のように批判する。十字架の象徴の理解と解釈は相関の方法に、すなわち本質と実存の区別を必要とすると共にこの両者が異なった強調点において弁証法的に媒介し得ることを許す相関の方法に、完全に基づいている。ティリッヒにとって相関の方法および象徴的概念（der Symbol-begriff）による十字架のそのような解釈は、彼が有限者または非存在に対する無限者または存在の優位を説くことによってのみ可能である。「従ってキリストの十字架による神と人間の真正の包

括的媒介について本来的に語ることができない」⁽²⁵⁾と批判し、このような十字架の新解釈の意図は、イエスの十字架の死の意義を究極的啓示の媒体であるイエスの自己犠牲に絞り込み、その自己否定により史的イエスの神格化および悪霊化を防ぐことにあるように思われると述べる。その結果「イエスの代理の思想（der Gedanke der Stellvertretung Jesu）は完全に背後に追いやられる」⁽²⁶⁾。つまり彼の批判は、イエスの十字架の積極的意味がティリッヒの解釈では喪失されることに向けられる。これは妥当な批判である。イエスの十字架が実存の下への屈服であることは十字架の一面にすぎない。聖書的証言によれば、十字架こそ決定的に積極的な、神の断罪による贖罪の出来事である。

我々はティリッヒの新存在概念の含意する逆説性をキリスト論において徹底して貫くことが必要であると考ええる。ティリッヒはキリストとしてのイエスの歴史的出来事（受肉・十字架・復活）の内実を「新存在」概念によって存在論的に解釈した。しかしその解釈に際して、ティリッヒは「新・存在」の「新」を「存在」に吸収し、新存在の逆説性を不明にしていないか。神学的・歴史的な存在論を意図しながら、単に一般的存在論に墮していないか。我々はここにティリッヒ神学における「存在論的偏向」が見られると判断する。

十字架が本来的に刑罰であることから、十字架は人格的責任としての人間の罪惡を証言している。十字架は単に「新存在の出現」という人間に依存しない超越的出来事ではなく、人間がイエスを十字架に付けたという歴史媒介的出来事である。ここに歴史的人類の罪惡性が徹底的に暴露されている。十字架は神だけの行為でなく人間の行為でもある。この点が復活と決定的に異なる。十字架理解において人間の罪惡・その責任・刑罰を不明にすることは決定的な誤りである。十字架は神と人間が最も熾烈に対決した出来事である。またキリストにおける神の現在を認めるならば、十字架は神の十字架であり、神の実質に関わる出来事である。従って十字架は御子と御父の関係における出来事として三位一体論的に理解されねばならない。

しかしながらティリッヒは十字架を象徴として理解し、「十字架は原因ではなく、神が人間的罪責の帰結を自ら受容することの実効的顯示（die wirksame

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

Manifestation) である」⁽²⁷⁾と主張する。更にティリッヒは「代理的苦難 (stellvertretendes Leiden)」を不適切な表現と見なす⁽²⁸⁾。そして歴史的唯一無比の出来事であるイエスの十字架に示された神の救済行為をそのまま受け入れず、イエスの存在を新存在とすることで十字架を存在論的に解釈する。すなわち十字架の出来事の固有性は象徴的に理解されて、十字架は新存在の実存的疎外への普遍的関与と解釈される。しかし聖書的告知によれば、キリストの十字架こそ福音の中核であり根本原理であって、新存在概念は十字架から導出されるべきであり、十字架を新存在概念によって解釈すべきでない⁽²⁹⁾。

我々は次のように考える。キリストの十字架は聖書的告知に従えば断罪による贖罪であり、実存的疎外への単なる屈服でない。ティリッヒのように罪を疎外として存在論的に解釈するとき、疎外の克服のみが問題である。新存在の働きとして疎外克服が実現し、分裂が統一へもたらされる。しかし実存的疎外を罪責として理解すれば、罪責は人格的責任関係において刑罰をもってその責任を問われねばならず、また罪責は償いを必要とするゆえに贖罪行為が要求される。従ってキリストの十字架は実存的疎外（罪の現実）への徹底的屈服という単に消極的出来事でなく、贖罪の出来事として積極的意味をもつ。罪の解決は十字架によって完成する。ヨハネ福音書の「成し遂げられた」というイエスの言葉はそれを表している。またルカ福音書の「あなたは今日わたしと一緒に楽園にいる」というイエスの宣言は、キリストの十字架によって神による罪の解決のために必要な審判と贖罪が実現したことを明確に表している。キリストの十字架は神の救済の約束の実現としての贖罪行為である。これが新約聖書の福音の中核的告知である。我々はキリストの十字架そのものが神の救済行為であり、罪の処罰による罪の贖い、すなわち贖罪行為であって、罪の解決の力をもつことを確認すべきである。

ティリッヒのように十字架と復活を新存在の二要素として抽象的に関係付けるのは、歴史的視点の欠落を示している。受肉→十字架→復活という過程は歴史的出来事として不可逆的である。それは出来事であって一般的原理でない。この過程全体が逆説的構造を明示している。十字架と復活の順序は変更できな

い歴史的不可逆的をもつ。しかし新存在概念は概念内容としては普遍的であり、歴史的出来事性を持ち得ない。ここに新存在概念の不十分性が暴露されている。聖書的告知による十字架の歴史的固有の意味は「処刑」であり、キリストの十字架を「処刑」とであると理解するとき、キリストの十字架は処刑を媒介にした贖罪行為であると理解でき、神の救いの約束の真実の実現であると理解できる。

従ってティリッヒが罪を実存的疎外として解釈するところに彼の弁証学的神学の限界がある。疎外には人格的責任性が本質的なものとして含意されていないからである。イエスの十字架を処刑による贖罪と見なす十字架の贖罪的理解は新約聖書時代の人間の実存状況にのみ有効な理解か。人間的存在の根源的問題性は時代と共に変化して行くか。人間的存在そのものが問題であるとティリッヒは力説した。我々は、聖書的使信によって人間の実存状況の根源的分析が根底的になされていると理解する。

ティリッヒは存在論的両極性として「自由と運命」を論じた。しかし存在論の中に自由と運命の両極性を取り入れることは「神学的存在論」としてのみ可能である。真に自由を問題にすれば、脱我的理性による神学的思索が必要である。従ってティリッヒの神学的存在論は、普遍的ロゴスでなく受肉のロゴスに基づかねばならない。ティリッヒにおいて神学的存在論が貫徹されれば、自由と運命が絡み合う歴史的現実の中で罪が単に疎外でなく罪責として捕らえられ、罪責の克服としての十字架の贖罪的理解も回復される。そのとき聖書的告知、すなわち罪は神の意志への「反逆」、神の不動の真実に対する人間の「背信性」、神の真実の呼びかけに真実をもって応えない人間の「無責任性」という理解は、ティリッヒの「新存在の神学」にも受け入れられ得る。

4 復活論の批判的検討

ネーレンベルクはティリッヒの「回復説を次のように批判する。「既にここで明らかなことは、復活の出来事の実実性が弟子たちの復活日信仰の前提および根拠と見なされるべきでなく、信仰が第一のもの（das Primäre）として出来事によって《確証》されたこと、あるいは出来事が信仰の《結果》と見なさ

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

れることである。ティリッヒにとって復活日信仰が本来的なものであり、第一のものであり、復活の出来事は第二次的なものである」⁽³⁰⁾。回復説は、ゴルゴタの丘で破られたナザレのイエスの具体的像と新存在の実在性との統一が復活において「回復された (restituiert)」ことを意味する⁽³¹⁾。しかしそれは弟子たちの意識内の出来事である。ティリッヒは相関の方法によって復活を神による回復でなく、弟子たちの意識におけるイエスのキリストへの回復としてのみ解釈し理解し得るにすぎない。その結果「弟子たちの意識における回復あるいは再統一の概念は復活を完全に人間的心理学的領域に閉じ込める」⁽³²⁾。ティリッヒの回復説が結局そこへ還元される純粹に象徴的・神話的な復活理解は事実的なものとの結合に至らないので、イエスの復活の象徴において存在自体・超越者・無制約者が顕示されるということ以上を意味しない。従って復活の象徴は任意に他の象徴と交換され得る。しかしながら「聖書的告知が強調する出来事のかつ具体的に理解された復活の《実在》は、その本来性に関して一般化された神話概念に対立する」⁽³³⁾。従ってティリッヒの回復説は聖書的復活告知に矛盾する。ネーレンベルクはこのように論じて、ティリッヒの復活理解は具体的・歴史の実在性を欠くと結論づける。またマッケルウェイもティリッヒの復活理解に対して次のように批判する。「このようにティリッヒはキリストとしてのイエスへの聖霊の現在による信仰の確信としての復活という内在的見解を保持する。我々はティリッヒの復活のアプローチにおける釈義的欠陥に注目せざるを得ない。彼は聖書における多様な記録や伝承を取り上げない」⁽³⁴⁾。このようにマッケルウェイもティリッヒの復活理解は「内在的見解」であって、聖書的告知に忠実でないと批判する。

しかしティリッヒの復活理解を単純に心理主義的あるいは内在的見解であると断定し批判することは正しいであろうか。ティリッヒによれば啓示の受容は脱我的受容であって、常に現実的奇跡（徴を与える出来事）と相関的である。復活体験は脱我的受容すなわち信仰的体験であるから、それは単に主観的意識内の現象でなく、自己超越的意識（脱我）における出来事である。ティリッヒは復活を「象徴であると共に実在である」と主張しているゆえ心理主義という

批判は妥当しない。復活信仰は十字架に付けられたイエスの復活信仰であり、その成立にはイエスの実存的疎外に対する勝利、死に対する勝利が実在しなければならない。イエスの死に対する勝利が実在的でないとしたら、復活信仰は実在的でなく幻想にすぎない。しかしイエスの死に対する勝利は実在的であって、その実在的勝利の論理的表現が「新存在」である。しかしそれは文字通り「新存在」であって、史實的に検証できる古い存在でないことを我々は銘記せねばならない。ティリッヒの回復説は、復活を信仰なしに確認できる実証的出来事（古い存在）に閉じ込めようとする安易な史実主義に対する批判である。もちろんティリッヒ自身が回復説を私的教説と言うように、回復説は復活の実在的出来事の可能的説明の一つにすぎない。

ティリッヒは復活信仰の成立について、それは単に主観的意識現象でなく実在的出来事であって、「何か実在的なものが実存において生起した」⁽³⁵⁾と明確に述べている。それは「出来事」「事実」「事実的要素」と言われる。これは信仰的出来事であって、その内容は「キリストは実存的疎外とその究極的結果である死に対して勝利している」という信仰的確かさである。これは弟子たちがキリストとしてのイエスに出会って与えられる信仰内容である。実存において生起した実在的なものは単なる史実でなく、解釈によって象徴化された出来事である。その記述は弟子たちの信仰的表出である。聖書はイエスの復活の史実的記述を提供しない。従って復活の史実的出来事は永遠の謎である。我々は弟子たちの復活信仰を知り得るだけである。キリストが実存的疎外とその究極的結果である死に勝利しているということは観察できる史実でなく、信仰的確信である。しかしこれは決して主観的心理現象でなく、実存において生起した実在的なものに基礎づけられている。弟子たちはこの実在的出来事に捕捉されたゆえに復活信仰を与えられた。「復活の信仰は、それによって疎外のもつ破壊的力が克服されてしまった新存在の力による捕捉に基礎づけられている」⁽³⁶⁾。

ティリッヒは十字架と復活のいずれの象徴も実存における実在的出来事に基礎づけられていると論じた。この出来事は史実的実証的に確認不能であるが、信仰的に確信される実在的な救済の出来事である。これをティリッヒは新存在

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

の出現と呼んだ。従ってティリッヒの理解では十字架と復活は新存在の要素とされる。新存在の出現は実存的疎外への屈服とそれに対する勝利の統合を意味するからである。しかし我々は次のように考える。新存在の出現は歴史的に実在するイエスの存在であって、その内実はいエスの十字架と復活という歴史的出来事によって実現されたゆえ、新存在は十字架と復活によって現実化した。従って認識論的に言えば、新存在はいエスの歴史的な存在に基礎づけられねばならない。更に言えば、新存在はいエスの存在の内実の厳密な概念化と理解すべきであるゆえ、新存在は存在論的にもいエスの歴史的な存在に基礎づけられねばならない。ティリッヒの新存在概念はいエスの十字架と復活の出来事なしには断じて成立し得ない。従って十字架と復活を新存在の二要素とする解釈は適切でなく、十字架と復活の出来事から新存在概念は確立されねばならない。

5 和解と新存在

ティリッヒは十字架と復活は分離できない相互関係にあると言った。というのはキリストの十字架は実存的疎外を克服した者の十字架であり、キリストの復活は自らを死と実存的疎外の下に屈服させた者の復活だからである。次節で論じるが、ティリッヒは所謂キリストの「神性」を「永遠的神・人統一」と言い換える。キリストの存在すなわち新存在は具体的救済の働きとしては「神人・統一」つまり和解行為だからである。受肉は本質の現実化であったが、それは実存の本質化によって完成される。キリストによる実存の徹底的受容は実存的疎外克服のためである。それは十字架と復活を経て実現された。十字架は実存的疎外への徹底的屈服であり、復活は実存的疎外に対する徹底的勝利である。特に十字架と復活による人間の実存へのキリストの徹底的関与は、その贖罪的意味からして我々人間存在との「徹底的連帯化」と言い得る。そのことにより神と人の永遠的統一が実現する。すなわち和解が成立する。従って「和解存在」を敵対存在すなわち「古い存在」に対して「新存在」と呼ぶことができる。和解存在すなわち新存在は歴史的キリストにおける受肉→十字架→復活という唯一無比の歴史行為の結果として存在する。このように我々はキリストと

してのイエスの存在を新存在の現実化の過程と考え、この具体的過程を単なる象徴でなく実在として受け入れねばならない。この歴史的具体的過程を前提せず抽象的に新存在について語ることはできない。新存在の「新」は歴史的現実の中で顕示されねばならないからである⁽³⁷⁾。

ティリッヒはキリストの救済活動について、人格主義的責任論的贖罪論的救済理解を新存在の救済力による救済理解の立場から存在論的に解釈する。すなわち「キリストとしてのイエスは彼の存在である新存在の直接的働きによって救済者 (Erlöser, Savior) である」⁽³⁸⁾。ティリッヒは、救済 (Erlösung) の一側面としての癒しという言葉 (das Wort Heilung) は我々の時代状況における新存在の理解のために特別重要であると言う⁽³⁹⁾。贖いの代価としての贖罪概念や贖罪者の概念あるいは仲保者の概念 (Loskauf, redemption, redeemer, Mittler) は新存在による救済を表現するには神学的に問題があると言う。なぜならこれらの概念は、神が救済の無制約的力であり仲保者は神と人間の上に立つ第三の実在者でないことを明瞭に示さないからである。それゆえティリッヒは「贖罪」を「癒し」の意味で理解する。

ティリッヒは和解論の代表的型を論じてから結論的に言う。「和解論の客観的側面と主観的側面が平衡を取るようになるために代理の思想は参与の思想に代替されるべきであろう」⁽⁴⁰⁾。また「将来の和解論のための諸原則」という項目で、「和解は神の業であり、ただ神のみの業である。神は・・・(罪を排除する) この行為においてキリストに依存するのでなく、新存在の担い手としてのキリストが神の和解行為を人間に伝達する」⁽⁴¹⁾と述べる。キリストの十字架において実存的疎外への神的関与が顕示される。顕示 (Manifestation) の意味は「実効的表出 (wirksame Äusserung)」であり、単なる伝達でない。顕示において作用と結果をもつあることが生起する。キリストの十字架は顕示であって、現実化による啓示である。それは「唯一でないが、中心的現実化」であり、世界の苦難への神の関与を示す他のすべての顕示の「規準」である。罪責感をもつ良心が十字架を仰ぎ見るとき、十字架において、またそれを通して神の和解行為を見る。神が破壊的結果を自ら引き受けておられるのを見る。このよう

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

にティリッヒによれば十字架は救済の原因でも救済行為自体でもなく、神が人間の罪責を引き受けたことの「実効的顕示」である⁽⁴²⁾。

ティリッヒは「十字架によって」と「十字架において」を厳密に区別しなければならないと言う。十字架は救済の「原因」でなく「顕示」である。キリストの十字架において救済的現実すなわち和解が顕示される。「キリストとしてのイエスの存在である新存在への関与によって人間は神の和解的行為に参加する。人間は神の苦難に参加する・・・具体的に表現すれば、彼はキリストの苦難に参加する。ここから《代理的苦難》の吟味が生じる。・・・神は実存的疎外における苦難に参加するが、神の苦難は被造物の苦難の代替でない。同様にキリストの苦難も人間の苦難の代替でない。しかし神の苦難は、普遍的にもキリストにおいても、被造的自己破壊過程に関与によって克服する力である。代替でなく自由な関与が神的苦難の性格である」⁽⁴³⁾。ここに表現されたティリッヒの十字架理解は人間の罪責を無視していないし、赦罪の思想も無視していないが、歴史的十字架の示す刑罰の意味は無視されている。正義による責任追及としての処罰がなければ、贖罪行為は不必要である。ティリッヒの展開する「和解論」は新存在の直接的働きに基づくゆえに存在論的和解論である。新存在が和解の現実である。それゆえ「いかにして和解が成立するか」という問いは提起されないし、またその問いに答えることはできない。

しかし聖書は「いかにして和解が成立するか」という問いに明確に答える。我々は十字架についての聖書的告知をそのまま受け入れ、その出来事の中に普遍的救済という神の恩恵を認める立場を正当と考える。ティリッヒは新存在概念がキリストの十字架による和解の実現の結果として成立することを看過している。従って十字架の唯一無比的贖罪行為は象徴化され普遍化される。聖書の告知する十字架による贖罪理解はイエスの十字架の史実性を前提にし、それを神の贖罪行為として理解する。キリストとしてのイエスの十字架それ自体が神の永遠的救済行為である。それゆえ歴史における唯一回的贖罪行為であり、救済自体であって、決して救済の象徴でない。キリストの十字架の出来事を罪の処罰かつ贖いとして理解することは福音の原証言である使徒証言に依拠する。

従って和解論は十字架の贖罪行為に基礎づけられるべきである。ティリッヒの新存在による和解論は十字架の出来事の意味を聖書的告知に従って必要かつ十分に解釈し切れていないと言わねばならない。

第四節 キリスト論的教義の理解と新存在

1 キリスト論的教義の不十分性

a) キリスト論的教義の問題性

古代教会の教義学的労作の中心にキリスト論的教義の創出がある。それ以外のすべての教義学的言表は、とりわけ神と人間についてのそれや霊と三位一体についてのそれはキリスト論的教義の前提または帰結を提供する。「イエスはキリストである」という洗礼式告白が言わば本文であり、キリスト論的教義はその注釈である⁽⁴⁴⁾。教義 (Dogma) は思弁的楽しみに由来するものでない。それは何よりもまず防御のための教理である。教義はキリスト教使信の実質 (Substanz) を教会内外の歪曲から防御するという使命をもって決定された⁽⁴⁵⁾。

ところで二つの問いが提起される。第一に、教義はキリスト教使信の真正な意味を現実的あるいは可能的歪曲から守ることにどの程度成功したか、そして第二に、キリスト論的象徴の概念的定式化はどれ程有効であったかという問いである。ティリッヒによれば、前者について肯定的に答え得るが、後者について否定的に答えねばならない。キリスト論的教義は教会を救ったが、不十分な概念的手段によってであった⁽⁴⁶⁾。

この概念的手段の不十分性の理由は二つある。一つはキリストとしてのイエスにおける新存在の使信を表現しようと試みるあらゆる人間的概念の不適合性であり、もう一つはギリシア的概念のもつ特別な困難性である。ギリシア的概念は普遍妥当性をもつといえ具体的宗教的状况に依存しているからである。ティリッヒは初代教会におけるギリシア的概念の使用は不可避免的に福音の主知主義化 (Intellektualisierung) へ導いたというハルナックの理解に反対する。ハルナックの理解はギリシア哲学が主知主義的 (intellektualistisch) であるという前提に基づく。しかしこの前提は誤りである。なぜなら哲学は悲劇および密儀

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

宗教と同様、人間に実存的に関わるものであった。古代後期の哲学的諸派は祭儀共同体として組織されており、彼らは彼らの根本前提を「教義」と呼んだ。また彼らはその創始者の神的靈感を主張し、その成員による教義の承認を要求した。

教会の宣教がヘレニズム世界に進展する中で、教会は自己を理解させるためにヘレニズム的概念を用いざるを得なかった。「それにもかかわらずキリスト教は、イエスはキリストであるという使信に自己を根拠付ける共同体であり続けた。それはヘレニズム的思想形式や生活様式の中で《教会》であり続けた。キリスト教は・・・それらを変革し、そのみならず自己自身の変革に対して批判的に関わった。・・・教会は根底的自己批判を自らに課し、自らが創出した諸形式を批判的考察の下におくことができた」⁽⁴⁷⁾。

ティリッヒによれば教義学的言表は二つの視点から考察されるべきである。その実質 (Substanz) と概念形式である⁽⁴⁸⁾。第一の実例は6世紀中葉以降のカルケドン条項におけるキリストの本性の単性論的解釈への傾向である。第二の不適切な概念形式の実例はカルケドン条項自体である。この条項はキリスト教使信の真正な意味を表現しており、事実上キリスト教をイエスの人間性の完全な排除という歪曲から救った。しかし強烈な逆説の累積による否定的言明に止まり、適切な概念形式を用いて構成的解釈を提供するという課題を果たし得なかった。

b) イエス性とキリスト性

ティリッヒはキリスト論的教義のもつ問題性をキリスト教使信そのもののものの中に見る。あらゆるキリスト教的言表を脅かす二つの危険性は「イエスはキリストである」という主張から直接的に生じる⁽⁴⁹⁾。「イエスはキリストである」という主張を概念的に解釈しようとする試みは、キリストとしてのイエスにおける「キリスト性 (Christuscharakter)」の否定か、「イエス性 (Jesuscharakter)」の否定かに陥りがちである。なぜならキリスト論はここでその顕示においてもなお神秘に止まる神的神秘に触れるからである⁽⁵⁰⁾。

古来よりこの問題はイエスにおける「神的本性」と「人間的本性」の関係と

して論究された。イエスの「人間的本性」のいかなる矮小化もキリストからその実存的諸制約への全体的な関与を取り去るし、イエスの「神的本性」のいかなる矮小化もキリストからその実存的疎外に対する全体的な勝利を奪い去ることになる。いずれの場合もイエスは新存在をもたらす者であり得ない。それゆえ完全な人間的本性と完全な神的本性の統一がいかんにして考えられるかという問題が提起された。しかしこの問題は人間的可能性の限界内では決して解決されなかった。従ってティリッヒは次のように結論づける。「キリストにおける二つの本性という教説は問題提起としては正しいが、概念的手段の適用において正しくない。根本的誤りは《本性》の概念の中に横たわっている」⁽⁵¹⁾。というのは「本性」の概念は人間に適用されるならば両義的であり、神に適用されるならば誤りだからである。

キリスト論的教義は三位一体の教義と緊密に関係する。「三位一体論的教義は、人がそれを経験的根源から、すなわち生ける神の経験とキリストにおける新存在の経験から切り離すなら、空虚になる」⁽⁵²⁾。ティリッヒによれば三位一体論の三位格についての規定は積極的言明でなく消極的言明であり、それ自体として真正な象徴でない。「三位一体的教義はキリスト論的教義を担う一部分として理解されねばならない。ニカイアの決定は・・・キリスト教を半神崇拜への逆行から救った。その決定は新存在を創出する力をイエスから奪うようなイエスの人格の解釈を退けた」⁽⁵³⁾。

半神でなく神自身がナザレのイエスという人間の中に現在していたというニカイアの教義的決定はキリストとしてのイエスにおける「イエス性」の喪失、換言すればイエスの完全な人間的本性の否定へ導かれる危険性を孕んでいた。通俗的敬虔は神と人間の永遠的統一が実存的疎外の制約下に現れたという「逆説」に満足せず、超自然的意味の客観的出来事すなわち「異象」を要求した⁽⁵⁴⁾。しかし静的階層的性格をもつ東方神学の超自然的単性論的キリスト理解に反対して西方神学はキリストにおける新存在の歴史的・動的性格を擁護した。カルケドン会議における西方神学の勝利はキリストの「イエス性」の喪失という危機から教会を救った。以上のような教理史的考察を踏まえてティリッヒは言

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

う。「古代教会の二つの偉大な決断において二重のことが生起した。すなわちキリストとしてのイエスの出来事はキリスト性もイエス性も保持されるように解釈された。しかしこのことは全く不適切な概念的手段によって生起した」⁽⁵⁵⁾。

2 ティリッヒの新解釈

a) 本性の概念の問題性

プロテスタント神学は古代教会のニカイア、カルケドンの偉大な決定の実体に基づくべきであるが、更にそれを超えて上記の問題性と危険性を回避するために「過去の実体が表現される新しい形式」を見いださねばならない。それは正統主義的キリスト論にも自由主義的キリスト論にも批判的態度を取るものでなければならない。「古代教会はキリスト論が教会の実存的必然的関心事であり、理論的興味によるものでないことを知っていた。キリスト論の究極的規準はそれ自体実存的である。それは救済論的に、換言すれば救済への問いによって規定されている」⁽⁵⁶⁾。ティリッヒは単性論的思考を批判する。なぜなら単性論的思考はキリストの「卑賤」つまり有限性と悲劇性へのキリストの徹底的関与を不明にし、キリストの神性のみの強調により新存在の逆説を否定するからである。従ってティリッヒの批判の規準は「新存在の逆説性」である。超自然主義的思考による「奇跡」や「異象」は新存在の「逆説性」の否定に至り、自由主義的な人間性の強調は実存的疎外や分裂を認めないゆえに、これまた新存在の「逆説性」の否定に至るからである。

ティリッヒは「本性」の概念について「人間的本性」の両義性と「神的本性」の不適切性を指摘する。「人間的本性」は三つの意味をもつ。1) 人間の本質的あるいは被造的本性, 2) 実存的あるいは疎外された本性, 3) 両者の両義的統一。キリストとしてのイエスは 1) の意味で完全な人間的本性をもつ。2) については可能性としてもつが、すなわち誘惑は可能性として存在するが、現実的には不断に克服されていると言わねばならない。3) については彼が生の悲劇的両義性に関与する限りで認められる。従って「このような状況下では総じて《人間的本性》という表現をキリストとしてのイエスに適用することは差し

控えられるべきであろう」⁽⁵⁷⁾。

「神的本性」の意味は神を神とするものであって、神の本質である。しかし神の本質はあらゆる本質を無限に超越することである。神は永遠的に創造的であり、自己自身によって世界を創造し、世界と共に自己自身を創造する。神が永遠的に自己自身を創造する行為以外に、いかなる神的本質も存在しない⁽⁵⁸⁾。この分析の結果「神的本性」という言葉は疑わしく、キリストとしてのイエスに有意味的に適用され得ない。キリストとしてのナザレのイエスは本質と実存を超越する存在でないからである。従って「キリストとしてのイエスは神的本性と人間的本性の人格的統一である」という主張は、キリストとしてのイエスにおいて神と人間の永遠的統一が歴史的現実性になったという言表によって代替されねばならない。彼の存在において新存在が現実化しており、新存在は神と人間の間の回復された統一である。それゆえ我々は《神的本性》という不適切な表現を捨て去り、それを《永遠的神・人統一》の概念によって代替する。この概念は静的形式の代わりに動的関係を表現する⁽⁵⁹⁾。この概念により従来の互いに対置される静的性格の両性論で表現できなかったキリストとしてのイエスの動的像の現実的理解が可能になる。

b) 永遠的神・人統一

「永遠的」という語は神と人間の統一の「破れることのない」質を表現する。つまり唯一無比的・歴史的出来事の一般的背景を表現する。なぜならこの出来事が現実性を持ち得るのは神的生の中に神と人間の永遠的統一が既に存在しているからである。神とキリストの統一は福音書の物語の中に具体的明白性(konkrete Anschaulichkeit)をもって現れている。この統一を抽象的概念によって定義することも心理学的に記述することもできない。我々が言えることは、聖書のイエス像において神と人格的生の中心の間に交わりが存在し、この交わりがこの生のすべての表現を規定し、分裂への誘惑に抵抗するということである。

ところで両性論を動的関係概念で解釈することは従来の受肉論を廃棄しないかという問いが提起される⁽⁶⁰⁾。関係概念の適用は受肉論から養子説への退行で

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

ないか。ティリッヒによれば、受肉論的キリスト論も養子說的キリスト論も聖書の根拠をもつ。神はイエスを神の霊によってメシアとして選んだという養子説は、なにゆえ彼が選ばれたかという問いへ導く。更に彼と神の間の破れることのない統一を創造した自由と運命の両極性へ導き返す。また彼の「先在」の象徴は神との統一の永遠的根拠を暗示する。受肉の象徴は神的永遠的ロゴスの歴史的事実性を前提にする。従って受肉論的キリスト論は養子說的キリスト論を理解するために必要である。「受肉」の概念は元来異教的起源をもち、異教的変容神話と混同され易い。しかし「キリスト教が《受肉》の概念を使用するとき、宇宙を超越する者が宇宙の中に、その制約下に出現するという逆説を表現しようと試みる」⁽⁶¹⁾。つまりロゴスの受肉はロゴスの変容でなく、一個の人格的生におけるロゴスの完全な顕示である⁽⁶²⁾。一個の人格的生における顕示は緊張や冒険の危険性を含み、自由と運命によって規定される動的過程である。これが養子說的要素であり、これなしに受肉論はキリスト像を非現実化する⁽⁶³⁾。養子說的要素と受肉論的要素の結合はプロテスタンティズムの精神の中に横たわっている。プロテスタンティズムは罪ある実存へのキリストの徹底的関与を認めるキリスト論を要求するからである⁽⁶⁴⁾。

3 シュライエルマッハーのキリスト論の存在論的理解

ティリッヒのキリスト論はシュライエルマッハーのキリスト論を存在論化したものであると言える。ティリッヒと同様、シュライエルマッハーも「両性論」に代えて神・人関係の教説を展開した。彼は次のように言う。「救済者は人間の本性の同一性によりすべての人間に等しいが、彼における神の本来的存在である神意識の強烈性によってすべての者から区別される」⁽⁶⁵⁾。「救済者は彼の神意識の強烈性の中へ信仰者を受容する。これが彼の救済活動である」⁽⁶⁶⁾。「新たな全体的生の自己活動が根源的に救済者の中にあり彼からのみ発すべきであるならば、彼は歴史的個別者として同時に原像的（urbildlich）でなければならない。換言すれば原像的なものは彼において完全に歴史的であらねばならず、彼のあらゆる歴史的瞬間は同時に原像的なものをそれ自身の中に担っていない

ればならない」⁽⁶⁷⁾。従って救済者はすべての人間の原像（Urbild）である。以上のシュライエルマッハーの見解からしてティリッヒとの類似性は明らかである。両者共にキリスト両性論に代えて「本質的神・人統一」あるいは「神意識の強烈性」と言う。またキリストの存在を「新存在」あるいは「原像」と言う。しかしティリッヒはより存在論的であり、シュライエルマッハーはより人間学的であると言える。しかし「この相違は、プロテスタント神学が正統主義的キリスト論と自由主義的キリスト論を超える道を求めるならば同様の問題と解決が現れるという事実を覆い隠すべきでないであろう」⁽⁶⁸⁾。

両者の思想を比べて見ると、共に神・人関係を主観・客観の対象化的思想の枠内におかず、それを越えた立場にいる。その立場でティリッヒは「新存在」を、シュライエルマッハーは「神意識の強烈性」を提唱する。しかしティリッヒはシュライエルマッハーの神意識に対して心理主義化への懸念を表明し、「絶対依存感情」を「無制約的捕捉存在」と存在論化する。またシュライエルマッハーの「原像性」にはなお律法主義的要素が残り倫理主義を超えないとして、「恩恵の形態」の明確化である「キリストとしてのイエスにおける新存在」をそれに代える。更にシュライエルマッハーの罪概念を批判する。罪は人間的神意識の不十分性でなく未発展性でもない。それは本質からの離反であり、その結果人間は実存の普遍的疎外の中に止まらざるを得ない。それゆえティリッヒは存在論的枠組みにおいてキリスト教使信を把握し、罪を人間の有限的自由による非合理的事実であると認め、その解決は実存における本質の成就にあるとし、本質と実存の分裂を克服する救済的現実を歴史的イエスにおける新存在の出現とい逆説的出来事として強調する。

ところで両者共に救済は関与の概念で理解される。ティリッヒにおいては「新存在」への関与、シュライエルマッハーにおいては「救済者の神意識の強烈性」への関与である。実存的関与を無視した救済理解は魔術的なものとして否定される。ティリッヒにおいて十字架の出来事それ自体は客観的救済でなく、シュライエルマッハーでは十字架それ自体が論じられない。彼にとって重要なのはキリストにおける神意識であって、キリストの生にのみ救済力があり、キ

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

リストの死には意味がない。ティリッヒでも十字架それ自体が救済的現実と考えられていない。いずれも十字架による贖罪行為を否定する⁽⁶⁹⁾。

しかしながらシュライエルマッハーの場合、なぜ人間であるキリストが他のすべての人間の神意識を徹底的に凌駕する神意識の強烈性をもつか。この答えは合理的には導出できない。人間一般の経験の中からキリストのような神意識の強烈性を見いだすことはできない。従ってキリストの神性を認めないと言いつつ、キリストはすべての人間と本質的に異なる性格をもつと言わねばならない。ティリッヒにおいても同様に、永遠的神・人統一がキリストとしてのイエスに存在しているという主張は存在論的概念からは導出できない。それは究極的啓示の受容に拠るほかない。つまりイエスを完全に人間であるとして「神性」の概念を回避しても、イエスの存在の「根本的逆説」は永遠に残る。従って我々は、キリスト論的教義の新解釈はこの逆説を逆説として明確化すること以外にあり得ないと考える。

4 批判的検討

聖書の告知によればキリストの十字架による贖罪行為が救済論的に決定的重要性をもつ。ティリッヒは「存在は行為に先立つ」と言うが、十字架理解においては「行為が存在を創出する」と言えないか。なぜなら贖罪行為によって罪の疎外が克服されて新存在が現実化するからである。現実化には行為が不可欠である。新存在は行為的存在であって、イエスの存在においてそれが顕示されるためにはイエスにおける神の救済行為が必要である。実存的疎外を克服する力は神の力以外に存在しないので、イエスにおいて神が行為すると言わざるを得ない。しかもイエスにおいてのみ神が行為するゆえにイエスは「神の子」と呼ばれる。「イエスにおける神の行為」こそ「新存在の現実化」の存在根拠である。キリストとしてのイエスの「神性」を「神的行為存在」というように動的に理解すれば、キリストとしてのイエスに「神性」を認めることができる。このように「存在は行為に先立つ」でなく「行為が存在を創出する」という原理に立てば、新存在出現の出来事は十字架の贖罪行為に基礎づけられねばなら

ない。また新存在に関する存在論的理解は新存在の出現を前提にして成立すると言わねばならない。

ティリッヒは神性と人間性を静的に対置させて両者の関係を説明しようとする伝統的キリスト両性論の問題設定の誤りを指摘した。両性論の意図は正しいが、解決の仕方は正しくない。歴史的出来事としての逆説を形而上学的問題へ非歴史化したからである。ティリッヒは救済論的視点から「一人格における神性と人間性の統一」に代えて「実存的人格における本質的神・人統一」という新定式化を提唱した。本質的人間は神の似像として神との本来的關係において存在する。従って神性と人間性の関係を問う必要はない。「本質的神・人統一」は関係概念であって、始めから両者の統一を意味するからである。この本質的關係が実存的人格存在において実現したことが「受肉の逆説」であった。従って従来のキリストの存在に関する「真に神にして真に人 (vere Deus et vere Homo)」という定式化は不適切な表現として否定されて、新定式化すなわち「本質的人間にして実存的人間 (Homo essentialis et existentialis)」が適切とされる。この新定式化は逆説としての歴史的出来事性を表現する限りで正当であると評価できる⁽⁷⁰⁾。

しかしティリッヒのキリスト論的教義に関する思想の最大の問題点は、救済論がキリストの十字架による贖罪論として成立しなくなることである。本質的人間の実存における出現は人間の本質すなわち人間性の回復を意味する。人間性の回復は人格性の回復であるから、疎外的人格的側面である罪の問題の解決が必要である。この解決が「罪人の義認」という逆説的出来事である。その出来事の説明が贖罪論である。「受容され得ない者が受容される」という義認の逆説はキリストの贖罪行為にその根拠をもつ。義認の現実は救済的現実であるが、それはキリストとしてのイエスの十字架と復活によって実現する。この救済的現実つまりティリッヒの言う「実存的疎外克服の現実」を象徴する概念が「新存在」である。従って救済は新存在への関与であると言い得る。しかし厳密に言えば、新存在によって象徴される現実性への関与が救済である。その現実性はキリストとしてのイエスの十字架と復活という出来事である。従って十

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

十字架と復活を新存在の象徴と見なすのは転倒した理解である。ところがティリッヒは、十字架は救済の原因でなく神が人間の罪責の結果を受容したことの実効的顕示であると言う。十字架は新存在の実効的顕示（結果）であって、新存在の象徴と見なされる。従ってティリッヒの救済論は新存在の救済論、存在論的救済論であって、十字架の救済論、贖罪論的救済論でない。

聖書が告知する救済的出来事は歴史的イエスの存在全体（受肉・十字架・復活）における神の永遠的贖罪行為の実現を意味する。キリストの十字架が神の贖罪行為でなければ、聖書的告知は根拠のない思想にすぎず、無内容であり、救済的現実になり得ない。キリストとしてのイエスが単に「本質的人間にして実存的人間」であれば、十字架における贖罪行為は成立しない。従って罪責の問題は解決しない。罪責の解決なしに本質的人間の回復はあり得ない。すなわち救済は実現しない。イエスはキリストにならない。歴史的実存における救済者は贖罪者でなければならない。従って救済的存在としての新存在の成立根拠はキリストの歴史的贖罪行為でなければならない。それはキリストとしてのイエスにおける神の救済行為である。我々は「御子において御父が普遍的救済行為を実現された」という聖書的告知を象徴や神話でなく「神の行為」として信受しなければならない。古代教会の教義的決断は説明されてよいが、「本質的人間にして実存的人間」というように再定義されてはならない。その定式化はキリストにおける贖罪行為を曖昧にする異端的解釈であると言わねばならないからである。

（しみず ただし）

〔略号〕

ST1 Systematische Theologie. Bd.1. 3.Aufl. Stuttgart, 1956.

ST2 Systematische Theologie. Bd.2. 3.Aufl. Stuttgart, 1958.

ST3 Systematische Theologie. Bd.3. Stuttgart, 1966.

AI Nörenberg, Kraus-Dieter, Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs. Gütersloh, 1966.

CG Schleiermacher, Friedrich, Der Christliche Glaube. Bd.1. 6.Aufl. Berlin, 1960.

SThP McKelway, Alexander, The Systematic Theology of Paul Tillich. A Review and

Analysis. Richmond, 1963.

〔注〕

- (1) ST2, S.163.
- (2) Ebd.
- (3) ST2, S.163
- (4) Vgl. ebd. 一個の人格的生の具体的存在により新存在は表出される。その具体性は現実性である。従ってティリッヒはナザレのイエスと言われる人間の存在が新存在であると主張していることになる。
- (5) ST2, S.163. 自らの存在の普遍性を表すために「透明化」という概念をティリッヒは用いるが、その実質的意味は明らかでない。
- (6) Vgl. ST2, S.165.
- (7) Ebd. 十字架と復活を一つの超越的出来事の二要素とする解釈は福音書の歴史的記述といかに調和するか。
- (8) ST2, S.165.
- (9) Ebd.
- (10) ST2, S.166.
- (11) Ebd.
- (12) Ebd.
- (13) ST2, S.167.
- (14) Ebd. この解釈も贖罪的意味を看過したものである。贖罪的意味を十字架に認めれば、十字架自体が肯定的なものになる。十字架が克服される必要はない。我々は新存在による十字架理解が福音に適合するかを慎重に吟味しなければならない。
- (15) ST2, S.167f.
- (16) 復活によって克服された否定的なものは新存在の担い手（ナザレのイエス）の死であるという解釈は十字架の積極的意味すなわち贖罪的意味を看過している。
- (17) ST2, S.169.
- (18) キリストの復活と昇天の解釈としては妥当である。
- (19) 十字架と復活は出来事としては不可逆的であるが、受肉自体が逆説であるからイエスの存在が新存在であることは根源的事実であり、復活によって始めて新存在が出現したのでない。それゆえ伝統的にキリストの神性は受肉者に帰せられた。
- (20) ST2, S.163.

ティリッヒ組織神学におけるキリスト論の組織的研究 その2

- (21) Ebd.
- (22) Ebd.
- (23) Ebd.
- (24) ST2, S.167.
- (25) AI, S.202ff.
- (26) AI, S.203.
- (27) ST2, S.189.
- (28) Vgl. ebd.
- (29) 前世紀の後半のルター派の代表的神学者パウル・アルトハウスは "Theologie Martin Luthers" 3.Aufl. (1972) においてルター神学を「十字架の神学」と理解し論述している。これはカトリックの「栄光の神学」に対抗する神認識を示している。「すなわちキリストの十字架は神の現実性の真正の認識のための規準を与え、神の恩恵と救済およびキリスト者であること、そしてキリストの教会の真正な認識のための規準を与える」(a.a.O. S.80.)。このアルトハウスの理解に比してティリッヒの十字架理解は十字架の実質的内容を的確に解釈しているか。十字架の実質的理解には処罰の契機が不可欠である。
- (30) AI, S.203.
- (31) Vgl. AI, S.204.
- (32) AI, S.205.
- (33) AI, S.206.
- (34) SThP, p.171.
- (35) ST2, S.165.
- (36) ST2, S.168.
- (37) ここに新存在の曖昧さが残る。神の働きである新存在はある意味で永遠的根拠を神の中にもつ。しかし新存在は明らかに歴史的担い手イエスの存在において現実化した。イエスの存在が新存在である。実存的疎外状況にある歴史的現実における新存在がまさに「新存在」である。
- (38) ST2, S.179.
- (39) Vgl. ST2, S.183.
- (40) ST2, S.186.
- (41) ST2, S.187.
- (42) Vgl. ST2, S.188f.
- (43) ST2, S.189.

- (44) Vgl. ST2, S.151. キリスト論的教義が信仰告白の注解であることは、それが信仰の命題化であり論理化であることを決定的特色として示す。従ってその解釈も信仰的解釈でなければならない。
- (45) Vgl. ST2, S.151.
- (46) Vgl. ST2, S.152.
- (47) ST2, S.153.
- (48) ST2, S.153.
- (49) Vgl. ST2, S.154.
- (50) Vgl. ebd.
- (51) Ebd.
- (52) ST2, S.155ff.
- (53) ST2, S.156.
- (54) Ebd.
- (55) ST2, S.157.
- (56) ST2, S.158.
- (57) ST2, S.159.
- (58) ST2, S.160.
- (59) Ebd.
- (60) Vgl. ST2, S.161.
- (61) Ebd.
- (62) Vgl. ST2, S.161f.
- (63) Vgl. ST2, S.162.
- (64) Vgl. ebd.
- (65) CG, S.43.
- (66) CG, S.90.
- (67) CG, S.34.
- (68) ST2, S.162.
- (69) 贖罪論を基礎におかないキリスト論は人間の罪責を明確にせず、従って人間の自由も人格的責任として確立されない。
- (70) 新存在の逆説性が歴史的出現として主張される限り「本質的人間にして実存的人間」という定式化は一概に否定できない。更に本質的人間が「永遠的神・人統一」として内実化されるならば、キリストとしてのイエスは神と無制約的に結合している、すなわち神性をもつと言い得る。