

# 倫理学の根本問題（上）

## —— プラカードを掲げる試み ——

近藤 勝彦

はじめに

### 1. 倫理学の神学的基礎づけ

- (1) 近代における倫理学の独立とその問題性
- (2) 倫理学と教義学の関係の再逆転
- (3) カール・バルトにおける「倫理学としての教義学」の問題性
- (4) 倫理学における弁証学的対論
- (5) 倫理学と終末論

〈以下は次号に掲載予定〉

### 2. 倫理学の構成

- (1) 人格性の倫理学
- (2) 責任と徳
- (3) 文化価値の倫理学
- (4) 共同体と倫理

### 3. 倫理学の方向づけ

- (1) 倫理学と歴史的概観
- (2) キリスト教の匿名化としての近代的文化価値
- (3) 世俗化と多元的世界における教会の倫理的意味
- (4) 文化総合と世界共同体

はじめに

世紀の転換期を迎えて、とりわけ高度技術の発達の下に、人類は多大な倫理問題に直面している。具体的に挙げれば、この世紀の半ば以降の「核」（「核兵器」「核エネルギー」）の問題、1970年代以降の「生命倫理」や「環境倫理」の問題がある。「技術社会」の「グローバル化」によって、あらゆる倫理問題

が国家、民族、文化の境界線を越え、国家主権の相対化をも伴い、旧来の秩序、制度、そして倫理意識の再検討を要求している。さらにまた、異民族間の紛争、その他人権をめぐるさまざまな葛藤の存在を指摘しなければならない。今や、倫理、そして倫理学の問題が多くの人々の意識の前面にのぼっている。

こうした事態に直面して、それぞれの局面で倫理的考察が試みられており、それなりの成果を挙げていることも事実である。例えばその具体例を「生命倫理」や「環境倫理」の種々の試みの中に指摘することができよう。ただし現在のところ、それら倫理的な各種の課題との取り組みは、多くの場合相互に孤立し、全体的な視野によるそれぞれの位置づけと展開の試みは決して十分とは言えないであろう。しかし現実には、すべての倫理問題は、相互に無関係、無関連に生起しているわけではなく、またその取り組みも孤立した仕方では可能なのではない。個々の倫理的課題は、現代における倫理的生の全体的現実を、それぞれの角度から表現しているものである。例えば「生命倫理」を「医の倫理」の局面に限って考えてみても、「技術」「医師の義務・責任」「患者の人権」「医療システム」「家族」「法」そして「社会通念」その他多くの問題が錯綜しつつ関連している。つまり「生命倫理」「医療倫理」「人権倫理」「家族倫理」「法倫理」はここでは切り離すことができない。あるいは「環境倫理」の問題についても同様である。それは「人権倫理」に関係するとともに、「国家」「地方自治体」「法」「経済」、さらには「国家を越えた国際世界」、そしてそれらの意志決定の倫理としての「デモクラシーの倫理」と関連する。こうして、現代における倫理問題は、各論としてそれぞれに高度な専門分野を構成しているとともに、人間、文明、社会の全体的連環と総合性の視点を欠いては取り組むことのできないものである。

19世紀の倫理問題は「産業化」が根底にあって、主としてそこから提起された諸問題をめぐっていたと言ってよいであろう。20世紀の経過を経て、世紀転換期の倫理問題には、「技術」がもたらした問題が大きな位置を占めている。しかしここでも倫理が人間の意志的な行為と関わり、しかも個人のみならず集団の意志決定と関わる以上、とりわけ「政治倫理」との関連を欠くことは

できない。「人権」や「デモクラシー」の倫理と「技術」の倫理が総合されなければならない。今日の「技術」の問題を巡って、17世紀以来の「信仰の自由」から「政治的自由」への突破の意味が改めて問われることになる。倫理的生の現実の全体性から言うと、倫理の問題は結局において、「自由」に基づく「文化総合」の建設という課題を不可欠とするであろう。

キリスト教神学はこうした今日の倫理の全体状況に直面して、どのような倫理的取り組みを遂行することができるであろうか。ここでは、各種問題の個々の取り組みではなく、またそうした特定問題の視点からの全体的な倫理的パラダイムの転換の試みではなく、倫理学そのものの基礎づけとその全体的展開を「キリスト教信仰の視点の下にある倫理学」として検討してみたい。そのようにして、各種の個々具体的な倫理問題の相互的位置関係がまず認識され、それと取り組む「地盤」が確立されなければならないであろう。「キリスト教信仰の視点の下にある倫理学」の使命は、まずは倫理学の基礎づけとその全体的構成を視野に収め、その上で各論において、各倫理的課題に対し、それなりの神学的貢献を遂行することにある。

## 1. 倫理学の神学的基礎づけ

### 1) 近代における倫理学の独立とその問題性

現代の倫理学が取り組まなければならない多くの問題は、表面的には20世紀の半ば以降に高度技術の進展とともに出現してきた。しかしながら、それと取り組む学問的姿勢の構築を求めるならば、われわれはその視野を少なくとも20世紀の初頭にまで遡って拡大し、そこでなされた神学と倫理学の学問的な論議に注意を向けなければならないであろう。エルンスト・トレルチの大きな論文「倫理学の根本問題」は、1902年に記されたものであるが、それはその前年に出版されたヴィルヘルム・ヘルマンの『倫理学』の内容を検討し、倫理学の根本問題を歴史的に明確にするとともに、新たな倫理学遂行の努力を示唆したものであった<sup>1)</sup>。この論文は、今日、われわれが組織神学における倫理学を構想しようとするとき、依然としてなお踏まえるべき基本問題、ならびに克

服すべき問題の認識を伝えている。そこでトレルチは、一つには、倫理学と神学の近代的な位置関係を確認し、ヘルマンとの対論を通して、彼自身の理解における倫理学の構成と内容を示唆した。われわれは、20世紀初頭のこの対論に一度戻ることによって、われわれの倫理学の構想をただ個々の倫理問題との取り組みの単なる集積に終わらせることなく、また個々の人間の主体的倫理態度の取り扱いのみに終始せず、倫理問題の全貌を根本的な思考によって遂行するための有力な手掛かりを与えられるであろう<sup>2)</sup>。

上記論文の中でトレルチは、ヘルマンと対決して、むしろ「ドイツ・イデアリスムの倫理学の頂点」であるシュライエルマッハーに結び付き、単にカント主義的な主観性の倫理学だけでなく、客観的な価値の倫理学を含む大きな倫理学の構想を再建しようとした。倫理学は彼によれば、「人間の現存在の究極的目標と目的の学」<sup>3)</sup>である。この構想は、現代の世界化した文明の問題、さらに生命倫理や環境倫理の諸問題に直面して、新しく受け取り直されるべき意味ある構想である。しかしここではまず、そこで論じられているもう一つの根本問題、つまり倫理学と神学の位置関係の議論を先行させなければならない。

トレルチはそこでまず、「キリスト教倫理」の歴史を古代、中世、宗教改革から近代プロテスタンティズムまで回顧して、「今日のキリスト教倫理の問題設定」を明らかにした。その際重要な認識は、17世紀以降、「倫理学は教義学と宗教的形而上学の陰から抜け出て、錯綜するとともに実り豊かな諸問題を持つ自立的な学問となり、そこからすべての近代的哲学的倫理学が発展してきた」<sup>4)</sup>という学問史的な認識である。それではこの倫理学の自立に向かった17世紀の転換の原因がどこにあったと見るかという問題もある。これは一つの興味深い歴史的な研究課題である。トレルチはその原因を「純粋にキリスト教的な共同体」の建設を図ったピューリタニズムが「強制を必然的に伴う現実の政治」との矛盾に直面したクロムウェルの「悲劇」を挙げ、それ以後イギリスの道徳哲学者たちが「キリスト教国家や純粋にキリスト教的な社会の建設から離反」<sup>5)</sup>していったことに見ていた。この点、パネンベルクはむしろピューリタン革命や三十年戦争に示された宗派戦争にその原因を見ている。

しかしいずれにせよ、この倫理学の自立への転換が生起し、その結果、はじめは心理学的な方法により、そしてやがてはカントにその典型を見る理性批判の方法と結び付いて、近代的な哲学的倫理学が成立した。この転換は、それだけでなく、さらに哲学的倫理学と区別された「神学的倫理学」を誕生せしめることになったが<sup>6)</sup>、すべてのことを教義学の中で解決することができた時代とは異なり、倫理学はそれまでのように教義学にとらわれない仕方で、自らの諸問題や基本的な学問的論争を解決しなければならなくなった。この倫理学の神学からの独立は、理神論者たちに代表される「宗教概念」が教義学から独立したことと歩調を合わせている。しかもこの宗教概念は、それがドグマから離れた分だけ、それがもたらす実践的成果によってその正当性を示すと考えられたため、それだけ一層倫理学に、その問題設定やその概念的解決に依存するようになった。こうして「動揺した教義学を倫理学を基盤として再構成する」<sup>7)</sup>ことが試みられ、「倫理学と教義学の関係は今や完全に逆転してしまった」<sup>8)</sup>。つまり、それ以前にはすべてが教義学（ただし「教義学」という用語自体が確立したのはもっと後のことである）の中で扱われていたのに対し、今や倫理学が「教義学をうちに含む基礎的学問」<sup>9)</sup>になったのである。ただし以上のようにして出現したのは、「徹頭徹尾主観的な意志規定の倫理学」であって、宗教は「道徳的なものの勝利を形而上学的に保証する付録」<sup>10)</sup>として考えられたわけである。

以上の理解では、近代における倫理学の位置規定の理解としてはまだ十分ではない。トレルチによると、その後の新しい宗教理解の出現によって、事態はなおもう一つ複雑になる。それはハーマン、ヘルダー、ヤコービによって準備され、シュライエルマッハー、ヘーゲル、デ・ヴェッテによって示された「宗教概念の新しい画期的な規定」が出現したことによる。「彼らは宗教を道徳や形而上学と区別してその固有性において、つまり現実の存在と本質に対する全人格の中心的態度決定として理解し、現存在の絶対的精神的内実や意味についての経験的、体験的な内面化として理解した」<sup>11)</sup>。ここで重大なことは、再び宗教が「道徳に対して独立した行為」として理解されたことである。このこと

はさらに「倫理学」の概念変化をもたらしたという。倫理学の課題はもはや単に主観的意志規定の問題ではなく、「行為の客観的価値と目的」とを規定することになった。「倫理学は方向転換をして、行為の偉大で普遍妥当的な諸目的の客観的規定に向い」、こうしてそれは「倫理的視点の下での文化哲学」<sup>12)</sup>になったというのである。この文化哲学としての倫理学は、客観的価値としての国家、社会、芸術、科学、家族といった実質的な価値や目的を取り扱い、宗教もまた他の客観的文化価値と並ぶ固有な客観的価値として、この倫理学の枠内に位置を持つことになった。こうした位置の逆転と包括関係とをもって、今や倫理学は神学に対して「基礎学」また「上位の学」になったというのである。このように理解して、トレルチは、この近代的な倫理学の位置規定を原則的に肯定した。彼によれば、これを無視した教義学の優位や、宗教的形而上学の主張は、「現代の生きた問題との関わり」を喪失した抽象に陥ると見たのである。シュライエルマッハーの「神学的倫理学」の中には、後に言及するように、不徹底で一種の逆流現象に見える倫理学と教義学との位置関係の理解が示されているとトレルチは見ていた。

以上のように近代的な倫理学の位置規定を理解しながら、トレルチはまた、他方ですでに、この倫理学と神学の関係規定が持っている問題性にも気づいていた。それは、彼がフォイエルバッハやニーチェに対して、彼ら以後の神学者として「無神論的倫理学」の問題性に気づき、ニーチェの著書が「倫理学にとって益々、解消の危機を意味する」<sup>13)</sup>ことを認識していたことに現れている。そこでトレルチは、「宗教問題の原理的な受容がいよいよ切迫する」であろうし、「ごく近い将来、すべてのヨーロッパの文化国民において、宗教をめぐる新たにされた諸研究と諸努力が疑いなく期待されるべきである」<sup>14)</sup>と見ていたのである。トレルチの「宗教の自立性」や「宗教的アプリアリ」の主張とそのための基礎づけの苦心は、倫理学と教義学の関係の近代的逆転が宗教の解消に至る可能性を孕んでいることに対抗して、倫理学を基礎学とした上での宗教的価値の相対的自立性の確保のための思想的戦いであったのである。

しかしニーチェに典型的に示されやがて第一次世界大戦で時代の意識となる

「倫理意識の自明性の危機」は、主観的意志の倫理を解消させるだけでなく、倫理的視点の下での文化哲学そのものの転覆（一切価値の転倒）をももたらさずにはおかない。トレルチは価値の倫理学、そして現代のヨーロッパ文化総合の中心に宗教的価値を位置づけたが、その後の世代は価値の倫理学そのものの基盤崩壊と戦わなければならなくなった。それによって、倫理学と神学との関係規定はもう一度、根本的に再検討されるように迫られたのである。これを際立った形で遂行したのが、カール・バルトにほかならない。

考えてみると、それまでの倫理学による神学の基礎づけは、カントによる理論理性の批判によって宇宙論的な自然神学がアポリアに陥ったのに代わって、実践理性の文脈において宗教的神観念に対する要請を位置づけたもので、それはいわば倫理的な形態を取った自然神学、つまり「自然神学としての倫理学」の役割を果たしたと言ってよいであろう。自然科学によって破壊された宗教的自然観に代わって、社会通念としてなお存在し続けた道徳的自然法の共通観念が宗教的倫理観の存続を許し、神学に対し自然神学的な基礎づけの役割を果たしたわけである。しかしこれに対し、「倫理意識の自明性の崩壊」は、自然法の観念の自明性の崩壊ともあいまって、倫理学の自然神学的位置を危うくし、それとともに倫理そのものの危機を露呈することになった。トレルチはなお「宗教的アプリア」によってこの危機に対抗できると考え、また価値の倫理の基盤についても「倫理的アプリア」によって支え得ると考えた。価値の具体的内容は歴史的な変化にさらされ、歴史的に規定されるのみであるが、形式的にはなお理性的アプリアが存在すると考え、それによって倫理意識の危機にも対抗し得るとトレルチは期待したのである。

## 2) 倫理学と教義学の関係の再逆転

以上のような経過の後に、カール・バルトは倫理学と神学との近代的位置関係を再び逆転させた。彼は神学を啓示の学として啓示に直接基礎づけ、倫理学による基礎づけという前提から教義学を解放した。それだけでなくさらに彼は進んで、逆に、倫理学を教義学によって成立するものとし、倫理学を教義学と

の同一性の中に位置づけた。バルトの言う「倫理学としての教義学」<sup>15)</sup>の主張である。パネンベルクは、このバルトによる転換を評価し、自己の倫理学の基本線を次のように語っている。「キリスト教倫理学の新しい基礎づけは、トレルチの議論に批判的に接合しながら、バルトによる倫理学と教義学の関係の逆転を考慮に入れ、個人と社会に対峙する神の将来としての神の支配の思想によって方向づけられるであろう」<sup>16)</sup>と。パネンベルクは、かつてバルトの神学の立て方を「古代的」と見ていただけに<sup>17)</sup>、このバルトの遂行に賛意を示すことは、首尾一貫性を欠くきらいがある。しかしパネンベルクは、すでにニーチェの中に「倫理的意識の自明性の崩壊」があるのを見て、ニーチェ以後になされたヘルマンの神学が相変わらずカント主義的な構成によって神学の倫理的基礎づけによっているのを、「精神的にすでに乗り越えられてしまったもの」<sup>18)</sup>と見なした。その視点からパネンベルクはまたエーベリングをも批判している。パネンベルクは言う。「現代の倫理的なものの危機において、世界はキリスト教の伝統からの、またキリスト教会からの助けを待っている。もし神学がそのために貢献することができるのであれば、神学はキリスト教的真理を倫理的に基礎づけるのではなく、逆に倫理の新しい神学的基礎を築かなければならない」<sup>19)</sup>と。この観点からバルトによる神学的転回、つまり倫理的意識の自明性を前提にせず神学を独自の仕方で可能にせしめ、その上で倫理学を逆に神学そのものから成立せしめたことが、教義学と倫理学との同一化という遂行形態の問題はあるにせよ、評価されたわけである。

倫理ならびにその学的反省としての倫理学が、自己の成立の根拠を求めているという事態に注目すると、バルトによる再逆転は、まさしく「現代の生きた問題」との根本的取り組みを、それなりに表現したものであるとすることができよう。それは時代的な逆行を意図したものではなかった。しかしそれにしても、「倫理学としての教義学」が具体的な倫理的諸問題との取り組みの次元で、果たして「現代の生きた問題」を適切に取り扱っているかという問題は、もう一つ別の問題として問われなければならないであろう。バルトが行ったことは、ただ啓示から神学し、従って神学を神学的なザッヘ以外のものの上に基礎づけ



ようとしなかったことだけではない。既述のように彼はさらに倫理学を教義学の中に統合し、教義学との同一性において捉え、しかもその「倫理学としての教義学」（そしてつまりは「教義学としての倫理学」）を「キリスト論的集中」において展開したからである。同じ啓示からの神学的倫理学といっても、例えばブルンナーのように啓示の光によって認識された創造論に基づき自然法を語る倫理学とは、著しい相違をもっている<sup>20</sup>。バルトの倫理学と神学との近代的関係の再逆転の決定的な意味の評価と、そのキリスト論的集中による教義学としての倫理学の遂行ならびにその内容についての評価とは、おのずと別の問題になる。これについては後にもう一度触れなければならない。

パネンベルクのバルト評価には、もう少し明らかにしておくべき事柄がある。バルトが20世紀前半の最も力量ある神学者であったとすれば、パネンベルクはその思想的な視野の広さと神学的な思索的展開の力量において20世紀後半の最も有力な神学者の一人であると言ってよい。この両者が倫理学の歩みにおいて一致とともに、ある相違をもっていることは、興味深く、また明らかにしておくべき価値のあることであろう。いささか細かな議論になるが、触れておきたい。倫理学と教義学の関係を巡って、パネンベルクはトレルチとバルトの間で微妙な揺れを見せている。すでに言及したように、現代の倫理の危機を知るパネンベルクは、トレルチが基本的に立っていた「基礎学としての倫理学」は不可能になったと見た。それが、彼がバルトによる倫理学と神学（教義学）の関係の再逆転を評価した理由であった。パネンベルクはまたトレルチ自身がすでにその再逆転への道を暗示していたとも指摘した。それはトレルチにおける「倫理学の基礎づけ」の問題であって、トレルチはそれを「神の国」理解によってなした、とパネンベルクは見るのである。この問題はまたシュライエルマッハーに対する評価の揺れとも関係している。当初パネンベルクは、トレルチに比して、「神の国の将来」の理解、ならびに「神の国」と現在との「緊張」の理解を欠いていたシュライエルマッハーに対しむしろ批判的であった。しかしパネンベルクは、やがて、倫理学と神学との関係の再逆転の評価という観点から、シュライエルマッハーの「神学的倫理学」が「信仰論」によっ

て基礎づけられて遂行されたことをむしろ先見性をもったものとして評価するようになる。一方、トレルチは神学と倫理学の関係規定をめぐってシュライエルマッハーの「神学的倫理学」のなかにあったこの曖昧さを批判していた。それは「神学的倫理学」においてシュライエルマッハーは彼自身が立てていたはずの「倫理学を基礎学とする基本構想」を生かさず、逆に倫理学をまるで正統主義神学のように、信仰論（教義学）に直接結び付け、それによって立てたというのである。近代的な学問の位置関係からするとシュライエルマッハーのこのやり方には一種の逆流現象が見られるという指摘である。「すべてが再び元どおりになって」しまって、「極度に色あせた抽象概念」が出現しているとトレルチは批判した<sup>21)</sup>。これに対して、パネンベルクは、むしろこのシュライエルマッハーの中の逆流現象の中に、今日から見てより一層適切なものがあると言う。それは後のバルト的転回の先取りとして理解されると言うのである。パネンベルク自身の言葉を引用すれば、「トレルチによる倫理学的な諸研究以来、一世紀を経過した。この世紀の歴史的経験からして、キリスト教世界の第三の千年期に向かう転換期にあたって、シュライエルマッハーによるキリスト教倫理学の基礎づけ（哲学的倫理学の場合と異なって、信仰論による基礎づけ）は、トレルチの目に映った場合以上に、際立ってより大きな比重を承認されなければならない<sup>22)</sup>という。かつては、パネンベルクはトレルチの中に「倫理学の基礎づけ」が「神の国」によってなされていることに注目し、そこにシュライエルマッハーとの違いを強調し、またバルト的転回に通じるものを見ていたのであるが、今や逆に、シュライエルマッハーの「神学的倫理学」の古風な方法がバルト的転回に通じていると見るのである。パネンベルクの「揺れ」と言うほかはない。

ところでパネンベルクにはもう一つの面がある。それは神学の基礎づけをめぐって、バルト的啓示の出発には、やはりニーチェを越え得ない決断主義があると見ていた面である<sup>23)</sup>。それが、パネンベルクを誘ってトレルチの「宗教的アプリアリ」の線に結び付け、しかもアプリアリスムスの理性主義的狭さを越えて「人間学」による神学の基礎づけへと進ませた。パネンベルクの神学にお

ける「人間学的基礎づけ」という「下からのモチーフ」の主張である。このこととバルトによる倫理学と教義学の基礎づけ関係の再逆転の評価はどう結合するのであろうか。結局のところ、パネンベルクはバルトの「倫理学の教義学への引き込み」に与せず、「倫理的な学科の独立性」を肯定する<sup>24)</sup>。彼によると、「倫理学は直接、教義学の中にでなく、人間学の中にその基礎を持つ。それによって教義学との関連が決して排除されているのではないが」<sup>25)</sup>ということになる。「倫理的な主題の人間学的普遍性が神学的倫理学と哲学的倫理学の近さを基礎づける」<sup>26)</sup>とも言われる。パネンベルクによれば、教義学においては「神の行為、ないしは神の行為の中への人間の引き込み」<sup>27)</sup>が主題であり、「それに対し、倫理学は、キリスト教倫理学もまた人間の行為それ自体をそのままに対象とすべき」<sup>28)</sup>であると言う。そこで、「キリスト教神学の内部にあって倫理学には、教義学との関係において相対的独立性 (die relative Selbständigkeit) が帰せられるべきである」<sup>29)</sup>と言われる。この「相対的独立性」は、あの「人間学的基礎づけ」に根拠を置くわけである。それによって、倫理学は教義学へと「引き込まれる」ことから自由になる。こう見てくると、トレルチからシュライエルマッハーにシフトを移すように見える最近のパネンベルクの主張も、かなり割り引いて受け取らなければならなくなるであろう。さらに言えば、バルトによる倫理学と神学の関係の再逆転を評価することは、厳密に思惟すれば、ただ倫理学による神学の基礎づけと決別するだけでなく、パネンベルクの意図とは逆に、さらに人間学と神学の関係の逆転をも意味するはずである。ここにもパネンベルクの「揺れ」の問題がある。しかしわれわれは、パネンベルクのように倫理学の基礎を人間学に限定して置くつもりはないが、バルトによる再逆転を評価するだけでなく、それを評価しつつも、その問題性にも当然注意を向けなければならないであろう。

### 3) カール・バルトにおける「倫理学としての教義学」の問題性

カール・バルトによる倫理学と教義学の基礎づけ関係の再逆転を評価することは、かならずしもバルトのキリスト論的集中による教義学と倫理学の同一性

の主張に同調するわけではない。パネンベルクの言い方で言えば、倫理学の「相対的独立性」の必要——それを人間学による倫理学の基礎づけから言うのでないとしても——ということがあるからである。この点について、さらにトゥルツ・レントルフやマルティン・ホーネッカーのバルト批判をも参照しながら、検討を加えてみたい。またその際、倫理学の教義学からの「相対的独立性」によって内容的に何を意味するかが、倫理学が「現代の生きた問題」との取り組みになるか否かにとって重要な問題となるであろう。

レントルフによれば、倫理学の根本的な問いは、同時に「神学」の根本的な問いである。しかし、このことは決して、倫理学が「教義学」に対して従属的な位置に立つことを意味するわけではない。そうではなく、むしろ「倫理学が教義学からまったく区別されたそれ固有の仕方、神学の根本的問いを認識し、それによって教義学とあいまって組織神学の分野を表す」<sup>30)</sup>ことを意味するという。こうして彼は倫理的に方向づけられた自己の神学的立場と課題とを「倫理神学」(ethische Theologie) という概念によって言い表している。そこに示されているのは、倫理学は教義学固有の主題の議論に拘束されず、「倫理的な生の現実に理解のある仕方、神学の根本的な問いを自立的に展開しなければならない」<sup>31)</sup>という課題理解である。この「倫理神学」という神学的カテゴリーの主張によって、レントルフはパネンベルクのいう「相対的独立性」を彼なりに具体的に、さらに一歩進めて表現しているといつてよいであろう。これによってレントルフは、「教義学に対して独立的な倫理学」を提唱し、バルトによる「断固たる教義学的意識のルネサンスによって現代の倫理学に落とされた長い影」<sup>32)</sup>から脱出しようとする。しかしその際、レントルフはその倫理学の教義学からの独立の主張によって、「神的啓示や教会的教えの権威」から人間を解き放とうと試みているのではない。そういう疑いをかけるとしたら、それはむしろ教義学をもって神学の総体とみなす誤りを冒していると言って、レントルフは抗議する。彼によれば、教義学から独立した「釈義神学、歴史神学、実践神学」があるのと同様に、「倫理神学」も存在するというのである。人間を常に「神との関わりにある人間」として扱うことは、教義学への従

属なしに、神学としての「倫理神学」にとって当然のことであるとレントルフは言う。それでは、このレントルフの立場からバルトの「倫理学としての教義学」つまりはまた「教義学としての倫理学」はどう理解されるであろうか。神学事典 *Theologische Realenzyklopädie* の第十巻（1982年）に収録されている彼の短い論文と、同じく彼の「倫理神学」の主著『倫理学 I, II』（1980年, 1981年）に言及されている箇所によって、そのバルト批判を見てみたい。

レントルフはまず、バルトが神学的倫理学を全体として『教会教義学』のすべての部分に統合したことは、「単に形式的にだけでなく、16世紀の古プロテスタント的正統主義の教理体系の復古を意味する」<sup>33)</sup>と見る。ただし、レントルフも、バルトの企てによって「人間の倫理的主体性」が「神の止揚不可能な主体性」の下に位置付けられていることを指摘して、そのこと自体は「この経過の近代性」を示していると評価している。しかしバルトの問題点は、人間がその実存とともにそこに置かれている「人間の死活問題」を、「倫理学に対する教義学の優位」と結び合わせることによって、問題そのものを固有の問題として認めていないところにある、とレントルフは見る。そこでは、「他のすべての現実理解に対してキリストの啓示が排他的に優位」<sup>34)</sup>しているというのである。このことは、彼によれば、「倫理学の現実的位置の解明」にバルトが成功していないことを意味する。それだからこそ、倫理学にとってのバルトの意義は、ドイツ語圏の神学を越えてその外には出なかったとレントルフは言い、「北米のプロテスタントの社会倫理がニーバー兄弟の影響の下にそれ独自の独立した発展を遂げた」<sup>35)</sup>のはそのためだと語る。さらにレントルフの言葉は激しく、「バルトの中にしばしば見られ、とりわけバルトの多くの弟子たちの神学的ジェスチャーになっている破られることのない教義学的権威の主張」<sup>36)</sup>が問題であると指摘する。そこで、「教義学に従属した倫理学の特別な弱点」として、「専ら反論を許さない仕方で権威的に考え、そして語る機縁となる可能性」があって、倫理学においては本当は「対話的能力」(Dialogfähigkeit)を持つようにという重大な戒めがあるのに、それに応えられないでいると批判する。こうした批判に対応して、逆にレントルフの「倫理神学」の決定

的な指向が了解される。つまり「倫理神学」は次のような事態の認識に向かつて行かなければならない。それは、「人間の行為の前提であるありのままの生の所与的存在 (Gegebensein des Lebens) が、基本的な現実連関を形作っており、人間の生の営みの諸問題は、その文脈で問われている」<sup>37)</sup>という認識である。そこで、「生の現実の経験」、「生の現実の具体性」に目を向けることが重視される。倫理学は閉鎖的な権威主義によって閉ざされるのではなく、ディスカッションに向かつて開かれていなければならないが、そのことは、レントルフにとっては、「生の現実とその具体性の経験」に開かれていることと結びついている。神学と倫理学のバルト的転換の後に、倫理学はさらに「生の現実の具体性」へと回心しなければならない。それではこの具体性への道とは何かという問題があるが、このこととも関連するので、われわれは次にマルティン・ホーネッカーのバルト批判に目を向けてみたい。

ホーネッカーはF・A・ハイエクが使用した「構成主義」(Konstruktivismus)を神学にも適用して「神学的構成主義」の問題を指摘する必要があると考える。「構成主義」とは、倫理学や社会理論の分野において、理性を「構成主義的な原理」として用い、それによってあらゆる事物を創作できると考える行き方である。この「構成主義」の代表的なものとしてはルソーの社会理論が挙げられる。その際、重大な点は、「歴史的に生成してきたもの」は、いわば「理性の社会」を建設するための「建設現場」と見なされ、その建設のために「地ならし」されるという点である。こうして、過去は破壊される。しかし実際には、社会も文化も直ちに理性的に創作可能なのではなく、それぞれに歴史的に生成して来たものである。従って理性による創作という幻想によって、歴史的生成物を破壊する「構成主義」は、本質的に歴史的な文化に対してただ破壊をもたらすだけである。この非歴史的な理性による構成主義をホーネッカーはさらに、本来歴史的に偶然的な出来事としての啓示に基づき、従って歴史的なはずの神学にも適用できると考える。それは、もし神学的倫理学が、啓示のみに「総体的な現実の認識」をもたらす資格を承認し、理性に代わって啓示を「構成的原理」とし、そのみに基づく構想を立てるならば、それは「神学的

構成主義」になるというのである。「神学的構成主義」は、神学にとって重要なすべての言表をただ一つの認識根拠に還元できるし、また還元しなければならないと考えている。しかし「現実に関与する倫理学」はそこから身を引き離さなければならないとホーネッカーは言う。「神学的倫理学は、それに先立って与えられている諸価値や規範が唯一の認識原理に還元されるものでなく、生成した価値として多面的な根と原因を持っていることを認識する」<sup>38)</sup>。この見方に立って、ホーネッカーはバルトの「倫理学としての教義学」の中に「神学的構成主義」が見られるというのである。「カール・バルトは神学的倫理学を構成主義的に福音に基礎づけ、またそれを福音から導き出そうと試みた」<sup>39)</sup>と彼は言う。ホーネッカーによれば、それゆえバルトは「倫理学」概念を根本的に変更しているように見える。というのは、神の啓示、御言葉、恵みによって、倫理問題は常にすでに「回答済みのこと」とされているからである。バルトは言う。「倫理問題に対するこの回答を証言することが、キリスト教的神論の倫理的課題である。それゆえここではわれわれは、あの一般的な倫理概念の意味での倫理問題に対し、そのものとして関わりを持つことはできない」<sup>40)</sup>と。これではホーネッカーによれば、神学的倫理学は「自己の議論の排他性」を主張することになり、簡単に「自家集団内部の言語ゲーム」になってしまう<sup>41)</sup>。そこで結論として言われる。「バルトによって神学的倫理学に対し、排他性と絶対性への要請が掲げられているが、この要請はまさに構成主義的な方法を強いている。というのは、ここでは倫理的な反省のために人間の倫理的な問いと歴史的な経験は必要とされておらず、むしろただもっぱら福音から神の戒めに対する服従の要求が導き出されているからである」<sup>42)</sup>と。

バルトの倫理学に対する批判の考察の結語として、二、三のことに言及しておかなければならない。以上の批判がバルトその人の神学的努力に対して、果たして十分当を得たものかどうか、われわれはなお検討を要するであろう。とりわけバルト神学に見られる「権威主義」や「構成主義」の性格の指摘については、バルト神学の基本的性格としてのアクチュアリズムを指摘し、あるいはバルトの神学的倫理学の中に秘められている事実として、人間の権威主義や構

成主義に対する神の権威による解放を指摘することができるであろう。さらにまた、バルトの倫理的考察の中に事実として含まれ、方法論的な位置づけのないままに実際に作用している、彼自身の経験の要素があり、また具体性への考慮とその実際の認識内容があることも指摘することができる。しかしそれにしても問題はやはり、倫理的判断形成における方法や構成の問題である。倫理学の現実と課題の認識において、信仰による啓示の認識とともに、倫理的生の現実的所与に対する理性的、科学的認識（人間学、心理学、社会学、生命科学や環境学など）がそれ当然の位置を与えられなければならない。あるいはまた、倫理的生の現実の歴史性に対する注意を、われわれは欠くことができない。とすればまた、当然、倫理学において、歴史学的、ならびに歴史神学的な洞察を欠如させるわけにはいかないであろう。そもそも、啓示による福音の信仰とその認識は、歴史的所与への注意深い取り扱いと歴史的経験的具体性への関心を深め、それゆえまた他の諸学問の諸成果に対しても注意深い眼差しを向けることを可能にするはずである。このことは、倫理的生の現実の歴史性のゆえに主観的倫理に関しても、また客観的倫理に関しても本質的なことであるが、とりわけ歴史的客体として存在し、また形成される文化価値とその倫理については無視されるわけにはいかない。バルト的方法ではこの歴史的客観的文化価値の倫理学を遂行することはできないであろう<sup>43)</sup>。国家や社会、文化の歴史的認識を離れた内輪話に終わってしまうおそれがある。しかしそれにしても、「キリスト教信仰の視点」の下に立つ倫理学であることと、それが啓示によって成立する次元を不可欠にしていることは、曖昧にされてはならない。バルトによる倫理学と教義学の関係の再逆転は、その意味で、失われてならない視点を回復したものと言わなければならないであろう。

#### 4) 倫理学における弁証学的対論

倫理学と教義学との関係の再逆転は、当然、倫理学の全般に影響を及ぼす。哲学的倫理学に基礎づけられた神学という関係の終焉は、哲学的一般的倫理学を基盤として、その上での神学的特殊的倫理学を構想するという二段階の区別



も不可能にする。それにしても、今日なお哲学的倫理学は、それなりに遂行されており、「倫理意識の自明性崩壊の危機」以後を生きている。その一例は、たとえばワルター・シュルツ『変貌した世界の哲学』の中でその目標として提示されている倫理的展開の中に見られる。そこではかつてのような「倫理意識の自明性」とそれに基づく「キリスト教の要請」といった倫理とキリスト教との結び付きは方法論的にもはや構想されてはいない。むしろ、今日から見れば、宇宙論的自然神学がそうであったように、かつての倫理学的自然神学も、キリスト教的自然観やキリスト教的倫理観の社会的存在を自明としたコルプス・クリスチアーヌムを、たとえその残存の形態であるにせよ、背景としていたものであることが明らかであろう。実際、異なった宗教を基盤とした文化にあれば、倫理の自明性が要請する宗教的実在は決してキリスト教的神観念とは同一視できないからである。

シュルツによれば、「倫理学を、人間に前もって与えられている存在論的存在構造の形而上学によって基礎づける可能性は、われわれにとって、なすべき行為の普遍的道德意識を表現することを真髄とする実践哲学を確立する可能性と同様に、非現実的である」<sup>44)</sup>。彼が伝統から学ぶのは、「人間の自己了解こそ、倫理学、しかもまさに人間関係を中心にすえる倫理学を決定的に基礎づける」ということだけである。それにしてもシュルツにとって「倫理学はもしそれが人類をできるだけ善くするという現実の成果に心を砕くことをしなければ、不毛な内面性の単なる思考の遊戯にすぎない」<sup>45)</sup>。そこで繰り返す、シュルツはアルバート・シュヴァイツァーによる鼓舞を歓迎する。しかし「人類をできるだけ善くする」ことは「実生活の中で」のことであって、「彼岸との関わりに、此岸の改善がとって代らなければならない」<sup>46)</sup>。この立場がヒューマニズムのセンチメンタリズムに陥らないかどうかは、一つにはそれがどのような「悪」の認識に耐えているかにかかっている。「悪」の皮相な理解は、「実生活」から離れざるを得ないからである。シュルツの「悪」の理解は、悪とは「誤った条件づけ」に外ならないといった皮相なものではない。彼は悪を「利己主義や非人間的な極端な行為、たとえば残忍な行為の中に現れる」と見てい

る。それゆえ「他人を苦しめ、しかもその苦しみを楽しむことのみをこととする非人間的な恐るべき活動に繰り返し言及することが肝要である」と語る。この悪の非人間的な恐るべき悪魔性の認識の中にシュルツの倫理学の現代性がよく現れている。そうなると当然、倫理学は、現代においては「逆説」に立ち至り、それに耐えなければならなくなる。その「逆説」とは、一方で「われわれは、歴史を最初から一貫して支配している悪を終わらせ切ることにはできないであろう」という見通しを抱かざるを得ないのに、しかもなお「あたかもよりよき人類がいつの日にか現実となるかのように振る舞う」という「逆説」<sup>47)</sup>である。現代のキリスト教倫理、神学的倫理学は、こうした哲学的倫理学との共働と対論との中に入らなければならないであろう。倫理的行為や倫理的生の現実には、有限な自由を通して倫理的責任を受けた人間にとって、今日明らかに「重荷」でもある。あの倫理的「逆説」の中で、倫理的意識は「慰め」と「勇気づけ」とを必要としている。シュルツが「倫理意識の自明性の崩壊」の後になおこの「逆説」に踏みとどまり、「人類を善く」せんと意志することは、「キリスト教信仰の視点」から尊敬をもって評価されるべきである。しかし彼がそのために「現代の倫理的格率」として「意識してアルバート・シュヴァイツァーの倫理学に立ち戻っている」<sup>48)</sup>ことは、あの「逆説」に耐える彼の勇気づけの宗教的源泉をも暗示することになるであろう。

キリスト教信仰の視点による倫理学は、創造、救済、完成の主の福音の中に慰めと勇気づけを見いだす。それは、「赦し」が孕むかもしれない「倫理的危険」をも認識しつつ、その「創造的可能性」を「感謝」として倫理の中に示そうとする。それは、「キリスト教信仰の視点」によって、非キリスト教的な倫理学の「曖昧さ」に対して「弁証学的な対論」の関係に立つ。それはキリスト教会の倫理的生の反省という課題に取り組みつつ、同時に「特定集団内に固有な言語遊戯」に陥ることを回避して、現代の倫理意識と倫理学一般と対論し、それを批判し、修正し、またそれを癒し、人類の実生活における倫理的方向づけに寄与しようと試みる。キリストの十字架による罪の赦しの信仰と、キリストの復活にすでに開始され、やがて全き仕方で到来する神の支配の完成に向け

る希望，そして恵みの果実を結ぶ聖霊なる神の働きへの信頼は，倫理を「重荷」としてでなく，「感謝」と「賛美の捧げ物」にするのではないか。そして，倫理的な自由の力を発揮することへと導くのではないか。こうしてキリスト教信仰の視点に立った倫理学は，信仰それ自体が普遍性の主張を持つように，普遍的な倫理学であることを，他の哲学的一般的倫理学との対論を通して実証しようとする。パネンベルクの倫理的努力の場合は，かつての道徳的自然法に代わって人間学を基盤とすることで，倫理学的対論は人間学的対論によって媒介される。もちろん人間学的対論がそれはそれとしてあってよい。しかし同時に倫理学的対論そのものもなければならない<sup>49)</sup>。人類は歴史的所与を共通基盤として，もちろんこの歴史的所与の認識そのものも論争内容を形成するが，倫理問題の未解決性の中でなお倫理的投入を有意味と受け取る人間と歴史に関わる希望と勇気づけを必要としている。キリスト教信仰の視点の下にある倫理学は，それを福音の啓示によって示そうとする。そのようにして福音の真理性を倫理的対論を通して論証し，人間の倫理的苦闘を癒し，解決方向を示すことによって，この倫理学は同時にまた弁証学でもある。

##### 5) 倫理学と終末論

倫理学にとって「神の国」は，人格性の倫理学においても文化価値の倫理学の観点からも決定的な意味を持っている。「神の国」は，カントやシュライエルマッハーの倫理学においても重大な役割を占めていた。しかし，彼らの場合の神の国は，人間の倫理的な努力目標であり，その努力の結果として実現する倫理化された神の国であった。それは聖書的な神の国，またキリストの生涯，特にその十字架と復活が不可分に結合していた神の国の理解とは異なっていた。そのような仕方でもた，彼らの理解における神の国は，倫理学において決して神学的に適切な意味と働きを発揮していたとは言い難かった。この点では，宗教史学派の聖書的，黙示文学的な神の国の再発見は，18世紀以来の倫理主義的神の国解釈の誤りを修正し，それによってかえって倫理学に対するその神学的な妥当性の回復のために決定的な役割を果たすことになった。神の国

はいまや、人間の倫理内在的な努力目標ではなく、真に神の支配の将来的な成就として理解され、また人格の完成（永遠の生命）を含み、倫理的最高善の実現としての人間共同体や世界の全現実の完成をも含むものとして理解される可能性を得た。聖書的な神の国の再発見は、倫理主義化された神の国理解から脱却させ、かえって逆に倫理的な意味でも創造力豊かな効力を発揮することになったのである。

このような理解での神の国と倫理の関係には二重のものがある。一方で神の国は未だその近き到来の中にあり、生ける神の主権的な御手の中にある。このことから、神の国はいかなる現実の倫理的達成に対しても、またその中にある神の国を象徴的に指示するあらゆる形態からも、「距離」を持ち、それとの「相違」を示しつつける。他方、この将来的な神の国はその将来の形のままで現在すでに現実規定的に作用している。トレルチの言う「彼岸は此岸の力」である。この神の国と倫理との二重の関係において、世界内的文化価値と宗教的価値、人間の倫理的形成と神の国の希望との間には倫理的「緊張」が生まれざるを得ない。この「緊張」の保持と、それがいかなる緊張であるかその内容の理解の中に、キリスト教信仰の視点の下における倫理学の一つの重要な意味が現われ出る。

神の国と倫理的現実との「距離」や「相違」の感覚は、現実のいかなる倫理的達成もまた不完全であり、暫定的、相対的であることを洞察させる批判の力となる。それはまた現実に対する醒めた理解として現実主義的な作用をもたらすであろう。これと、トレルチの言う「教会型キリスト教」の「相対的自然法」による「社会教説」とは結合する傾向があった。他方、神の国の接近による「現在の規定」は、熱狂主義を生む可能性がある。これと、「分派型キリスト教」の「絶対的自然法」による理想主義的「社会教説」が対応した。ピューリタニズムの将来的終末論やパシフィストの理想主義はこの観点から理解されることができる。トレルチは神の国と倫理的生の現実とのこの二重の関係に基づきながら、その両者の「妥協」について語った。「妥協」を語ることはあの二重性のうちの「距離」や「相違」の強調の方により強く傾斜して、保守的現

実主義を表明したように響くかもしれない。事実、パネンベルクはそのように認識して、トレルチのこの点を批判している。トレルチの「神の国」理解は、神の国の将来的性格を強調した宗教史学派の成果を組織神学的に生かしながらも、なおそれは「到来する神の国」としてよりも、むしろもっぱら「目的」概念として考えられていたと言うのである。そして「目的」概念は「神の国」の「現在における現実規定力」を示すよりは、むしろ現実との「距離」や「相違」の方を強調して示す結果になると言う。しかしわれわれは、トレルチに対して公平であろうとするならば、彼の言う「妥協」が同時に「戦い」でもあって、現実を聖化する倫理的「戦い」の意味を伴った「妥協」として主張されていたことを無視してはならないであろう。トレルチは「妥協」という言い方に意味を見いだしながらも、なお倫理学に対する「神の国」の二重の意味を保持していたのである<sup>50)</sup>。

パネンベルクはトレルチの「神の国」理解を批判しながら、レントルフにおける神の国の位置理解に対しては賛意を示している。倫理学と終末論の関係理解のために有益なので、この議論にも注意を傾けてみたい。パネンベルクは言う。「トレルチにおいて原理にまで高められた妥協の思想があったのに代わって、レントルフにおいては、終末論的希望が現在の倫理的な生の営みに対して持っている積極的な関係の表現として『勇気づけ』の思想が現れている」<sup>51)</sup>と。この場合、パネンベルクもレントルフも、だからといってあの「相違」や「距離」の面を無視しているわけではない。「レントルフには神の国と世の国とのルター派的な区別があって、それが倫理学と終末論の相違の中に表現されている」<sup>52)</sup>というパネンベルクの指摘は、この点のことを意味している。そしてレントルフからの一説がさらに引用される。「終末論はそれ自体、倫理学ではないし、倫理学に取って代わることもできない。終末論はただ倫理学を可能とし、促進させるだけである。それは『最高善』の教説として倫理的課題の完成を表現する。終末論がそうするのは神学的な仕方によってである」<sup>53)</sup>。パネンベルクにとって、「このレントルフの言明は、重みをもって賛成するに価する」。それはパネンベルクにとっても、「終末論は直接、倫理的行為の対象では

あり得ない」からであり、「終末論は、人間の行為によって実現される目標ではない。そうではなくそれは、逆に、人間の倫理的行動を方向づけ、勇気づける意味で、その行動に対するインスピレーションの源である」<sup>54)</sup>からである。

実はこのパネンベルクの論述に先立って、レントルフの方からすでにパネンベルクに対してエールが送られていた。これについてはまず近年の神学的倫理学をめぐる二つの陣営に関するレントルフの見方に言及しなければならないであろう。彼によると、近年の神学的倫理学の議論の中には、ルター派的な「律法と福音」による行き方（アルトハウス、エラート、ティーリケなどがそれに与する）と、「キリスト論の排他的優位」による行き方（バルト、クレックがそれである）の対立があるという。しかも、「この争いがはたして正しい位置で正当な問いをめぐるって解決されるかどうかは疑問である」とレントルフは付け加える。ルター派的な「律法と福音」の陣営は、「倫理学の基礎づけについての福音の積極的な役割は何か」という問いに答えなければならないし、他方の陣営は「倫理的現実のこの世的経験はいかなる位置的価値（Stellenwert）を持っているか」という問いに答えなければならないからである。こうした神学史的な文脈から、「福音と律法」でもなく、また「排他的なキリスト論」でもない、「終末論的な方向づけ」が持っている意味が注目される。「そこから創造論とキリスト論の外見上の神学的対立を克服し得る目的的方向づけが生じてくる」<sup>55)</sup>からであるとレントルフは言う。

しかし終末論に対する注目とは言っても、レントルフはモルトマン『希望の神学』の終末論的方向づけとは一線を画する。レントルフによると、モルトマンの終末論は「直接、規範的な意義」を要求し、「信仰の終末論的方向づけが、既存の世界に対決する一種のキリスト教的対決の実践において貫徹されるよう試みられている」という。それゆえ、そこでは「終末論は倫理学の基礎づけとしてでなく、それ自体、規範的な倫理学として機能している」<sup>56)</sup>。しかしレントルフはこうした「規範的な終末論的倫理学」は、生の営みの「倫理的基準」と、人間の行動を超越する「宗教的な目的の表象」とが「区別可能」であることを曖昧にしていると判断する。要するに、レントルフは、モルトマンの中に

「革命の神学」や「解放の神学」への傾斜を見て、そこに終末論と倫理学のいわば「熱狂主義的」な短絡があるのではないかと怪しんでいるわけである。つまり、モルトマンの終末論では倫理的現実と神の国との「距離」や「相違」が欠如しているとレントルフには見える。それに対し、パネンベルクの中には明らかにそれとは異なった神の国理解があるという。そこでは、神の国の未来性（Futurum）によって、世界と世界に関わる行動の一切の事態が「暫定性のパーспекティヴ」の中に置かれている。そうした「距離」の視点が必要だという点でレントルフとパネンベルクは一致しているわけである。要するにこの二人のミュンヘンの神学者たちにとって、倫理学の終末論的基礎づけならびに方向づけは、熱狂主義的傾斜とは明確に異なるものとして理解されている。

しかしそれでは、終末論が直接、倫理的行動の対象ではないということはいかなることであろうか。それは倫理学にとって、また神学全般にとってどのような結果をもたらすであろうか。終末論が直接、倫理的行動の対象でないということは、神の国は神の行為にかかっているということである。そしてそれゆえに、それは信仰の事柄であり、学的認識としては教義学的認識の対象だということでもある。しかしさらに、そのことは、あらゆる人間の善意や倫理的行動、それによる価値の現実形態にも罪が潜み、不完全性にまとわれているということがあり、終末論は神の審判の理解を含んでいるということでもある。そのようにして、結局、神の国との関わりは倫理的行為によって尽きることができないということであり、それは、改めて生ける神ご自身の行為とそれに対する信仰と礼拝による神との交わりの意味が強調されることでもある。また、他者に対する終末論的な在り方としても、倫理的行動にまさって、生ける神とその行為を語り伝える伝道が、重大になるということでもある。終末論が倫理行動の直接対象でないということは、倫理的行動や倫理生活の限界を語ることであって、同時に上述のように信仰と礼拝、伝道と教会存在に、終末論的生き方としての位置、神の国との関連における不可欠な場が与えられることを意味するであろう。パネンベルクもレントルフもこの点を語ってはいない。しかし一方でここまで明らかにするのでなければ、終末論による倫理の「促進」や「勇

気づけ」を語ることは、結局は終末論の倫理主義化を結果的に意味することになるのではないか。実際、パネンベルクはある箇所では、教会と神の国の関係に代えて、国家と神の国の関係の方をより積極的に語り過ぎて、終末論の倫理主義化におちいつていることを示しているのである<sup>57)</sup>。キリスト教信仰の視点の下にある倫理学を語ることは、従って他方で社会における信仰の行為として「伝道」や「礼拝」を語ることなしには、倫理主義化からの脱出は不可能である。そしてまた当然、逆に、神の国との関連にある「伝道」や「礼拝」、そしてその「共同体」が、倫理的静寂主義や諦念を伴うわけでなく、倫理の限界を示すとともに、その「促進」や「勇気づけ」の基盤ともなることも明確にしておかなければならないであろう。

### 注

- 1) Ernst Troeltsch, Grundprobleme der Ethik, in: Gesammelte Schriften, 2. Bd., Tübingen 1913, Aalen 1962, S.552 ff. (佐々木勝彦訳, 『トレルチ著作集 3』, ヨルダン社, 109 頁以下)
- 2) 近年この論争に注目している人にはパネンベルク, レントルフ, 大木英夫氏 (『新しい共同体の倫理学上』, 教文館, 1994 年, 160 頁以下) 等がいる。
- 3) Troeltsch, op.cit., S.552.
- 4) Ibid., S.562 f.
- 5) Ibid., S.562.
- 6) Hans-Joachim Birkner, Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: Handbuch der christlichen Ethik, Band 1, hg. von Herz, Korff, Rendtorff u. Ringeling, Freiburg/Basel/Wien/Gütersloh 1978, S.281 ff. も参照。
- 7) Troeltsch, op.cit., S.564.
- 8) Ibid., S.564.
- 9) Ibid., S.564.
- 10) Ibid., S.564.
- 11) Ibid., S.565.
- 12) Ibid., S.565.
- 13) Ibid., S.552.
- 14) Ibid., S.553.



- 15) Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, 1/2, S.875 ff.
- 16) Wolfhart Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977 (大木・近藤監訳, 『キリスト教社会倫理』, 聖学院大学出版会), S.6.
- 17) Dialog. A Journal of Theology, vol.11, 1972, p.294.
- 18) Pannenberg, op.cit., S.48.
- 19) Ibid., S.54.
- 20) Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, Zürich 1932, S.434 ff.
- 21) Troeltsch, op.cit., S.568.
- 22) Pannenberg, Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen 1996, S.97 f.
- 23) Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967 (近藤・芳賀訳『組織神学の根本問題』, 日本基督教団出版局), S.355 f.
- 24) Pannenberg, Grundlagen der Ethik, S.5.
- 25) Ibid., S.5.
- 26) Ibid., S.5.
- 27) Ibid., S.101.
- 28) Ibid., S.103.
- 29) Ibid., S.103.
- 30) Trutz Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd.1, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, S.19.
- 31) Ibid., S.19.
- 32) TRE, Bd.10, S.511.
- 33) Ibid., S.512.
- 34) Rendtorff, Ethik, Bd.1, S.145.
- 35) TRE, Bd.10, S.512.
- 36) Rendtorff, Ethik, Bd.1, S.21.
- 37) Ibid., S.22.
- 38) Martin Honecker, Das Problem des theologischen Konstruktivismus, in: ZEE, 24. Jg. 1980, S.100.
- 39) Ibid., S.101.
- 40) Barth, Die kirchliche Dogmatik, 2/2, S.572.
- 41) Honecker, op.cit., S.104. パネンベルクはかつてこの点をバルトにおける「ある高度な異言の孤立化」とか「袋小路」と呼んだ (Grundfragen systemati-

- scher Theologie, S.351)。
- 42) Honecker, op.cit., S.105.
  - 43) 大木英夫『新しい共同体の倫理学』(上) 174 頁以下にこの点の批判が見られる。
  - 44) ワルター・シュルツ『変貌した世界の哲学 4 責任化の動向』(藤田健治監訳, 二玄社) 7 頁。
  - 45) 前掲書 10 頁。
  - 46) 前掲書 58 頁。
  - 47) 前掲書 10 頁。
  - 48) 前掲書 186 頁。
  - 49) パウル・ティリッヒは「道德」と「文化」それぞれの「両義性」に対する「聖霊の現臨」の意味を明らかにしている。道德については「道德的命法」の「両義性」、文化については「生の文化的創造性」の「両義性」が指摘されている。その議論は、存在論的であって、歴史的具体的ではない。しかしその試みは「弁証学としての倫理学」に通じるものがある。Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol.3, Chicago 1964, p.47 ff. & 72 ff.
  - 50) Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, 17 ff.
  - 51) Pannenberg, *Grundlagen der Ethik*, S.71.
  - 52) *Ibid.*, S.71.
  - 53) Rendtorff, *Ethik*, Bd.1, S.147.
  - 54) Pannenberg, *Grundlagen der Ethik*, S.71.
  - 55) Rendtorff, *Ethik*, Bd.1, S.146.
  - 56) *Ibid.*, S.146.
  - 57) Pannenberg, *Ethik und Ekklesiologie*, S.112. パネンベルクはここでアウグスティヌスを批判して、アウグスティヌスにおいては「将来的な神の国は、国家という政治的共同体に対応するのであって、教会に対応するのではないこと、また教会は神的な中間時の秩序の性格を持っているのであって、政治的生がその性格を持っているのではないことがもはや表現されていない」と語っている。将来的な神の国には「神の民」が関係するのであって、この点のパネンベルクの理解は不注意なものとも思われるが、彼の思想のかなり深い次元から出ている不注意さとも思われる。パネンベルクにも潜んでいる終末論の倫理主義化、ないし政治主義化の危険については、すでに拙論「終末論的国家論と民主主義的国家論」(『神学』54号, 東京神学大学神学会, 1992, 62 頁以下)において指摘した。