

引き受けられた実存的破壊

——パウル・ティリッヒにおける十字架の解釈——

近 藤 勝 彦

1. ティリッヒと「十字架の神学」、ならびにその実存の問題

a. キリストの十字架が、パウル・ティリッヒの神学の中でどのように理解され、またその神学全体の中でどのような位置を占めているか——これが本論文で究明しようとしているわれわれの問題である。この問題は今日のわれわれにとってきわめて興味深い問題であるが、それはさしあたって特に次の二つの理由のゆえに、とすることができるであろう。

一つの理由は、神学史的な理由である。周知のように、E. ユンゲルとJ. モルトマンをおもな代表者として、近年再び「十字架の神学」が特にドイツ語圏の神学界に復興している。その際彼らはいずれも、この著しくルター神学的色彩の強い主題をめぐるながら、今世紀におけるその先駆的神学的業績としては、むしろ改革派の神学者カール・バルトの中にそれを認めている。そしていずれも、今世紀のもう一人のプロテスタント神学の巨人、しかもルター派の神学者パウル・ティリッヒについては、「十字架の神学」というこの主題の関連では本格的な取り扱いを見せてはいない。しかし、他方「十字架の神学」をめぐる、その足跡がルターは当然として、時には、ティリッヒの師マルティン・ケーラーにも辿られている¹⁾。そうだとすると、われわれは当然、さらにティリッヒにもこの線を追って見るべきではないであろうか。事実、このルター派神学者は、M. ケーラーを通して「一切を支配する性格を持ったパウロ的、ルター的義認思想」に目を開かれ、その決定的な点において「キリストの十字架」²⁾

を受けとめた。彼はそのことを彼の有名な自伝的文書『境界線上に立って』の中で、次のように表現している。

「それ（義認の教理）は、罪人が神の前に義であるという逆説的判定によって、人間の実存の墮落、罪、絶望が、どのように克服されるかを示す。わたしのキリスト論と教義学とは、世界に対する神のこの判定がそこでこそ具体的となり、また開示された、歴史の事件としてのキリストの十字架の解釈によって決定された」³⁾。

われわれは、ティリッヒという「自伝的な回顧を踏まえつつ思索する思想家」(an autobiographical thinker)⁴⁾のこの言葉を軽視することはできない。むしろ、ティリッヒが自己の神学の決定的な要因として、義認論、さらには、「キリストの十字架の解釈」を自覚的に獲得したことを十分真剣に受け止めなければならないであろう。

ティリッヒの十字架の理解に注目したいもう一つの理由は、より内容的なものである。それは、われわれ自身が「十字架につけられたキリスト」をどう理解し、どう宣べ伝えるかという問題に関わる。ティリッヒは一方で現代人の実存の問題に深く注目し、他方キリスト教のメッセージの核心としてキリストの十字架を解釈した。いな、ティリッヒにとって事柄はもっと実存的で、彼がこのキリスト教のメッセージの核心を解釈し、保持し、表現しつづける姿の中に、われわれは彼自身にとって避けられなかった実存的格闘と救済(癒し)の経験があるのを見なければならない。そして宗教的、神学的格闘を生涯止めることがなかったこの神学者にとって、そのキリスト教のメッセージの中心には、常に、十字架につけられたキリストがいた。彼は、十字架につけられた方のみ、「あなたはキリストです」と言うことができ⁵⁾、その方の中にのみ神を見ることができると信じた⁶⁾。この神学者の格闘とその十字架解釈は、また、われわれ自身の問題と解答とに光を投ぜずにはいないであろう。

b. ティリッヒの十字架理解の内容的究明に当って、われわれはそこにティリッヒ自身の実存的な苦闘とその癒しの経験があることを見落としてはならな

い。彼が、存在と非存在、本質と実存、あるいは疎外と自己破壊、新しい存在と本質化といった概念によって思惟し、そのキリスト教的洞察と経験の核心を表現する時、われわれはそれらを抽象的概念とか図式的表現と見なしてはならない。彼はあるところで、「古代や古典期の時代にあつては、ちょうど悲劇や密儀がそうであるのと同様に、哲学は実存的関心の事柄であつた」⁷⁾と語っている。ティリッヒ自身の哲学的神学の概念的表現も、まさに実存的関心を表現している。だからこそ彼は、生涯、神学者でありつづけた。再び彼の自伝的な表白に耳を傾けるならば、そこには「私は神学者であつたし、今もなおそうである。というのも、私の精神生活にとって、私に無制約的にかかわるものへの実存的な問い、およびキリスト教使信による実存的答えが、最大の意義を有していたし、今もそうであるからである」⁸⁾と語られている。

W. パウク夫妻の伝えるところによれば、ティリッヒは、M. ケーラーからあの義認論の洞察、すなわち罪人のみならず疑いを懐く者さえも恵みによって義とされるという洞察を与えられた時、「限りない慰めを感じることができた」⁹⁾という。それはおそらくまちがいではないであろう。われわれは、「存在は非存在を克服する」、あるいは「新しい存在が実存の下に現われ、実存的疎外に参与した」といったティリッヒの表現のうちに、彼が経験した深い慰めと歓喜、そして生きる勇気の経験を知らなければならない。そうでなければ、彼の思想、彼のキリスト論、そして彼の十字架の解釈も実は本当には理解できないことになるであろう。

W. パウク夫妻は、また、ティリッヒが「生涯にわたって死の恐怖を持ちつづけ、そのことで憂鬱に思い悩んでいた」ことを紹介している。そしてその関連で「存在は非存在を克服する」というティリッヒの言葉に言及し、それが彼の思想への入口になると語っている¹⁰⁾。あるいはさらに、「自分についての懷疑と葛藤について彼は驚くほどはっきりと意識していたが、それは彼の死の日まで続いた」¹¹⁾というティリッヒの実存的苦悩を紹介し、その関連で、「多くの人たちが彼の最も偉大な説教とみなしたものの中の言葉が、鋭い意味を持ってくる」¹²⁾と記している。その言葉とは彼の有名な説教「汝、受入れられたり」

の次の一節にほかならない。

「恵みは私たちが大きな苦しみと不安の中にある時に、私たちに突如として訪れます。それは、私たちが無意味と空虚な人生という暗い谷間をさまよう時に、私たちを撃つのです。……ただ自分が受入れられたという事実を受入れなさい。」

A. T. モレジェンによれば、この一節は、ティリッヒにとっての「太陽の讃歌」であり、「ロマ書第8章」である¹³⁾。そしてわれわれは、このティリッヒの「ロマ書第8章」にも、まさに本来の「ロマ書第8章」がそうであるごとく、キリストの十字架の解釈が語り出されているのを見なければならぬであろう。

われわれは、ティリッヒのこの実存的葛藤と時にはその「病い」のゆえに、あるいは彼をキルケゴールのごとく、あるいはパスカルのごとく、「病める創造的思想家」として位置づけることができるかもしれない。いなわれわれは、ティリッヒをまさしくこの点でもルターの系譜に置くことができる。再びパウク夫妻の言葉を引用してみよう。

「彼が非常に苦しんだ末にそれと和解しなければならなかった彼自身の中の弱点こそが、まさに創造的思想家、そして人間としての彼を信用できる、魅力あるものにしてると同時に、また把えがたくもしているのである」¹⁴⁾。

われわれは、ティリッヒの魅力とその把えがたさとを構成しているまさにこの点との関連で、彼の十字架の解釈を理解しなければならないであろう。

しかし他方、ティリッヒの実存的苦悩、彼の病いそして弱点を、ただ彼個人のものとして理解するにとどまるならば、われわれは、それを十分的確に理解したことにはならないのではないかと思われる。二つの世界大戦とその前後の時代、階級や民族、そして国家の分裂の時代、社会も時代も病み、文明は深刻な不安を経験した。ティリッヒは、その鋭い共感的能力によって人間の普遍的な実存の苦悩を把えるとともに、またその時代と文明における歴史的、社会的な人間の困窮を他の誰にもまさって深く理解した。そのような思想家として、ティリッヒは自己と人類、そしてとりわけ現代人の問題に対する実存的解答を、キリスト教のメッセージの中から明確化していったのである。その時、彼

のキリスト教のメッセージの中核に、キリストの十字架、十字架にかけられたキリストが位置していたことは、至極当然のように思われる。

こうして彼がとらえたキリスト教のメッセージの簡潔な表現を、彼の説教集『永遠の今』の中の一つの説教から再述して、この項を閉じることにしよう。ここでは彼にとってキリストの十字架が、そして十字架のキリストが、どのように決定的な意味を持っていたかを、それによって暗示できれば、それでよいのである。

「十字架上のキリストの中に示されている神は、幼な子の死にも、犯罪者に対する有罪判決にも、精神が崩壊する時にも、飢餓や飢饉にも、そして神御自身に対する人間の拒絶に対してさえも、全体的に参与し給います。それがキリスト教のメッセージの偉大さであり、また中心なのです。神の現臨がゆきとどかないような人間の状況はありません。このことこそ、あらゆる人間の状況のうちで最も極端な状況である十字架がわたしたちに告げていることなのです」¹⁵⁾。

2. ティリッヒにおける十字架理解の中心的位置、ならびに復活理解との関係

a. ティリッヒの組織神学が、「聖書的」であり、「キリスト中心的」であると主張したならば、おそらくはティリッヒの読者の多くはとんでもないことと反論するかもしれない。しかしわれわれは、本論を通して、彼の神学が独特な仕方ですべて「聖書的」であり、かつ「キリスト中心的」であることを示すことになるであろう。さらに本論の関心は、彼の神学がその認識方法と認識内容の両面において、いかに「十字架の神学」として、「十字架中心的」に遂行されているかを示すことにある。

ティリッヒがキリストの十字架の解釈を主題として特に取り挙げているのは、彼の『組織神学』第二巻の後半の以下の三つの箇所である。一つは、「キリストとしてのイエスにおける新しい存在」を論じているところで、この「新しい存在」の「表現」(expression)の一つとして、「言葉」や「行為」とともに

「苦難」(suffering, Leiden) が論じられる箇所である。第二は、「キリストとしてのイエスの事件の普遍的意義」を論じているところで、「キリストの十字架」は「キリストの復活」とともに、「二つの中心的象徴」の一つとして論じられる。そして第三は、「キリストとしてのイエスにおける救済力としての新しい存在」について論じているところで、「贖罪論の諸原理」が語られる箇所である¹⁶⁾。われわれはさらにこれに加えて、『組織神学』第一巻の「啓示の実在性」、特に「キリストとしてのイエスにおける終極的啓示」¹⁷⁾の議論にも注目しなければならないであろう。

ティリッヒの神学が「キリスト中心的」であることは、そこでの「キリスト」とは、「キリストとしてのイエスの存在」すなわち「新しい存在」のことにほかならないことを付記すれば、直ちに判明するであろう。キリストとしてのイエスにおいて「新しい存在」が、実存の制約下に、それ自体は存在そのもの、究極的なものからの疎外を生ずることなく、しかも実存的疎外とその諸結果に参与しつつ出現した。この「新しい存在」こそ、ティリッヒ自身が語っているように、彼の「キリスト教神学の中心概念」¹⁸⁾であり、彼の「神学体系全体の根底にある原理」¹⁹⁾である。ティリッヒの神学におけるこの「新しい存在」の中心性、その意味での彼の神学の「キリスト中心的」性格を跡づけることは、たとえば、L. ギルケイが簡潔に試みているように、さほど困難なことではない。ギルケイは次のように言う。

「新しい存在の出現のメッセージは、いわば『後向き』に体系全体に働きかけて、ティリッヒのもっとも根本的な神概念の概念化に、明確な形を与えている。……存在それ自体が知られるのは、勇気の現臨を通して、非存在に対する存在の勝利を経験する中においてである」²⁰⁾。

ギルケイはさらに言う。

「新しい存在の概念は、……同様にティリッヒの宗教的象徴の見方、彼の教会論、そして彼の文化の解釈にとって、中心的な象徴的源泉を表わしている」²¹⁾ と。

このギルケイの指摘の前半に従えば、ティリッヒの神学のキリスト中心的な

性格の論証として「新しい存在」のキリスト論から彼の神論へという逆行が見られると指摘されているわけである。この指摘は一応正当だと言うべきであろう。そのことは、ティリッヒの初期の難解な論文『義認と懐疑』の狙いが、根本啓示と救済啓示の内的関係づけの主張にあり、かくして義認論的逆説を神概念にまで適用することにあつたのを思い合わせてみれば、決して誤りではなく、むしろそれがティリッヒ年来の主張であつたことがわかる。また実際、神論も含めて彼の神学全体は、決して単なる自律的理性の営みではなく、啓示による神律的理性の営みだという彼の主張を思い起せば、それは、啓示、しかも彼の言う「終極的啓示」、つまり「キリストとしてのイエスにおける啓示」を規準とした思惟であるはずである。

しかし、われわれの問題は、この「新しい存在」の神学、その意味での「キリスト中心的」神学が、さらに「十字架中心的」と言えるかどうかという問題である。ここには「新しい存在」と「十字架」の関係という問題、さらには「存在そのもの」と「十字架」の関係という問題があつて、この問題は本論文全体の根本的な問題である。ここでは、さしあたりまず、ティリッヒ神学における十字架の位置を、すでに述べた「十字架」を主題としているいくつかの箇所のうち、「新しい存在」の「表現」としての「十字架」と、「キリストとしてのイエスの事件の普遍的意義を示す中心的象徴」としての「十字架」を論じている箇所に即して検討していくことにしよう。

「新しい存在」は、既述のごとくキリストとしてのイエスの存在として、実存の制約下に現われた。それは、実存の中で、実存的疎外とその破壊的諸結果を克服する。ティリッヒのいう「新しい存在」は、さらに言えば、「再樹立された神と人間との統一」であり、また「神人性」(God-Manhood)とも言い換えられる²²⁾。(それは、伝統的な議論ではキリストの「人格」や、「位格的統一」と関係してくる。)ところでこの「新しい存在」は、キリストとしてのイエスの中に表現されているが、その「表現」として既述のようにティリッヒは、特にキリストとしてのイエスの「言葉」、「行為」、それに「苦難」を挙げるのである。

ここでは、「存在と言葉」「存在と行為」「存在と苦難」という、表現されるものとその表現との関係が三様の仕方で捉えられているわけである。(これは、神学の伝統でキリストの「人格」と「業」の問題として論じられてきたところと関係する。)ところでこれら三様の関係は、質的に同一の関係であろうか。もしそうなら、われわれが、ティリッヒの「十字架の神学」をことさらに語ることはあまり意味を持たないことになるであろう。それは、「言葉(あるいは教え)の神学」、「行為の神学」と並ぶだけのものにすぎないからである。ティリッヒの著述の形式から言えば、この三様の関係は、同一の質を持っているように見えないわけではない。しかし、仔細にその内容を検討する時、われわれは、キリストとしてのイエスの「存在」と「苦難」との関係をティリッヒが特に不可分のものとして理解していることに気付かざるを得ない。

「存在と言葉」においては、存在が、言葉に先行し、イエスが語ったあらゆる言葉以上であることが強調されている。「存在と行為」においても、諸行為の「偶然的性格」が指摘されるとともに、その「彼方」(beyond)への指示が強調されている。「彼の行為ではなく、彼の行為がそこから由来する存在が、彼をキリストたらしめる」²³⁾。しかし「苦難」については、ティリッヒはあの「以上」を語らない。またその「偶然的性格」も語らない。「苦難ではなく、存在が」とも言われぬ。ここではむしろ、「十字架上の苦難は、実存の制約下における永遠の神人性の出現から切り離され得るようなある付加されたものではなく、その出現が不可避免的に内包しているものである」²⁴⁾ことが強調される。「新しい存在」は、「実存が最も徹底的に実存であるところでのみ」²⁵⁾(これによってティリッヒは有限的自由として的人格的生を考えているが)また「完全に実存に参与する」²⁶⁾ところ(これによってティリッヒは十字架を考えている)で、はじめて実存の克服として出現する。ティリッヒの言葉を引用してみよう。「ただ苦難と死とを自己自身に引き受けることによるのみ、イエスはキリストであり得た。なぜならそのようにしてのみ、彼は実存に完全に参与することができ、また彼と神との統一を破ろうと試みたあらゆる疎外の力に打ち勝つことができたからである」²⁷⁾。この「のみ」の主張、あるいはあの「不可

避」の主張は、イエスの「言葉(教え)」や「行為」について語られている「偶然性」の主張のおもむきとは著しく異なっていると言わなければならないであろう。

このことをさらに明らかにするために、われわれは、ティリッヒの「終極的啓示」の議論にはいっていく必要がある。そこでもイエスの「言葉」や「行為」とは質的に違った仕方で、その「苦難」と「死」に特別な意味が帰されているからである。しかしその前に、もう一つの問題、同じく形式的な意味では「キリストの十字架」を相対化させている問題、つまり「二つの中心的象徴」の他の一つ「キリストの復活」との関係を検討してみる必要があるであろう。

b. すでに述べたように、ティリッヒは、キリストとしてのイエスの普遍的意義を示す中心的象徴として、十字架と復活の二つを挙げた。中心が二つとは！彼によれば、「キリストの十字架」も「キリストの復活」も、事件であるとともに象徴である。事件そのものだけでなく、また「象徴」でもあるからこそ、二つの中心と言うこともできるであろう。象徴は相互に重複することも可能だからである。ところで、ティリッヒは、十字架については、「事件であるとともにまた象徴」といい、復活については、「象徴であるとともにまた事件」²⁸⁾という。この語順の違いによって、十字架と復活それぞれの歴史的事実性に関する微妙な差が表現されているわけである。

ティリッヒによれば、事実としての十字架は、「キリストと呼ばれた方が実存の究極的結果、つまり疎外の諸制約下の死へと自分を引き渡した」²⁹⁾ということであって、それ以外の表現はすべて歴史的蓋然性に属する事柄である。「キリストとしての」イエスの十字架は、この事実(dass)に基づく象徴であって、従って「キリストの十字架」の内容(was)については、歴史研究ではなく、この象徴(symbol)、あるいは聖書的なイエス像(picture)が語ることになる。ただし、われわれはここでティリッヒが、「事実的要素がなかったなら、キリストは実存に参加しなかったことになり、従ってキリストではなかったことになる」³⁰⁾とも語っていることに注目しておかなければならない。

他方、「キリストの復活」については、ティリッヒは、事後的性格を主張しながらも、「この事件の性格は、……暗黒の中にとどまっている」³¹⁾と語る。

C. H. ラチョウは、このティリッヒの十字架と復活の議論をめぐって、「ティリッヒのキリスト論はある意味で復活のキリスト論 (Auferstehungschristologie) だ」³²⁾と主張している。その理由としてラチョウは、ティリッヒのドイツ語版『組織神学』第二巻の167頁をあげながら、「イエスの復活に対する信仰によってはじめてイエスはキリストになるからだ」³³⁾と語っている。しかしラチョウのこの主張は正確とは言えない。ドイツ語版第二巻の当該箇所にもそのようなティリッヒの主張があるわけではない。ティリッヒによれば「イエスの復活に対する信仰」ではなく、「キリストとしてのイエスの存在」すなわち「新しい存在」が、そしてその信仰と経験が、イエスをキリストとするのである。ティリッヒはこの「新しい存在」の経験と「復活」とを区別している。彼は、「復活の信仰は、新しい存在の力によって、すなわち疎外の破壊的な力がすべてそこで克服されている新しい存在の力によって捉えられていることに基づく」³⁴⁾と述べ、「イエスにおける新しい存在の経験が復活した方との出会いに先行していた」³⁵⁾と主張する。ティリッヒは、復活信仰と区別して、むしろその根底に「新しい存在の力の経験」を置いているのである。

このことは、ティリッヒの信仰概念を理解すれば一層明白になる。ティリッヒによれば、信仰の根拠は、「信仰を創造した実在の出現」³⁶⁾であって、「この実在が新しい存在であり、これが実存的疎外を克服し、かくして信仰を可能にしている」³⁷⁾のだという。信仰はこの実在に捉えられた状態であり、それゆえ「自らが信仰に移されたことを知る人々の直接的自己意識」³⁸⁾、あるいは「存在への参与によってそれ自体を保証する自己意識の直接性」³⁹⁾、あるいは「実存の諸制約のうちと下とにおける新しい存在の直接的明証性」⁴⁰⁾について語られることになる。こうした直接性の信仰は、ティリッヒにおいては、その事件の性格が暗黒の中にとどまっている「キリストの復活」に対する信仰とは区別されていると言わなければならない。従って、ラチョウがティリッヒの「復活のキリスト論」を語ることは、その理由が不正確だと言わなければならないであ

ろう。

ここからさらに進んで言えば、ティリッヒにおいては、キリストとしてのイエスの「復活」よりは、むしろキリストとしてのイエスの「十字架」の方に重大な意味が帰せられていると言うべきである。なぜなら、復活が意味する「実存に対する勝利」は、すでに「新しい存在」の直接的明証性、その直接的自己意識の中に含まれていると考えられるからである。もっと単純に言えば、「キリストとしてのイエス」ということの中に、もうすでに、実存に対する勝利は含まれている。そして、「事実的要素がなかったなら、キリストは実存に参与しなかったことになる」というティリッヒの言葉は、「復活」よりはむしろ「キリストの十字架」にこそ当てはまるであろう。ティリッヒの場合、「新しい存在」は、実存的疎外に対する克服の力なのであって、それが十字架という実存の究極的結果に対する参与の中に現われたということで、すでにして、キリスト教のメッセージになっているからである。彼が、その数ある説教の中で、「復活された方」についてはほとんど語らず、「十字架にかけられた方」をこそくり返し指し示しつづけたことも、このことを裏づけるであろう。ティリッヒは、「新しい存在」の中心的で決定的な出現を、結局、「キリストとしてのイエスの十字架」の中に見ていたのである。

3. 「終極的啓示」と「キリストの十字架」、ならびに「聖書的イエス像」の問題

a. ティリッヒの十字架理解のもう一つの重大な局面である「啓示」について検討してみよう。ティリッヒは、キリストとしてのイエスにおける啓示を「終極的 (final) な啓示」と呼び、この啓示こそがそれ以前とそれ以後のあらゆる他の啓示に比して決定的であり、それらの「規準」⁴¹⁾であると主張する。彼は、キリストにおける啓示のみを唯一の啓示として排他的に主張するわけではない。ティリッヒの啓示論は、キリスト中心的、キリスト規準的であって、キリスト一元論的ではない。

そこで次に問題なのは、それではいかなる理由によってキリストとしてのイ

エスにおける啓示を「終極的」、そして「規準的」と見なすことができるのかという問題である。この関連でやはり、「キリストの十字架」が決定的な意味を持ってくるのをわれわれは見ることができるであろう。

まず、ティリッヒの基本的命題を提示してみよう。彼によれば、「啓示は、それがそれ自体を喪失することなしにそれ自体を否定する力を持つならば、終極的である」⁴²⁾ という。ことはすべて、啓示が常に媒体を通して現われること、それゆえまた、常にその媒体によって制約されているということと関係している。媒体はすべて有限な存在者であるから、それ自体が否定されなければ、有限なもの自体が啓示内容に入り込み、啓示を僭称することになる。かくして有限なもの絶対化というデモーニクな偶像化が生じることになる。そこで、啓示に不可避的に付着する有限な諸制約が、その啓示の中で犠牲にされるのでなければならない。つまり、自己を犠牲にし、自己を克服する媒体によってはじめて、啓示はその真理に到達する。媒体は、「透明」となり、啓示されるべきものだけが啓示されるのでなければ、啓示の真理には到達しないと、ティリッヒは考えるのである。ここに、あのバルトとの論争でも指摘された、ティリッヒ神学の一大特色である「大審問官」批判の性格が現われている。そしてこの関連でティリッヒにとって決定的な意味を持っているのが、やはり「十字架」なのである。

ティリッヒによれば、キリストとしてのイエスの聖書的な像の中にこの関連で決定的なことが示されているという。それは、ナザレのイエスがキリストとしてのイエスに対して絶えず自己を引き渡している姿があるというのである。「キリストとしてのイエス」に対する「ナザレのイエス」の「自己犠牲」——それがイエスによる「十字架」の受諾だとティリッヒはいう。この「ナザレのイエス」の「自己犠牲」によって、弟子たちが求めたイエスの英雄化、偶像化は砕かれ⁴³⁾、「イエス神学 (Jesusology, Jesus-Theologie)」⁴⁴⁾ は終わる。ここに、「イエスの自己犠牲」としての十字架という理解、「砕かれる有限者」⁴⁵⁾ としての十字架という理解が示されているわけである。キリストのため、無限なもののために、イエスが、つまり有限者が、自己を犠牲とし、砕かれるというので

ある。これによって、イエスにおける啓示の終極性が主張されるという。ティリッヒの言葉を引用してみよう。

「ナザレのイエスは終極的な啓示の媒体である。なぜならば、彼はキリストとしてのイエスに対して自己を完全に犠牲にしているからである」⁴⁶⁾。

しかしそれではなぜ、ほかならぬ有限者としてのナザレのイエスの自己犠牲は「完全に」(completely, völlig)なされていると言えるのであろうか。ティリッヒによるとそれには聖書的イエス像が示しているもう一つの特徴が理由となっている。聖書的イエス像が示すもう一つの特徴とは、イエスが人間生活の両義性(ambiguity)の中に参与しているにもかかわらず、その存在は、あらゆる存在の根拠との破れざる「統一」(unity), つまり「神との統一」にありつづけているという特徴である。そして、ティリッヒによると、あのイエスの完全な自己犠牲は、この「神との統一」つまりはイエスの存在である「新しい存在」によって可能となったものにほかならない。なぜならば、ティリッヒに従えば、完全に自己を「放棄」(surrender, aufgeben)するためには、自己を完全に「所有」(possess, besitzen)していなければならず(「持って」いなければ「与える」ことはできないから)、そして完全に自己を所有できるのは、「分離も分裂もなく自己の存在と意味との根拠に結びついている人だけ」⁴⁷⁾であるからである。つまり、「キリストとしてのイエス」に対する「ナザレのイエス」の完全な自己犠牲を可能にさせたのは、その「ナザレのイエス」における「神との統一」、すなわち「ナザレのイエス」における「キリストとしてのイエス」の存在であったということになる。

こうして「神との統一」が、イエスの自己を「死に至るまで神の秘義に対して透明に」⁴⁸⁾させる。「彼の死は、彼のこの透明性の終極的な開示であった」⁴⁹⁾。つまり、キリストとしてのイエスにおける「終極的な啓示」は、「彼の死」において、すなわち「十字架」において終極的に開示されたわけである。だからこそ、ティリッヒは、「彼(イエス)を見た者は父を見たのです」と語りながら、直ちに、「しかし、それは十字架につけられた方のみ言いうることなのです」⁵⁰⁾と付け加えなければならない。キリストとしてのイエスの「存在」、す

なわち「神との統一」は、ナザレのイエスの十字架における「自己犠牲」においてのみ見えてくる。つまり「十字架」は、「神との統一」の啓示的認識根拠、「神との統一」は「十字架」における「自己犠牲」の实在根拠ということになる。

しかし、それではティリッヒは、「終極的な啓示」をもっぱら一つの事実、事件としての「キリストの十字架」にのみ限定して捉えているのであろうか。仔細に検討してみると、かならずしもそうではないように思われる。少し長くなるが、この微妙な点を言い表わしているティリッヒの文章を引用してみよう。彼は次のように語る。

「彼の生涯を通してと彼の生涯の終りとの両方において、十字架の受容 (acceptance of the cross) は、彼と神との統一の決定的な証明、すなわち存在の根拠に対する彼の完全な透明性の決定的な証明である」⁵¹⁾。

ここでこの文章を引用した意味は、「十字架の受容」ということが言われ、しかもそれが、イエスの生涯の終りだけでなく、その生涯を通してあったことが語られている点にある。ティリッヒによれば、聖書的イエス像に従うと、イエスは、生涯を通して十字架を「受容」しているのだというのである。ティリッヒによると聖書的イエス像は、一方でイエスの本質的有限性を示し（だからイエスは誘惑を受ける）、実存の悲劇的要素に対する参与（ユダとの関係など）を示している。しかし、イエスは疎外を生じてはいない。つまり存在そのものとの分離、究極的次元の喪失としての疎外を生じてはいない。要するに罪（不信仰、高慢、強欲）の者ではない。そのことは、ティリッヒによると、神との統一にあって、自己犠牲としての十字架を受容しているということであろう。そこでティリッヒはさらに次のように言う。

「ただ彼は、十字架を自己に不断に引き受けることによって、はじめて『霊』となった。つまり、パウロ的な用語としての霊、すなわちわれわれが彼をもはや肉に従ってでなく、つまりその歴史的個人的実存に従ってでなく、その霊に従って知るところの霊になった」⁵²⁾。

つまり、十字架は確かになおイエスの生涯の終りのそれでもあるが、しかし

同時にイエスの全生涯を通じて不断に引き受けられる十字架でもあって、それは一つの事実や事件というよりも、イエスの全生涯の質を意味するものになっている。それはつまり、生の十字架的性格ということになっているのではないであろうか。十字架という事件そのものよりも、十字架の受容、そして十字架を受容した生のあり方が重大視されているのではないかと思われる。

ティリッヒは、ある箇所で、「キリスト教としてのキリスト教は、終極的でも普遍的でもない。しかし、それが証しているものは終極的であり普遍的である」⁵³⁾と語っている。この語り口で、「キリストの十字架」についても語れば、「十字架としての十字架（一つの事件としての十字架）は終極的でも普遍的でもない。しかし、それが証しているものは終極的であり普遍的である」ということにもなる。そして、それが証しているものとは、イエスの生涯の十字架的質ということになり、その表現を通してさらに示されるイエスの存在の十字架的質、つまりは実存の中に出現した「新しい存在」「神人統一」の十字架的質ということになるであろう。

b. この関連でわれわれは、ティリッヒの神学の「聖書的」性格にも言及しておかなければならない。それはもちろん独特な意味での「聖書的」性格であるが、これまですでに何度か言及してきた「聖書的イエス像」にそれが現われているのである。彼の神学の認識根拠は、歴史的事実としてのイエスではない。そうではなく、聖書が描いている「キリストとしてのイエス像」(the picture of Jesus as the Christ)である。ここに、いわゆる「史的イエス」に対して「歴史的聖書的キリスト」を対置し、後者に信仰の根拠を見た M. ケーラーの行き方が現われていると言ってよい。ティリッヒは、この「聖書的イエス像」の立場で、彼なりの変更を加えつつ、ケーラー的な聖書主義を継承しているのである。その変更とは、ケリュグマのキリストでなく、像 (picture) のキリスト、従って「御言葉の神学」でなく、「像の神学」になる点である。従って、既述の「新しい存在」の認識根拠としての「十字架」も、実は「像」に刻まれた十字架あるいは、イエス像の質としての十字架ということになる。

ただしかし、ティリッヒは、この「像」とそれを生み出した実在する人格的

生との間に類比，ティリッヒのいう「像の類比」(analogia imaginis)⁵⁴⁾があると述べている。それは、空想的な像ではなく、「実在的な像」(a real picture)⁵⁵⁾であるといわれる。イエスの全体について言われるこの「実在的な像」は、十字架に限定して言われたあの「事実に基づいた象徴」と対応していると言ってよいであろう。「啓示はキリストとしてのイエスという事件(event)の中に揺るがざる客観的根拠を持っている」⁵⁶⁾とも言われる。こうして「像の類比」で語られている「類比」は、事実的なものとのある結びつきを示しているとも考えられる。

しかしまた、ティリッヒのこの聖書的な像と事実的要素との結びつき方を示すもう一つのティリッヒの主張がある。それは、ティリッヒがこの聖書的な像を、表現主義の絵画と結びつけて理解している点に現われている⁵⁷⁾。つまり、ティリッヒの「像(picture)の神学」は、また彼の「芸術の神学」、特に彼の「表現主義絵画に関する理解」と関連しているのである。表現派の画家は、ある人物を描こうとする時、その人物の最深の層にはいって描こうとする。画家は、写真のように描くのではなく、また自己の主観的な印象や理想を描くでもない。聖書的なイエス像も、そのようにして最深の層にはいって描かれた像だといっているのである。表現主義が実存の深さの次元に内実(Gehalt)を求めるように、ティリッヒのいう聖書的な像もイエスの最深の存在の次元に食いついていく。そしてそこに十字架的質を見い出す。しかしその深さの次元の探究にとって、表面的素材としての十字架、歴史的事実としての十字架はいかなる関係にあるのであろうか。表現派の画家が、宗教的素材を抜きにして宗教的内実を表現することも可能なように、ティリッヒの「像の神学」も、宗教的素材、ここでは事実としての十字架を抜きにしてしまう可能性がないであろうか。彼がああ「新しい存在の直接的明証性」、「直接的自己意識」としての信仰について語る時、この事実喪失の可能性が顔を出しているように思われるのである。歴史的事実と像によって示される実在の深さの次元、歴史的事実としての十字架と新しい存在との関係は、ティリッヒにおいてなお大きな問題として残されている領域だと言わなければならないであろう。ティリッヒの像の聖書主義は、一方で確か

に事実と象徴との結びつき、像と実在との類比を語りながらも、他方では、実在の深層の十字架的質の表現をもって、時間空間内の歴史的イベントとしての十字架そのものを止揚してしまう可能性があるからである。

4. ティリッヒが「キリストの十字架」の中に究極的に見ているもの、ならびに「神の苦難」の問題

a. ティリッヒが、キリストとしてのイエスの中に、特にその十字架の受容の中に、「終極的、規準的啓示」を見ていることは既述した通りである。しかしそれだけではない。彼によれば、「啓示は救済があるところでのみ受入れられ」⁵⁸⁾、また「啓示のあるところには救済がある」⁵⁹⁾。ティリッヒは、キリストとしてのイエスの中に、特にその十字架の中に、また規準的な救済を経験しているのである。それはどのようなことであろうか。

キリストとしてのイエスにおける救済とは、ティリッヒに従えば、要するに、「新しい存在」が実存の制約下に現われ、実存的疎外とその諸結果としての葛藤と破壊とに参与し、それをそれ自体の中に、すなわち「神と人間との統一」の中に引き受けたということである。この実存的破壊、実存の究極的否定性の引き受けによって、存在そのものから自己を疎外した者が、再び存在そのものとの結合の中に入れられ、分裂した者が中心を与えられ、神と人、人と世界、人とその人自身の分裂が克服される。本質から実存へと移行した者が、再び本質化への道を与えられる。そして疎外の結果自ら受入れ難い者が受入れられ、受入れられたことを自らも受入れる。これが「癒し」ということでもある。

このことを詳細に理解するためには、われわれはティリッヒの人間論、その本質存在と実存の理解、さらに疎外とその破壊の構造に関する彼の見解を理解しなければならない。しかしそれは本論文の範囲を大きく越えることになるであろう。ただ概略を述べると、ティリッヒによれば、特にその有限性の諸カテゴリーによって把握される有限的自由の本質的人間存在は、そこにある可死性の不安や孤独 (solitude) を含めて、それ自体善である。しかし事実としてある

実存的疎外状態において、存在そのものへの参与は失われ、人間の本質存在から実存的悪への移行が生じている。この移行は、事実として普遍的である。こうして、有限性の諸構造に破壊的要素、実存的否定性が付加される。現実の生は、この本質的有限性と実存的破壊的要素との混成になるわけである。こうして、有限性の要素としての可死性の不安は、死の戦慄となり、有限性の要素としての苦難は、無意味な破壊的苦難となり、共同体を成立させる要素としての孤独は共同体から分裂した孤立 (loneliness) となり、有限性の暫定的不確かさは、絶対的な不確かさ、生きる可能性に対する絶望になる。紙数の限界もあり、これ以上の詳述はここでは不可能であるが、われわれはこうした実存的疎外と破壊的諸結果についてのティリッヒの分析、またティリッヒ自身の経験の叙述を、彼の『組織神学』第二巻のほかに、彼のすぐれた三冊の説教集の中に豊かに見ることができる。

ティリッヒによれば、この実存的疎外とその破壊的結果からは、実存的疎外の中にあるいかなる行為をもってしても逃れることはできない。そうかといって、自殺もまた、それが究極的、無制約的なものとの再結合を欠如しているゆえに、この問題の解決にはならないといわれる。ただキリストとしてのイエスという一点において、実存の制約下であって、「この疎外と葛藤と自己破壊に生きる実存の終り」⁵⁸⁾がある。そこにおいて、実存的疎外とその破壊的構造は原理的に克服されている。

そこでティリッヒの理解によれば、キリストとしてのイエスにおいて起きていることは、第一に、「新しい存在」すなわち「神人の動的統一」が、実存の中に、そして実存的疎外の諸制約下に、自らは疎外を生じることなく、出現 (appear) したということである。第二に、「新しい存在」は、そのように出現することによって、実存的疎外とその諸結果、キリストの十字架において特にその究極的結果である実存の状況下における死、その究極的否定性に参与 (participate) したということである。これはまた実存に対する服従 (subjection) とも言い表わされる。しかしここまででは、実はキリストとしてのイエスにおける「十字架」の独自性は、究極的結果としての死への参与をのぞけば明白では

ない。それと「受肉」の区別はないと言わなければならないであろう。ティリッヒ自身「受肉」について、「受肉とは、神と人間との本質的な統一が、その本質的な性格を失うことなしに、実存のうちに、実存の諸制約のもとに明示されたことである」⁵⁹⁾と語っている通りである。

キリストとしてのイエスにおいて生起した事柄に関するティリッヒの理解の中で、「十字架」が「受肉」にまさって決定的であるのは次の点にある。それは、「十字架」において実存への出現と疎外、その究極的結果への参与があるだけでなく、実存的疎外の破壊的諸結果、究極的否定性が、「神と人との統一」の中に引き受け (take into) られているということである。ティリッヒの文章を引用する必要があるであろう。

「それ（「新しい存在」）は、実存の諸否定性を神との破れざる統一の中に引き受ける性格を持っている」⁶⁰⁾。

「彼（キリストとしてのイエス）は、実存の諸否定性を排除するのではなくこの統一の中に受け入れる。このことは、この統一の力においてそれらを超越することによってなされている」⁶¹⁾。

さらに、「神人の統一」の中に実存的自己破壊が引き受けられるということとは、同時に疎外の根本原因である神との分離、神に対する拒否も引き受けられるということである。つまり、「神を拒否するものに対する神の受容」⁶⁰⁾がここで語られる。「神は神を拒否する世界を受容する」⁶¹⁾とも言われる。この拒否に対する神の受容こそ、「神の秘義」⁶²⁾である。説教集『地の基、震い動く』の中でティリッヒは次のように語っている。

「十字架にかけられた方の像の中に、わたしたちは人間性が神を拒否しているのを見ます。……しかし神は拒否される時、その拒否を自己の上に引き受けられます。神は、わたしたちが十字架につけるのも、排除するのも、反抗して自己防衛をするのも受け入れられます。神は、わたしたちが受け入れを拒むのを受け入れ、かくしてわたしたちに打ち勝つのです。これこそキリストの秘義の中心です」⁶³⁾。

「十字架」における実存的破壊の神人統一への引き受けは、つまりは拒否す

るものに対する神の受入れであり、神を拒否するわれわれに対する神の受容であった。ティリッヒは、ここに「(キリストとしてのイエスの)苦難と死の中に起った独自のもの (something unique)」⁶⁴⁾を見ている。この「神の秘義」は、また「神の愛」である。なぜなら、「神の愛とは、自分は受け入れられ得ないと知っている者をも神が受け入れることを意味する」⁶⁵⁾からである。この拒否するものを受入れる神において、ティリッヒは、「ルターの最も深い洞察の一つ」、「神がキリストにおいてわたしたちのために小さくなられた」⁶⁶⁾という洞察を継承している。そしてティリッヒの神がここにおけるほど偉大であるところはないと言ってよいであろう。あの「汝、受け入れられたり」というティリッヒ的キリスト教のメッセージは、「拒否するものを受入れる神」という彼の十字架の神理解から語り出されているのである。

b. J.モルトマンは、近年の「十字架の神学」の代表者として、「神概念の革命」について語り、「神の苦難」について語る。ティリッヒの場合どうであろうか。最後にこの問題について考えてみたい。

ティリッヒもまた「神の苦難」という表現を決して避けてはいない。実存的破壊を引き受ける神は、「世界の苦難」を引き受ける神であり、このことは、ある面で、神御自身の苦難について語ることに導いていく。ただし、世界の苦難が、実存的疎外の結果である自己破壊的苦難であるのに対し、神は本質と実存の区別を越えているゆえに、世界と同一の仕方で神の苦難について語ることはできない。神にはその意味での自己破壊的な苦難はない。これは、ティリッヒの言う「神であることをやめることは、神にとって唯一不可能なことである」⁶⁷⁾ということとも関連する。むしろ自己破壊的な苦難がないゆえに、「神との統一」の中に人間の実存的自己破壊的苦難が引き受けられ得るのである。

神の苦難が自己破壊的苦難でないということは、それは克服された苦難であること、従って「神の永遠の幸い(blessedness)」⁶⁸⁾と矛盾しないことを意味する。すなわち、「神の生の中には永遠に克服された非存在の要素があって、この非存在の要素が……苦難、すなわち神が実存的疎外に参与することで御自身に引き受けている苦難なのである」⁶⁹⁾と言われる。ここに、神の内なる非存在

と、キリストとしてのイエス（特にその十字架）において引き受けられた苦難との「一致」(coincide)⁷⁰⁾が示されている。ティリッヒはここに、神論、それも「生ける神」の教理と、贖罪論の「一致」を見ている。それは、つまりは、実存の中に出現した「新しい存在」が引き受けた「十字架」の出来事と、神の生の中であって永遠に克服されている「非存在」の要素との「一致」であって、神の内なる「非存在」はいわば、「永遠の十字架」であり、「十字架」は、実存の中なる「非存在」ということになる。

問題は、この「非存在」と「十字架」の「一致」とは一体何かということである。そこで注目されるべきティリッヒの認識は、「十字架は、神が人間の罪過の結果を御自身に引き受けることの原因 (cause) ではなく、その効果的な開示 (effective manifestation) である」⁷¹⁾ という認識である。ここで「効果的」というのは、神御自身に対して効果が及ぶということではなく、人間の経験を引き起こす上で効果的な開示だということである。神は、すでに御自身においては、人間に対し、拒否する世界に対し永遠に和解しておられる。神は存在そのもの、つまりは存在の否定を否定する力として、非存在に打ち勝っている。「十字架」は、世界の苦難に対するそのような神の参与の中心的、基準的な現実化、現実化による開示であった。ティリッヒにおいては、従って十字架は、存在そのものに変化を与えるものではない。それは、非存在を永遠に克服している神の開示である。それは、「開示」であって、それ以上ではない。ティリッヒにおいては、あの「神人統一」としての「新しい存在」についても、「非存在」を永遠に克服している「存在の力」としての神についても、それに対するキリストの十字架からの存在論的遡及的規定力については語られない。十字架のゆえに、非存在を永遠に克服し、永遠に和解しているとは言われていない。そこで、ティリッヒのあの「汝、受け入れられたり」の福音のすぐれた解釈についても、また、生きる勇気の源泉である「非存在に打ち勝っている存在の力」としての神の解釈についても、そして「実存的自己破壊」を引き受けた「新しい存在」としてのキリストの解釈についても、次の一つの間いが、なお払拭されることなく残りつづけることになる。すなわち、それらすべて、キ

リストの十字架との関わりで成立したそれらすべての解釈内容は、しかし存在のレベル、実在のレベルでは、キリストと呼ばれたナザレのイエスのあの十字架なしにあることになりはしないか。従ってまた、キリストの十字架なしにも語られ得ること、信じられ得ることになりはしないかという疑問である。ティリッヒの神学は、明らかに「十字架の神学」であるが、しかしそれは、どこまで「十字架の神学」であろうか。われわれは、ひとまずこの問いをもってここでは筆を置かなければならない。

注

- 1) J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, S. 9; 106 f. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, S. 101; S 10.
- 2) P. Tillich, *The Interpretation of History*, 1936, p. 32.
- 3) *ibid.* (傍点は筆者による)。
- 4) J.L. Adams, W. Pauck, R.L. Shinn (ed. by), *The Thought of Paul Tillich*, Harper & Row 1985, p. 32.
- 5) P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, New York 1948, p. 148.
- 6) P. Tillich, *The New Being*, New York 1955, p. 133.
- 7) P. Tillich, *Systematic Theology Vol. Two*(以下, S. Th. Vol 2), James Nisbet 1957, p. 162.
- 8) ティリッヒ著作集第10 (武藤, 片柳訳, 白水社) 83頁。
- 9) W. & M. パウク『パウル・ティリッヒ1生涯』(田丸訳, ヨルダン社) 36頁。
- 10) 上掲書 16頁。
- 11) 上掲書 120頁。
- 12) 上掲書 120頁。
- 13) A. T. Mollegen, *Christology and Biblical Criticism in Tillich*, in: C.W. Kegley & R.W. Bretall (ed. by), *The Theology of Paul Tillich*, New York 1961, pp. 230-245. p. 245.
- 14) W. & M. パウク, 前掲書 119頁。
- 15) P. Tillich, *The Eternal Now*, New York 1956, 1962 p. 46.
- 16) S. Th. vol 2, p. 139 ff., 176 ff., 200 ff.
- 17) P. Tillich, *Systematic Theology vol.1* (以下 S. Th. Vol), p. 150 ff.
- 18) ティリッヒ著作集第6巻 (大宮訳, 白水社) 204頁。
- 19) P. Tillich, *Systematische Theologie Bd II*, Frankfurt am Main, 1958, 1984⁸, S. 130.

- 20) J.L. Adams, W. Paucle, R.L. Shinn (ed. bg), *The Thought of Paul Tillich*, p. 308.
- 21) *ibid.* p. 309.
- 22) *S. Th.* Vol 2, p. 170.
- 23) *ibid.* p. 141. (傍点は筆者による。)
- 24) *ibid.* p. 142.
- 25) *ibid.* p. 139.
- 26) *ibid.* p. 141.
- 27) *ibid.*
- 28) *ibid.* p. 177.
- 29) *ibid.* p. 179.
- 30) *ibid.* p. 178.
- 31) *ibid.*
- 32) C.H. Ratschow, *Jesu Christus*, Gütersloh 1982, S. 132.
- 33) *ebd.*
- 34) P. Tillich, *Systematische Theologie Bd. II*, 168. (傍点筆者)。
- 35) *ebd.* S. 170 (傍点筆者)。
- 36) *S. Th.* vol. 2, p. 131.
- 37) *ibid.*
- 38) *ibid.*
- 39) *ibid.*
- 40) *ibid.*
- 41) *S. Th.* vol. 1, p. 148.
- 42) *ibid.*
- 43) p. Tillich, *The New Being*, p. 133.
- 44) *S. Th.* vol. 1, p. 151.
- 45) P. Tillich, *The New Being*, p. 112.
- 46) *S. Th.* vol. 1, p. 151.
- 47) *ibid.* p. 148.
- 48) *ibid.* p. 149 f.
- 49) *ibid.* p. 150.
- 50) P. Tillich, *The New Being*, p. 133,
- 51) *S. Th.* vol. 1, p. 151.
- 52) P. Tillich, *Systematische Theologie Bd. I*, S. 163 (傍点筆者)。
- 53) *S. Th.* vol. 1, p. 150.
- 54) *S. Th.* vol. 2, p. 132.

- 55) *ibid.* p. 133.
- 56) *S. Th.* vol. 1, p. 162.
- 57) *S. Th.* vol. 2, p. 133.
- 58) *ibid.* p. 137.
- 59) ティリッヒ著作集第6巻 195頁。
- 60) *S. Th.* vol. 2, p. 154.
- 61) *ibid.* p. 172.
- 62) P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, p. 146.
- 63) *ibid.* p. 147.
- 64) *ibid.* p. 146.
- 65) P. Tillich, *The New Being*, p. 59.
- 66) P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, p. 148.
- 67) *S. Th.* vol. 2, p. 109.
- 68) *ibid.* p. 202.
- 69) *ibid.*
- 70) *ibid.*
- 71) *ibid.* p. 203.