

バルトとバンネンベルクの歴史理解

寺園, 喜基

<https://doi.org/10.15017/2328694>

出版情報 : 哲學年報. 32, pp.41-72, 1973-03-25. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :



バルトとパンネンベルクの歴史理解

寺 園 喜 基

目 次

序 問題設定

一 パンネンベルクにおけるキリストの歴史の理解の基本構造

↳ 「下から上へ」のキリスト論

⇔ 神の自己啓示としての歴史

⇔ 史的イエスと復活の関連

二 バルトにおけるキリストの歴史の理解の基本構造

↳ 和解論としてのキリスト論

⇔ 十字架と復活の関連

⇔ 地上のイエスの理解

三 バルトとパンネンベルクの歴史理解

↳ 地上のイエスの歴史性

⇔ 復活の歴史性

⇔ キリスト論と歴史の関係

序 問 題 設 定

「状態の概念とは本来的に異った意味で、歴史の概念が始まり、また現実化されるのは、特定の状態にあるものに対して何かが起るとき、すなわち、そのものの本性を越えた何か他なること、一つの新しいことが出会うときである¹⁾」とカール・バルトが一般的に歴史についていう場合、そこにはすでに神学的主張が秘められている。また、ヴォルフハルト・パンネンベルクが次のように神について語るとき、そこにはすでに歴史的主張が前提されている。すなわち、パンネンベルクはいう、「ひとが、イスラ

エルにおいて、すべての出来事を唯一の偉大な歴史連関として認識すればするほど、それだけ多く、ヤーウエの完全な認識は、すべての出来事の終りにおいてはじめて可能な、一つの出来事となる。そしてまたそれ故に、ひとが神の神性を認識するために、ヤーウエは世界の出来事の経過全体、すなわち、世界史を完成する。歴史の終末においてはじめて、神は、決定的に神の行為から、すべてのものを動かす唯一の神として、啓示される²⁾」と。バルトもパンネンベルクも神学的主張と歴史的出来事とを分離しない。すなわち、ブルトマンにおけるように神学的表現を歴史の解釈として理解することに反対する。バルトとパンネンベルクにおいては、ともに、神学的主張と歴史は緊密な関係においてとらえられている。では、一体、どのように緊密な関係においてなのか。この問いをもって、われわれは、バルトとパンネルクにおける歴史理解、にむかう。

この問いは、イエス・キリストの歴史をどう理解するか、というキリスト論的問題において、主題的になる。ところで、イエス・キリストの歴史を考えると、これを際立たせている三つの大きな事柄があることがわかる。それは、(一)イエスの地上での生涯、(二)十字架の死、(三)復活、である。そして、イエス・キリストの歴史をいかに理解するかは、この三つの事柄の関係をいかに理解するか、この三つをいかなる構造・コレラチオンにおいて理解するか、ということにほかならない。さまざまなキリスト論やイエス論の試み、あるいはイエス・キリストについての神学的、または非神学的・反神学的な語りの多様性も、このコレラチオンの多様性にある³⁾。

バルトとパンネルクにおいて地上のイエスの生涯、十字架の死、復活がいかなる関連において理解されているのか、を問いつつ、したがってキリスト論との関係において、バルトとパンベルクの歴史理解の問題を考察したい。ここでは特に、キリストの神性 (Gottheit, Göttlichkeit) の面よりこれを論ずることにする。これを先ずパンネンベルクにおいて、次にバルトにおいて考察し、この基本的考察にもとづいて、具体的歴史理解の問題

に進むことにしたい。

- 1) Karl Barth: Kirchliche Dogmatik (以下は KD と略す), III, 2. S. 189.
- 2) Wolfhard Pannenberg: Grundzüge der Christologie, Gütersloh, 1964 (以下は Christologie と略す), S. 126.
- 3) このような方法については次の文献を参照. H. G. Geyer: Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie, Gütersloh, 1967 (5). ならびに, B. Klappert: Die Auferweckung des Gekreuzigten, Neukirchen, 1971.

一 パンネンベルクにおけるキリストの歴史の理解の基本構造

(一) 「下から上へ」のキリスト論

パンネンベルクはキリスト論の出発点をどこに置くか、ということに関して、次のようにいう、「キリスト論をイエス自身から始めるか、それとも彼の教団のケリグマ（説教）から始めるか、ということは問題である¹⁾」と。これは、真の、現実に働くキリストは説教されたキリストであるという、M・ケーラーの命題への疑問であり²⁾、それ故にまた、イエス自身を共観福音書記者たちによって伝えられた使信の単なる「担い手」とするブルトマンへの反対でもある³⁾。パンネンベルク自身にとっては、信仰は史的イエス (historischer Jesus) に根拠をもつ。「信仰は先ず、イエスは誰であったか (war), ということに関する。そこから始めて、彼(イエス)がわれわれにとって今日何であり、彼(イエス)についての宣教がいかにして可能かを認識する⁴⁾」。このようにパンネンベルクにとっては、真のイエスはあの時、あの所にいた歴史的な人間イエスにはかならないのであって、ケーラーに抗して「イエス自身の姿⁵⁾」が主張される。宣教されたイエス・キリストは単純に否定されるわけではないが、これは史的イエスの下でのみ理解されるのであって、その逆ではない。

史的イエスに出発点をもつパンネンベルクのキリスト論は、その課題を

次の点、当時のイエスの出現と運命にキリスト論を歴史的に基礎づける、という点にもつ。パンネンベルクは、「キリスト論の課題は、イエスの意義の真の認識を、つまり、この人間において神が啓示されているという表現で総括的に記されている認識を、イエスの歴史から基礎づけることである⁶⁾」といている。こうして、イエスの歴史とキリスト論的展開の歴史とを区別し、後者を「イエス自身の出現と運命に個有な論理から⁷⁾」把握することが、パンネンベルクにとってのキリスト論の課題なのである。

キリスト論の出発点と課題がこのように規定されるなら、このパンネンベルクのキリスト論の方法は、「上から」ではなく、「下から」であるといわねばならない。「上からのキリスト論」にも「下からのキリスト論」にもオットー・ヴェバーは反対して、『上から』『下へ』の道も、またその逆の道も進むことはできない。なぜなら、第一の道は、この道では神の恵みの自由で栄光が帰せられないことによって、不可能なのであり、他の道は、そこでこの恵みの自由が語られ得ないことによって、不可能である⁸⁾」といい、ヴェーバー自身は「出会い」ということを強調するのであるが、これに対してパンネンベルクは、「すべてのものをあいまいにしてしまっておくような出会いの概念によって、どの程度までひとはイエスにおいて神と関るのか、という問題の鋭さを回避することはできない⁹⁾」という。そしてあえて、キリスト論を「上から」のキリスト論と「下から」のキリスト論に分けて、自分を後者に置くのである。これは「上から」のキリスト論への批判を示している。「上から」のキリスト論とは、イエスの神性をすでに三位一体論において確定し、三位一体の第二の位格、つまりロゴスがいかにして人間の本性を取るかという、受肉(Inkarnation)が中心に来るようなキリスト論をパンネンベルクは指している。このようなキリスト論を、古代教会や古プロテスタントの受肉のキリスト論(Inkarnationschristologie)、また現代ではバルトのキリスト論において見ているのである(もっとも、バルトのキリスト論をそう理解するのが正当か否かは、後

で論ぜられねばならない)。パンネンベルクが「上から」の受肉のキリスト論に反対する理由は三つある。第一に、イエスの歴史から彼の神性の認識がいかにして形成されたか、がパンネンベルクにとってキリスト論の課題であるのに、受肉のキリスト論はイエスの神性をすでに前提してしまっていること。第二に、受肉のキリスト論においては、「現実的で、歴史的なナザレの人間イエスの特殊性¹⁰⁾」がそれとして明確に窺られないこと。第三に、「神の子が世界に下って行く道をつきとめるためには、ひとは神自身の立場に立たねばならないであろう¹¹⁾」が、人間にはそういうことはできないのであって、むしろイエスという歴史的な人間の状況を問うことを、先ずしなくてはならない、ということである。こうしてパンネンベルクは「上から」のキリスト論を否定し、「下から」のキリスト論の方法を取る。「下から」ということは、しかし、ヴェーバーのいうような、一般的な人間存在を意味しておらず、パンネンベルクにおいては、「人間イエスの歴史的特殊性¹²⁾」が考えられているのである。

「下から」のこのキリスト論は、いかなる方向へ進むのであろうか。パンネンベルクは、「われわれの出発点は人間イエスへの問いの内になくしてはならない¹³⁾」といい、そしてすぐ続いて、「この道においてのみ、彼(イエス)の神性が問われ得る¹⁴⁾」という。ここにパンネンベルクのキリスト論の方向が示されているのであるが、このキリスト論はイエスの人間性に向うのではなく、イエスの神性、つまりイエスの神との統一に向うのである。ここでパンネンベルクは他のすべての「下から」のキリスト論と袂をわかつ。これは次の二点に分けて考えられる。第一は、史的イエスから出発するパンネンベルクのキリスト論は、逆にできない順序において、先ずイエスの神性を問い、そして次にこの神性の下ではじめて、イエスの人間性を問う¹⁵⁾。それだから、人間論的な、「救済論的(soteriologisch)な関心はキリスト論的教説の原理ではあり得ない¹⁶⁾」といい切る。パンネンベルクのキリスト論はここにおいて、下から「上へ」向うキリスト論であることが明

確になるのである。第二は、パンネンベルクによれば、人間イエスは決して、彼自身、逆説的には神でもある（マルクセン）というのではない。ナザレのイエスはどこまでも一人の人間なのであって、そのような人間自体としては、彼はまだ完全に神と同一の本質をもっているのではなく、彼の行為は「ただある程度まで¹⁷⁾」権威を与えられているにすぎないのである。

二) 神の自己啓示としての歴史

キリスト論の方向がこのように定められたいま、われわれはパンネンベルクのキリスト論がいかなる地平の上で、換言すれば、いかなる枠の中で、展開されるのか、を考察しなくてはならない。これは彼の、「啓示の教説に関する教義学的テーゼ¹⁸⁾」において、明示されている。七つの命題から成立しているこの「テーゼ」は、ここでのわれわれの関連においては、第一と第二の命題が重要である。

第一の命題においては次のようにいわれている、「神の自己啓示は、聖書の証言によれば、決して直接的ではなく、すなわちテオファニーという仕方においてではなく、間接的に、すなわち神の歴史の行為を通して遂行される¹⁹⁾」と。パンネンベルクにとって啓示とは、「なにかある『真理』を超自然的な仕方で伝えるというのではなく、……本質的に神の『自己開示』である²⁰⁾」。しかもこの神の自己啓示は、歴史の全体において、歴史の目標においてなされる。したがって、神は決して孤立的に考えられてはならず、歴史的活動において観られなくてはならない。歴史は偶然的で時間的なさまざまな出来事から成立しており、これらの出来事の間には一つの、超越的で普遍的な意味連関が考えられるのであって、この歴史の意味連関を与えるのを、パンネンベルクは神とする。このことから、一方では、神の観念なしには歴史のいかなる統一も存在しないし、歴史は正しく理解できない、ということがいわれねばならないが、他方ではまた、歴史なしには神も考えられないのであって、神の自己啓示は、それだから、決

して直接的にはなしに、間接的に、つまり神の歴史的行為を通して遂行される、といわれねばならない。遂行された歴史的行為から、その行為の行為者が顧りみられるのである。このように、神の啓示は神の行為、普遍的な歴史を通してのみ理解できる、とパンネンベルクは主張し、その具体例として旧約聖書を示す。旧約聖書においては、はじめに、エジプト脱出の個々の出来事が²¹⁾、そして後に、カナンに定着するという出来事の全体がヤーウエの自己啓示として理解された²²⁾。また預言者たちは、神の歴史における自己啓示をさらに拡大して理解し、シオンの選び、ダビデの王国、バビロン幽囚とユダヤの滅亡、新しいメシヤの待望などにおいて、神の自己啓示を観たのであった。そして最後に、ユダヤ黙示録は未来における神の最終的な自己啓示を、普遍的な世界歴史の終局との関連において、待望したのである。このように、パンネンベルクは啓示概念を普遍的歴史概念において理解していることが、第一命題から明確にいえる。

第一の命題から、パンネンベルクにとって必然的に、第二の命題が帰結する。第二命題は、「啓示は、啓示する歴史の始めにおいてでなく、終末において生起する²³⁾」という。歴史がその全体性において神の啓示と解されるのであれば、神の啓示が完全に認識されえるのは、歴史全体が終局にいたり、完成されたときである。それ故に、歴史の終りこそ、神の決定的啓示の時である。このような思想をパンネンベルクは後期ユダヤ教の黙示録において見いだしている。「歴史の終末においてはじめて、神は決定的に、神の行為から、すべてのものを動かす唯一の神として啓示される。したがってユダヤ黙示録は、神が完全に啓示されることを、終末時の出来事として待望したのである²⁴⁾」。ユダヤ黙示録は普遍的歴史を考えているのであり、そこにおいて神は自己を啓示するのであるが、しかし神はこの歴史の終末においてはじめて決定的に、唯一の神として自己を啓示するのである。かくして、パンネンベルクは次のように主張する、「神の啓示が歴史の終末に秩序づけられるということから、聖書の神は特定の意味で自ら一つの歴

史をもつ、ということが帰結する。というのは、啓示の出来事は神の本質にとって外的であるとは考えられえないからである。さもなくば、それは神の本質の啓示ではないであろう。たしかに歴史の経過全体ではなく、歴史の終末が神の啓示として神の本質と一つなのではあるが、しかし歴史の完成としての終末が歴史の経過を前提している限り、終末から統一性を受けている歴史は、本質的に、神の啓示に属している。神の本質は、たとえ永遠から永遠まで同一であったとしても、時間の中で一つの歴史をもつ。いずれにせよ、ヤーヴェの神は、彼によって起された歴史の経過においてはじめての人間の、唯一の、真の神になったのである²⁵⁾」。すなわちパンネンベルクによると、神自身が歴史をもつのであり、連続する歴史のプロセスは神の本質の一部分なのである。それ故に神の歴史内在において、神の本質は一つの発展に属している。発展ということは単に発展的啓示を基礎とした人間の側の神認識についてのみいえるのではない。神は徹頭徹尾、歴史の中に入って来るのであって、歴史と一つである。このようにして、神は歴史の経過において神自身へと来たるのであり、歴史の完了において神は自己の目標に到達するのである。こうみて来るとき、パンネンベルクが第一命題でいった普遍的歴史としての啓示という考えに、第二命題によってさらに黙示録的な内容が与えられている、ということが理解される。

第一と第二の命題を通して、われわれはパンネンベルクのキリスト論がいかなる枠組の中で展開されるのか、という問いに見当をつけることができる。それは、普遍的歴史としての啓示概念と黙示録的な終末理解である。「テーゼ」の第四と第五の命題において、このことはもつと明確になる。

第四命題では次のように述べられている、「神の神性の普遍的啓示はイスラエルの歴史においてはまだ実現されておらず、ナザレのイエスの運命においてすべての出来事の終末があらかじめ (worweg) 起っている限

り、このナザレのイエスの運命においてはじめて実現されるのである²⁶⁾」。この命題との密接な関係において第五命題が述べられる、「キリストの出来事は、孤立的な出来事として、イスラエルの神の神性を啓示するのではなく、ただキリストの出来事がイスラエルと共なる神の歴史の一環である限りにおいてのみなのである²⁷⁾」。すなわち、イスラエルの歴史は決して孤立的には理解できない。黙示録的地平の上で、イエスの歴史の普遍的意義も考察されねばならない。そしてその場合はじめて、つまり黙示録の歴史理解と終末時の死者の復活の待望との関連においてはじめて、イエスの復活が「終末のあらかじめの出来事 (Vorausereignis)²⁸⁾」としての意義をもつ。黙示録によるなら、歴史の終末に起る決定的な出来事とは普遍的な死者の復活であるが、この黙示録の歴史理解の下で、パンネンベルクはイエスの死人からの復活を理解し、イエス・キリストにおいて世界の完成がすでに来た、イエスの死からの復活は普遍的な歴史の終末のあらかじめの出来事である、したがって神の決定的な自己啓示である、と主張する。「新約聖書の証言によるなら、イエス・キリストの運命において、終末はただ単にあらかじめ観られたというのではなく、あらかじめ起ったのである²⁹⁾」。こういえるのは、パンネンベルクにおいては、イエスがとりもなおさず死人から復活したからであって、それ故、「イエスの復活とともに、イエスにおいてすでに歴史の終末が起った³⁰⁾」からにはかならない。

ここにおいて、われわれはパンネンベルクのキリスト論が展開される地平、もしくは枠組と、そこにおける構造を総括することができる。パンネンベルクによれば、神の自己啓示は間接的に、つまり歴史を通してなされるのであるが、普通的歴史としての啓示は歴史の終り（目標）において決定的となる。この歴史の経過と歴史の終末との関係は終末待望と普遍的な死者の復活との関係という黙示録的内容をもって考えられている。ここからして、イエス・キリストの死者からの復活は理解されなければならない。そうである限り、一方では、イエス・キリストによって、もうすでに

世界の普遍的な歴史の終末が来た、ということがいわれなければならない。他方では、さらにまた、イエスの復活が終末の先取りであるのなら、イエスの地上の生涯と復活との関係も普遍史と終末、あるいは終末待望と万人の復活との関係の上ではじめて理解されなくてはならない。この場合、イエスの一生涯はそれ自身としては、まだ暫定的であり、復活によってはじめて確証されるべきものであり、イエスの復活はその生涯を確証する決定的なものなのである。ここに、パンネンベルクのキリスト論が展開される基本的な場所が明示されているのである。

（三） 史的イエスと復活の関連

ナザレのイエスは、パンネンベルクにとっては、先ず人間として現われる。しかもイエスは自分自身において、「世界の終末の未来性と最後の決定性の現在との驚くべき緊張³¹⁾」が明確になるように行動し、宣教する。パンネンベルクにとって真のイエスの言葉と考えられている「人の子」についての言葉は、マルコ伝八章三十八節、ルカ伝十二章八、九節であるが³²⁾、ルカ伝十二章八節には、「だれでもひとの前でわたしを受けいれる者を、人の子も神の使いたちの前で受けいれるであろう」と記されている。「人の子」についての共観福音書の言葉をブルトマンは、第一に、来たらんとする世界の審き主、第二に、受難し、復活する「人の子」、第三に、現在活動している「人の子」、という三つのグループに分類し、ブルトマン自身は第一のグループのみが最も古い伝承を含んでいるとする³³⁾。ブルトマン、テートとともに、パンネンベルクも第一のグループを「人の子」についての最古の資料の層である、という。だがしかし、ここで肝要なのは、パンネンベルクは彼なりの仕方ではこれを變形していることである。ブルトマンが、イエスは「人の子」について三人称で語っており、イエスは自分自身と「人の子」を同一視していない、後に両者を同一視したのは福音書記者や教会である、というのに対して、パンネンベルクはイエスと来たるべき「人の

子」を二人の異った者とはせず、同一人物のあらわれ方の相違として理解しているのである。「人の子は再びやって来るイエスと決して違った方ではない³⁴⁾」という。イエスと「人の子」はパンネンベルクにおいては黙示録的地平で理解され、そのさいイエスは来たるべき世界の終末の先取りとして、「人の子」は終末時におけるこのイエスの再来として、理解されるのである。したがって、「未来の世界の審き主がイエスと区別されるということではなく、両者の態度が一つの関係の中に置かれるという点に、(人の子についての) われわれの章句に関する 根本的把握の個有性がある³⁵⁾」という。それ故に、イエスは神の現在である、ということが絶対化されて主張されることはできない。「イエスの宣教における現在と未来の緊張は、(神の現在であるという) イエスの宣言 (Anspruch) の暫定的性格を明らかにさせる³⁶⁾」のだからである。イエスが神の現在である、というイエスの宣言は、それ自体としては、パンネンベルクにとっては決してイエスの神性の正当な基礎づけではない。イエスの宣教はその必然的な確証と正当化のための予地を開いている。だからパンネンベルクは、「イエスの宣言は、未来からはじめて待望されるべき確証の先取りを意味している³⁷⁾」というのである。旧約聖書の預言者たちが、来たるべき成就によって確証される言葉をヤーウェの言葉として指した、ということ、また、来たるべき出来事を今、前もって、把握している黙示録の歴史観が、歴史そのものの経過による確証を必要とした、ということを考慮に入れるなら、さまざま相違点にもかかわらず、パンネンベルクは、イエスの宣言は「黙示録的・預言者的な靈感と、イエスが来たるべき確証を必要とするという点で、一致している³⁸⁾」といわざるをえない。このようにみて来るとき、たしかにイエスに対してひとがいかに対応するかに、終末の審き主の審きは対応しているといえども、決してイエス自身が終末の審き主そのものではない、イエスが神の本性をもっているわけではない、ということに、換言すれば、イエスが神の現在であるという宣言は「ただある程度までのみ³⁹⁾」

そうなのであって、完全な確証は神によってなされねばならない、ということに、イエスにおける神性の暫定性 (Prolepse) が存するのである。パンネンベルクのキリスト論は、したがってこのイエスの宣言と神の確証の関係を問うという点に、その独自性をもつ。

旧約聖書の預言者像と比較されるべき史的イエスは、一体どこで、神と一つにされ、神の子と呼ばれるのであろうか。イエスの暫定性は、どこで、決定的に確証されるのであろうか。この問いに対する答をパンネンベルクは、イエスが神によって死から復活させられたことにみている。彼はこれを次のように定式化する、「イエスの神との統一は、彼の復活前の行動に含まれた宣言においては、未だ基礎づけられていないのであって、死からの彼の復活によってはじめて基礎づけられる⁴⁰⁾」と。ここでは、終末の暫定性と終末時におけるその確証という黙示録的な対応関係において、史的イエスと復活の対応関係が考えられており、イエス・キリストの神性は史的イエスと復活のコレラチオンにおいて理解されている。しかも復活が史的イエスにイエスと神との統一を、つまりイエスの神性を与えるという限り、イエスの神としての存在は復活によって知られるというのみならず、復活によって存在論的に基礎づけられているのである。「イエスの復活から、彼の道の終りから、遡及的 (rückwirkend) に、彼の本質は単にわれわれの認識にとってのみならず、存在論的に、基礎づけられる⁴¹⁾」。受肉のキリスト論においてはキリストの神性はすでに復活以前に前提されており、復活は神性の啓示として、単なる認識上のこととしてしか扱われていないのに対して、パンネンベルクにとっては復活はイエスと神との統一に関する存在論的基礎なのである。そして復活以前のイエスの存在も、実際には、復活によって基礎づけられている。パンネンベルクは、「イエスは神と一つであり、しかも今や遡及的に、彼 (イエス) はすでに以前にも神と一つであった、ということが、彼 (イエス) の復活によって、ただ単にわれわれの認識にとってのみならず、現実的にも、決定されたのであ

る⁴²⁾」という。それ故にパンネンベルクにとっては、復活はイエスの存在の遡及力 (rückwirkende Kraft) なのである。

このように、史的イエスと復活の関連がパンネンベルクのキリスト論の骨組をなしているのであるが、イエスと復活の関連は、さらに、相互的 (wechselseitig) である。つまり、一方では、史的イエスが神の現在であるという宣言は復活において確証をえるという限り、史的イエスから復活への方が示されており、このときはまた、終末論的暫定性とその確証という黙示録的地平において復活が認識されているのである。そして他方では、復活が史的イエスと神との統一の存在論的基盤であるという限り、復活が遡及的に復活以前のイエスの存在を基礎づけており、その限り、復活から史的イエスという方向が示されているのである。パンネンベルクにおいてはこのように、復活は十字架との関連において理解される (バルト) というのではなく、直接復活以前のイエスとの関連で理解される。それなら、十字架はどのように考えられているのか、と問えば、これに対してはパンネンベルクの次の言葉が答えている、「十字架の後、イエスの宣言はもはや単端に公然たるものではなかった。イエスの宣言は十字架において挫折した。あるいは (他面からみるなら) 復活によってすべての未来のために基礎を与えられ、義と認められた⁴³⁾」。パンネンベルクにおいて十字架は、史的イエスの側面からいえば、来たるべき確証を目指す、神の現在としての、イエスの宣言が決定的に疑わしいものとされたということであり、他面、復活の側面からいえば、暫定的なイエスの存在と行為は神によって確証されねばならない、という必然性が尖鋭化された、ということである。十字架の理解は、このように、史的イエスと復活の関連の下でなされているのである。

以上、パンネンベルクのキリスト論におけるキリストの歴史の構造を、キリストの神性の面より考察して来た。要約していえば、史的イエス、十字

架、復活はパンネンベルクにおいては、それぞれ、史的イエスの神性の暫定性、十字架におけるその疑問化、復活における存在論的確証という内容をもっている。かくして、史的イエスの神性の存在論的根拠は復活なのであり、パンネンベルクのキリスト論にとって根本的なのは、史的イエスと復活の対応的関連なのである。

- 1) Pannenberg: *Christologie*, S. 15.
- 2) AaO., S. 15.
- 3) AaO., S. 17. Vgl. Bultmann: *Jesus* (1926), 1958, S. 16.
- 4) AaO., S. 22.
- 5) AaO., S. 17.
- 6) AaO., S. 23.
- 7) AaO., S. 11.
- 8) Otto Weber: *Grundfragen der Dogmatik*, Bd II, Neukirchen, 1962, S. 35 f.
- 9) Pannenber: AaO., S. 26.
- 10) AaO., S. 28.
- 11) AaO., S. 29.
- 12) AaO., S. 29.
- 13) AaO., S. 29.
- 14) AaO., S. 29. (傍点は筆者による.)
- 15) AaO., S. 327.
- 16) AaO., S. 32.
- 17) AaO., S. 59.
- 18) Pannenberg: *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, Göttingen (1961), 3. Auf. 1965. (以下 *Offenbarung* と略す.)
- 19) AaO., S. 91.
- 20) Pannenberg: *Christologie*, S. 125.
- 21) 出エジプト記14章31節, 「イスラエルはまた、主がエジプトびとに行なわれた大いなるみわざを見た。それで民は主を恐れ、主とそのしもべモーセとを信じた」.
- 22) 申命記4章37—40節, 7章7—11節.
- 23) Pannenberg: *Offenbarung*, S. 95.
- 24) Pannenberg: *Christologie*, S. 126 f.

- 25) Pannenberg: Offenbarung, S. 97.
- 26) AaO., S. 103.
- 27) AaO., S. 107.
- 28) AaO., S. 107.
- 29) AaO., S. 103 f.
- 30) AaO., S. 104 f.
- 31) Pannenberg: Christologie, S. 52.
- 32) AaO. S. 53.
- 33) Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1953, S. 31.
- 34) Pannenberg: Christologie, S. 63.
- 35) AaO., S. 54 f.
- 36) AaO., S. 52.
- 37) AaO., S. 52 f.
- 38) AaO., S. 57.
- 39) AaO., S. 59.
- 40) AaO., S. 47.
- 41) AaO., S. 135.
- 42) AaO., S. 135.
- 43) AaO., S. 110.

二 バルトにおけるキリストの歴史の理解の基本構造

(一) 和解論としてのキリスト論

バルトのキリスト論を明らかにしつつ、イエスの地上の生涯、十字架、復活の関連において、バルトにおけるキリストの歴史の理解を考察しよう。バルトのキリスト論をパンネンベルクは受肉のキリスト論 (Inkarnationschristologie) と規定し、それ故にこれを批判する、「『上から下へ』の道を今日のプロテスタントの教義学においては、特にカール・バルトが歩んでいる。バルトはその教義学において受肉の『歴史』について語る、すなわち、神の子が人間となり、人間イエスと一つに結びつくことによって、神の子は異郷に、低みに赴く (四の一、パラグラフ五十九)。まさしくこ

の結びつきこそが、他方、この結びつきを与えられている人間イエスにとっては、名状しがたいほどの高举を意味する（四の二、パラグラフ六十四、人の子の高举）。バルトはここで、十七世紀の古プロテスタントの教義学において分離されていた二つの教説を相互に一致させている、それは一つは、人間にして神としてのイエスについての教説、いわゆる両性論であり、他の一つは、イエスの道の二つの相前後する段階である、人間となった神の子の、卑下と高举に関する教説である。二つのテーマを結びつけることによって、バルトは、『上から下へ』と構成された受肉のキリスト論にもともとすでに個有な、グノーシス的救済者神話の綱要によりいっそう近づいている。救済者の天上からの降下と天上への再上昇である。これがバルトのキリスト論においても基本的な観念なのである¹⁾。パンネンベルクによれば、バルトにおけるキリストの神性は永遠に三位一体の中で既存であり、この神性が肉を取るという受肉がキリスト論の中心なのであるから、結局バルトの場合、キリスト論とは単なる受肉の展開にすぎない、と批判する。

われわれは、先ず、パンネンベルクのバルト理解と批判を吟味しなくてはならない。第一に、たしかにバルトはイエス・キリストの神性と人間性という、二つの本性に関する教説と、卑下および高举という、二つの状態に関する教説とを結び合わせている。これはまたたしかに、バルトのキリスト論的方法論における一つの特色である。だがしかし、これはバルトのキリスト論的方法論において、決して決定的なことではない。このことを後でわれわれは考察するのであるが、バルトのキリスト論の中心点はイエス・キリストの人格と業、ないしは存在と行為が厳密な関係において理解されている、ということにある。そして第二に、たしかにバルトは三位一体におけるキリストの神性、永遠の選り、受肉、地上の生涯、十字架、復活の順序でキリスト論を展開し、受肉のキリスト論であるかのような感じを与えてはいる。しかし、これらは一つの中心点をめぐっている。それは

イエス・キリストの名前 (Name Jesu Christi) である。バルトにとっては、この名前を書きかえることがキリスト論の課題にほかならない。

イエス・キリストの名前は、バルトによると、事柄の不可逆的順序において、「第一に上から下へ、神から人間への、第二に、しかしまた同様の強さをもって、下から上へ、人間から神へ²⁾」の「二重の動き³⁾」を示している。この動きは単なる一つの運動ではなく、バルトによると、救いの神が自ら、罪人なる人間と和解するという、和解 (Versöhnung) の動きであり、ここにおいて、神は和解をもたらす神、人間は神によって和解された人間である。和解の出来事を、バルトはさらに、三つの次元に分けて考える。第一に真の神 (vere Deus) としてのキリストが十字架にまで身を低くし、卑下し、これに基づいて第二に真の人 (vere homo) としてのキリストが十字架へと挙げられる。神の否 (Nein!) としての十字架におけるこの二重の動きは、復活における神の然り (Ja!) によって、神の人の和解の現実性 (Wirklichkeit) とされる。そしてこの現実性が沈黙したのではなく、復活において自らを告知し、啓示するという点に、和解の出来事の真理 (Wahrheit) があり、これをバルトは第三の次元とする。このように、イエス・キリストの名前においては和解の出来事が肝要なことである。したがって、バルトはここでキリスト論と和解論 (Versöhnungslehre) の一致を考えている、とわなくてはならない。

キリスト論と和解論の一致は、さらに、キリストの人格と業 (Person und Werk)、ないし、存在と行為 (Sein und Tat) の一致ともいえる。すなわち、イエス・キリストの和解の出来事において、神の存在は人間と和解する存在、また、人間の存在は神によって和解された存在である。それ故に、キリストにおける存在は出来事における存在である。「このような方としての彼 (キリスト) の存在は彼の歴史であり、また彼の歴史はこのような彼の存在である⁴⁾」とバルトは主張する。

このようなバルトの主張は、キリストの人格と行為の分離に対する批判

を含む。それは、一方では、ブルトマンにおけるようにキリストの人格をその働きまたは機能の表現として理解する、キリスト論の機能論化 (Funktionalisierung) への反対である。他方では、キリストの行為をその人格の単なる展開としてのみ理解し、それ故に行為を存在に解消しようとする、キリスト論の存在論化 (Ontologisierung) ないしは受肉のキリスト論への反対でもある。

ブルトマンは、キリストが神、救い主であるという場合、それはキリストがそのような本性をもっているからなのか、それとも、そう呼ばれるにふさわしい働きをなすからなのか、という二者択一的な問いをたてる、つまり「(イエス・キリストの神性というタイトルは)『本性』についていつているのか、それとも『ワタシノタメ』のキリストについていつているのか。キリストについてのキリスト論的言い表わしは、どの程度まで、同時にわたしについての言い表わしなのか。イエス・キリストは神の子だからわたしを救うのか、それとも、わたしを救うから彼は神の子なのか⁵⁾」と問う。ブルトマン自身は、キリストの神性はキリストの本性をいつているのではなくて、キリストの「ワタシノタメ」の働き、機能の有意義性の標示である、とする。ブルトマンとは違って、バルトにおいて「キリスト」とか「神の子」は決して一人の人間の機能に対するタイトルではない。それは、バルトがキリストの人格(存在)と行為を統一的にとらえていることによる。すなわち、止揚されざる区別と不可逆の順序において、人格と行為の関係をバルトは主張するのであり、この関係の不可逆性こそがバルトのキリスト論をブルトマン的機能主義から区別している点だといえる。

次に他方では、ブルトマンとは反対の極に立つ立場、つまりキリストの行為を人格へと解消してしまう受肉のキリスト論にも、バルトは反対する。そこではキリストの神の子としての人格は行為から分離されて、前もってたてられ、キリストの行為はか的前提された人格の述語としての意味しかもたない。これに対してバルトは、「イエス・キリストは先ず(抽象的に)真

の神、真の人、真の神人であって、そういう方として次に、和解とでもいふべき何かを意味するとか、そういうものを行うとか、そういうものに到達するとか、というような方ではない。そうでなく、イエス・キリストにおいて完成された人間と神の和解という行為において、神、人間、神人としての彼の存在もまた成立している⁶⁾」という。バルトはこのようにキリストの和解において、神の存在は自ら人間と和解をなす存在、人間の存在は神によって和解された存在として、その意味で、人格と行為を統一的に理解する。それ故に、受肉のキリスト論は人格と行為の不可逆的順序をたしかに知っていたとしても、しかしこの関係の不可分の統一性を明確にはいなかった点で、バルトのキリスト論とははっきり違うといわねばならない。したがって、バルトのキリスト論を受肉のキリスト論とみなすのは、当を得ていないことはいうまでもない。

(二) 十字架と復活の関連

バルトのキリスト論を和解論との一致において、換言すればキリストの人格と行為の不可分で不可逆の厳密な関係において理解して来るとき、バルトのキリスト論の構造が、十字架と復活の関連に基礎を置いていることがわかる。この十字架と復活の関連において、イエス・キリストの神性がバルトにおいてどのように考えられているのか、をさらに考察してみよう。

イエス・キリストの神性を語るとき、バルトは決して、行為から分離された神性それ自体を考えているのではなく、またキリストの行為の有意義性の表象としても考えてはいない。キリストの人格と行為の不可分かつ不可逆の関係に基づいて考えることから明らかになるのであるが、バルトによると、キリストの神性は、彼の歴史の頂点としての十字架において、自己を定義したのであって、それ故にそれ以外で抽象的に語られることはできない。バルトは、十字架において、キリストの神性を主張し、十字架を神性の理解の中心とするのである。これはすでに、教会教義学二の二、「選

びの教説」でも主張しているが、四の一においては明確に次のように述べている「唯一の真の神が誰であり、また何であるか、すなわちその神としての本質、したがってその神性、つまり、イエス・キリストが真の神であるなら、彼の本性でもある『神的本性』——これが何であるか、ということとをわれわれは、神が神でありつつ同時に真の人間でもあり、それ故にまた人間的本性にも参与するという事実から、神が人間となることから、神の受肉から、また神が人間として肉においてなしたこと、そして苦難を受けたことから、読みとられねばならない。なぜなら、やや強張しているなら、神が神であり、神的な本性であることが認識でき、かつ認識される鏡とは、まさしく神の受肉、肉 (Fleisch) における神の現実存在だからである⁷⁾」。バルトが受肉の概念をここで用いたとしても、もちろん、彼は受肉のキリスト論を意図しているのではない。彼自身、「受肉が何を意味しているかは、『わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになったのですか』という、十字架上的のイエスの問いに示されている⁸⁾」と述べているように、受肉は十字架との連関において考えられているからである。このように十字架において、キリストの神性をバルトはとらえている。この卑下におけるキリストの神性は、同時にまた、行為における神性でもある。それは十字架がイエスの生涯の帰結ではなく、神の審判 (Gericht) であるということによる。そうして神の審判者をバルトは、「われわれに代って審かれた者としての審判者⁹⁾」として述べるのである。これはハイデルベルク信仰問答第五十二問において、キリストが「神の審きに対して自身を捧げ、わたしからすべての呪いを取り除き給うたあの審判者」と呼ばれていることによっていっているのであって¹⁰⁾、バルトはここで「代理」の考えを取りあげる。神の審きを行う者が、他のすべての人間に代って神の審きを受けるということが起った。この十字架における代理は排他的代理 (exklusive Stellvertretung) であり、それによってキリストは唯一の審判する審判者、唯一の十字架につけられた審判者、そのようにして、唯一

の義とされた審判者である。したがって、十字架において働く人格とはキリストの神性であり、そこでは審判者自身が審かれるという審判がなされる。換言すれば、十字架の主体は神の子としてのキリストであり、その行う行為は審判である、ということができる。

バルトのキリスト論の基本構造において、十字架は復活に対応している。復活は、バルトにとっては、十字架の有意義性の表明としての弟子たちの信仰の成立（ブルトマン）というものではない。そうではなく、復活は神の行為、しかも啓示の行為であって、十字架の認識論的側面である。復活によって、十字架の主体が決定的に啓示され、復活によって、「神はキリストにおいて存在し給うた」（コリント後書、五の十九）ということが認識される。バルトによれば、復活はさらにまた、啓示とは違った、もう一つの行為でもある。それは審判としての十字架に対する神自身の然り（Ja!）である。「答、承認、判決という一連の概念によって、われわれは新約聖書がイエス・キリストの復活について、彼の死とは違って、観ていたものを理解できるであろう。……彼自身が、イエス・キリストが、人となった神の子が、死人の中からの復活において、神から義とされたのである¹¹⁾」。この神の肯定がキリストの復活において普遍的に告げられることによって、キリストの抱括的代理（inklusive Stellvertretung）が考えられている。このように、十字架の主体が復活において啓示され、十字架の審判が復活における神の然りをもって答えられた——このような仕方では、復活は十字架に対応している。

このような対応関係、十字架と復活の関連を、バルトは「区別をもった関連」（der differenzierte Zusammenhang）と呼ぶ¹²⁾。バルトにおいては、決して、十字架が復活の下位に組みこまれる（パンネンベルグ）とか、その逆に、十字架の認識論的補足として復活が理解される（ブルトマン）というのではない¹³⁾。十字架と復活という二つの出来事は、一方が他方に解消されることはできない仕方では、それぞれ独自の形と働きもっている。

すなわち、十字架は「(積極的な意図をもった) 否定的な出来事」として、そしてその上で、復活は「(否定的な前提をもった) 積極的な出来事」として、区別をもった二つの事柄である¹⁴⁾。そのようにしてまた、十字架は和解の出来事の出発点 (terminus a quo) であり、復活は和解の出来事の目標点 (terminus ad quem) であるが、この出発点と目標点は、その関連において、一つの事柄、すなわち、和解を形成しているのである¹⁵⁾。

そしてわれわれが、キリストの十字架における排他的代理と、復活における抱括的代理とを考えるなら、また復活は十字架につけられた方の復活であって、その逆に復活した方が再び十字架につけられることはないという、十字架から復活への一方的方向性を考慮に入れるなら、和解の出来が排他性から普遍性へ方向において成立していることがわかる。換言すれば、イエス・キリストの和解の普遍性はイエス・キリストの和解の排他性の故であり、イエス・キリストの和解の排他性はその普遍性に向って開かれたものである。このようにして、バルトのキリスト論は十字架と復活の区別をもった関連に、その基本的構造をもっていることが理解される。

(三) 地上のイエスの理解

このようにみて来るとき、バルトは、一体、地上のイエスをどう理解しているのか、という問題が出て来る。十字架と復活の関連にキリスト論が基礎をもつ限り、バルトにとって、地上における人間イエスの問題は、それ自体として、独立した問題ではありえない。十字架と復活以前の、地上のイエスの生涯は、ただ、十字架と復活の「先取り」(Antizipation) としてのみ理解される。この先取りが語られえるのも、この先取りの完成 (Integral) である十字架と復活から回顧的にみられること (Rückblicken, Retrospektiv) によってのみである。

十字架の先取りという観点から、バルトはイエスの地上の生涯を「受難史の明確な先取り」として、また「人間イエスの歴史全体の性格を受難の

歴史」として理解する¹⁶⁾。したがって、人間イエスは他のすべての人間とは「質的に異つた¹⁷⁾」人間である。この観点から地上のイエスを理解するとき、バルトはヨハネによるイエスのヨルダン河での洗礼を強張する。イエスの洗礼と十字架は、いわば、「始めと目標¹⁸⁾」のような関係にある。「彼（イエス）はここで（ヨルダン河での洗礼において）すでに、あの業（わざ）を遂行しはじめる、そしてそれはゴルゴタの十字架においてあの業を完成するためである。それは、すなわち、このあわれな民のすべての義認と聖化と召命とが……すでに問題になっている、その業なのである¹⁹⁾」。イエスの洗礼のみが十字架の先取りであるのではない。人間イエスの歴史全体の性格が受難の歴史として理解されるのである²⁰⁾。このことは、さらに、世界の創造に先立つ永遠の選び（予定）の教説において、バルトがすでに、受難を考察の中心においていることからもうかがえる²¹⁾。

他方また、地上のイエスの生涯は復活の先取りでもあることを、バルトは指摘する。その例として、山上の麥容²²⁾、ピリポ・カイザリヤでのペテロの告白²³⁾があげられる。ここでは決して、復活以前の「はだかの事実」、また史的イエスの宣教が、それ自体として、考えられているのではない。なぜなら、バルトによると、「キリストにおける神」は、復活以前には、「肉によって」（コリント後者、五の十六）は、認識されず、神の自己啓示としての復活によってはじめて認識されるからである。イエスの地上の生涯が復活の先取りでもあった、ということは、この復活を前提として、回顧されるのみである。

先取りと完成（Antizipation と Integral）の関係においては、回顧的な認識が問題になっているのであって、存在論的基礎づけの関係が問題になっているのではない。つまり、十字架によって、または復活によって、イエスの地上での人間存在が神としての存在の根拠を与えられた、というのではない。なぜなら、神としての本性をもたなかったイエスが十字架において、または復活において、はじめて神性を獲得する、あるいは、暫定

的にもっていた神性が確証される、という考えは、バルトにとっては、キリストの人格と行為の逆にできない関係を転倒させてしまっているからなのである。

ところで、パンネンベルクは、史的イエスと復活との関連において、イエスの神性を理解した。イエスが彼の宣教活動においてもっていた暫定的性格は復活においてはじめて、存在論的に確証されたのである。養子論的キリスト論 (Adoptionschristologie) のように、今までそうでなかった者が、あることを通して（ここでの関係でいえば、復活を通して）はじめてある者となった、というようにパンネンベルクは考えているわけではない。パンネンベルクは人間イエスの暫定性を確かに主張しているからである（…bis zu einem gewissen Grade²⁴⁾）。しかしパンネンベルクが次のようにいうとき、彼にとって、復活はイエスの存在を遡及的に基礎づける力（Rückwirkung, Retroaktive）なのである。「彼（イエス）の復活によって、われわれの認識にとってのみでなく、現実的にもまた、イエスは神と一つであることが決定された。しかしまた今や遡及的に（rückwirkend）、彼はすでにそれ以前にも神と一つであった、ということが決定された²⁵⁾」。イエスが神の現在であるということは、地上の人間イエスにおいては暫定的なことであり、復活によってはじめて確証されるのであるが、この暫定性と確証の対応、換言すれば、史的イエスと復活の関連は、パンネンベルクにおいては、存在論的基礎づけの関係なのである。

ユンゲルはイエスの死において、「神の支配がイエスと一つになった²⁶⁾」といい、またイエスの死が地上での現実存在の完成（Integral）とされた（gemacht²⁷⁾），ということによって、地上のイエスと十字架の関連にキリスト論の根拠を求める。イエスの十字架をその生涯の完成とした点では、たしかにユンゲルはバルトと同じである。しかしながら、ユンゲルが地上のイエスにおいて、「神の支配」という「言葉の行為」におけるイエスの存在を、つまり存在論的なアンヒポスタジイ²⁸⁾を、そして十字架におい

て、イエスの現実存在の終末論的完成としての「死」と「神の支配」との同一性、つまりイエスの存在論的なエンヒポスタジイを、また復活においてエンヒポスタジイの啓示を理解しているとき、われわれはバルトとの差違を見逃すわけにはいかない。それは、ユンゲルにおいては、地上のイエスがキリスト論を構成する出発であり、このキリスト論におけるイエスの真の人格への問いは十字架と存在論的に結びつけられており、それによって十字架の死が人間イエスの存在論的基礎になっている、ということである²⁹⁾。

パンネンベルクにおいて地上のイエスに対応するのは復活であり、他方ユンゲルにおいて、地上のイエスに対応するのは十字架である、という点で、パンネンベルクとユンゲルのキリスト論的構造は相違する、といわねばならない。しかし、パンネンベルクのイエスと復活の関連と、ユンゲルのイエスと十字架の関連との、それぞれの関連の仕方は、認識論的ではなく、存在論的な関連である。そうである限り、キリスト論の行為の問題が人格の問題に先行していることになる。なぜなら、地上のイエスがそれ自体として前提された場合、キリストの人格の問題は、イエスの存在論的基礎づけの関係の述語としてしか、あつかわれないからである。かくして、アンヒポスタジイにおけるイエスが十字架において（ユンゲル）、あるいは復活において（パンネンベルク）において、エンヒポスタジイの存在になるという考えにおいては、結局、キリストの人格と行為の関係の不可逆性があいまいにされてしまわざるをえなかった、といわねばならない。

バルトのキリスト論におけるキリストの歴史の構造を、キリストの神性の面より考察して来た。要約すれば、人間イエス、十字架、復活は、バルトにおいては、十字架と復活の先取りとしての人間イエス、神の審判としての十字架、十字架に対する神の肯定と十字架の主体の啓示としての復活という内容をもっている。和解論としてのキリスト論が重要である限り、バルト

にとって根本的なのは、十字架と復活の「区別をもった関連」なのである。

- 1) Pannenberg: Christologie, S. 27.
- 2) Barth: KD IV, 1, S. 35.
- 3) AaO., S. 35.
- 4) AaO., S. 140.
- 5) Bultmann: Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, in: G. u. V. II, Tübingen, 1958 (2), S. 252.
- 6) Barth: KD IV, 1, S. 138.
- 7) AaO., S. 193.
- 8) AaO., S. 202.
- 9) AaO., S. 231.
- 10) AaO., S. 231.
- 11) AaO., S. 337.
- 12) AaO., S. 342.
- 13) Pannenberg: Christologie, S. 252. Bultmann: Neues Testament und Mythologie, in, K. u. M., Hamburg, 1967 (5), S. 46.
- 14) Barth: KD IV, 1, S. 342.
- 15) AaO., S. 342.
- 16) AaO., S. 180.
- 17) AaO., S. 176.
- 18) Barth: KD IV, 4, S. 17.
- 19) AaO., S. 17.
- 20) Barth: KD IV, 1, S. 181.
- 21) Barth: KD II, 2, S. 101 ff.
- 22) Barth: KD III, 2, S. 574.
- 23) Barth: KD IV, 1, S. 332.
- 24) Pannenberg: Christologie, S. 59.
- 25) AaO., S. 135.
- 26) Eberhard Jüngel: Paulus und Jesus, Tübingen, 1964 (2), S. 281.
- 27) Jüngel: Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, in: Parrhesia, Zürich, 1966, S. 89.
- 28) ここでは、アンヒポスタジ (Anhypostasie) は、神のロゴスに参与せずに、それ自身では存在できない限りでの、人間存在のこと。エンヒポスタジ (En-

hypostasie) は、神のロゴスに参与して存在している限りの人間存在のこと。

Jüngel: Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, S. 91. を参照

29) Klappert: AaO., S. 160 を参照せよ。

三 バルトとパンネンベルグの歴史理解

(一) 地上のイエスの歴史性

パンネンベルグの「下から上へ」のキリスト論は、先ずイエスの神性を問うが故に、十九世紀のプロテスタント神学における史的イエスの探究 (sc. Leben-Jesu-Forschung) とは、たしかに、違う。その限り、キリスト論が人間論になってしまったような、「下におけるイエス論」とは区別されねばならない。しかし、パンネンベルグがキリスト論を「下から」はじめるということは、一般的に人間実存からではなく、人間イエスの歴史的特殊性からはじめることである。したがって、キリスト論の出発点は、「イエスは誰であったか」という問いにほかならない。それだから、地上のイエスは、パンネンベルグにとっては、徹頭徹尾、歴史のイエスなのであり、イエスの歴史性とは歴史学的な意味でのみいわれなくてはならない。パンネンベルグ自身はこの点でこそ、むしろ、「上から下へ」のキリスト論とは違って、十九世紀の史的イエス研究の結果をとり入れた、しかし「下におけるイエス論」とは区別された、独自の考えを目指しているのである。さらに、このような考えの底には、歴史こそ啓示である (Offenbarung als Geschichte) という基本的立場がある。パンネンベルグは、「神の自己啓示は、聖書の証言によれば、決して直接的ではなく、すなわち、テオファニーという仕方においてではなく、間接的に、すなわち、神の歴史の行為を通して遂行される³¹⁾」というテーゼをもち、しかも、この歴史としての啓示は、信仰という特別な目を必要とせず、見る目をもつものには誰にでも開かれているような、普遍的性格をもつ、とするのである。

これに対してバルトにとっては、地上のイエスは、それ自体として、いわゆる客観的に歴史学的な対象ではない。十字架と復活から回顧的にみられることによって、地上の人間イエスの生涯は十字架と復活の先取りである。それ故に、バルトが積極的に人間イエスの歴史について語るとき、それは「神学」の対象としてである。この歴史において、バルトにとって人間イエスは、決して、「何かある客観性において、まさしく『史的イエス』としてではなく²⁾」、「生ける主³⁾」として、すなわち「王としての人間」(der königliche Mensch⁴⁾)として存在する。その場合われわれが記憶しなければならないことは、「あれこれの意味において行われたイエス・キリストについての認識、また彼についての叙述も、新約聖書全体においては、そのようにまた共観福音書においても最初から、彼がその弟子たちに復活と昇天において啓示した、あの自己告知に基づいていることである。このような彼の自己告知を人為的に暗くしようとし、復活以後を抽象した、復活以前のみをそれ自体としてとらえようとするなら、それに応じて、彼についての新約聖書の証言は無用のものとなり、彼の歴史も、王としての彼も、みえなくなるであろう⁵⁾」。

パンネンベルクもバルトも、たしかに共通して、ブルトマンに対立している、といえよう。それは、ブルトマンが史的イエスの歴史について学問的に問うことを放棄し⁶⁾、実存論的解釈を目指してイエスの歴史的存在の形式的事実(Daß)のみを承認するからであり、これに対して、パンネンベルクもバルトもイエスの歴史を、決して、イエスがかって存在した、という事実においてのみ、理解するのではないのだからである。しかしながら、地上の人間イエスの歴史に関して、パンネンベルクとバルトには決定的な理解の相違があるのであって、パンネンベルクは黙示録的な地平の上で、歴史学としての歴史(Historie)を回復しようとしているのであり、バルトは神の行為としての歴史(Geschichte)を、「神」学的な、垂直の歴史において理解しているのである。

二 復活の歴史性

神の自己啓示は、パンネンベルクにとっては、普遍的歴史の一環である史的イエスにおいてなされる。なぜ普遍的な世界史を通してなされる神の自己啓示が、具体的には、他ならぬ人間イエスにおいてなされるのか、といえ、パンネンベルクにおいては黙示録的地平上でイエスの復活が考えられており、イエスの復活において世界の終末がすでに、あらかじめ、起っている、と考えられているからなのである。ここにおいては、普遍的歴史・普遍的啓示という考えと、黙示録的終末観（世界の終末時のすべての死者の復活）・世界の終末の先取りとしてのイエスの復活という考えの、二つの考えが統一されているのである。したがって、イエス自身の生涯の歴史をみるなら、神の啓示の暫定的性格としての地上の人間イエスは、まさしく復活において、決定的に完了された、といわれねばならない。この復活は、「終末がはじまったこと、神自身によってイエスが確証され高く挙げられたこと、すべての人間の唯一の神としてイスラエルの神の神性を決定的に表明する⁷⁾」。復活を理解するには、何か特別のものが必要なのではなく、「見る目をもったものには、すべて⁸⁾」見えるのである。こうみると、普遍史の一環としてのイエスの歴史の完成である復活は、パンネンベルクにとっては当然、歴史的事実以外のものではありえない⁹⁾。

復活自体の歴史を主張するパンネンベルクに対して、バルトは復活の歴史性を復活の外枠としてのみ認める。バルトにとって復活は神の行為なのであり、これが歴史であるのは、自ら歴史を創造する歴史としてである。したがって、復活の歴史は決して一般的な歴史の出来事の中に解消されることはできない。バルトは復活の歴史を、「前歴史的な出来事」(ein prähistorisches Geschehen)¹⁰⁾とするのである。これは復活を単純に歴史内の出来事とすることへの反対であるが、他方また、復活を越歴史とか非

歴史とか解することへの反対でもある。神の行為としての復活は、それがこの世に対してなされる限り、この世の歴史とまったく無関係ということとはできない。その意味で、バルトは復活のもつ歴史外縁、もしくは歴史的枠組というものを承認するのである。すなわち、イエスの復活が死からの復活であるのなら、十字架の死の後に、死体を横たえられたエルサレムの墓でという、復活の時間・空間性 (Raumzeitlichkeit)、換言すれば、復活の日付を確定する可能性 (Datierbarkeit) と場所の確定の可能性 (Lokalisierbarkeit) がそれである。しかし注意せねばならないが、このことは決して歴史的な因果関係とは関りが無い。復活の歴史的枠組は、バルトにとっては、神の行為に附随的に含まれているものにすぎないのであって、それ自体として独立したものではない。

パンネンベルクとバルトは、たしかにここでも共通して、ブルトマンに対立している。それはブルトマンが、「キリストの復活としての復活祭の出来事は、決して歴史的な出来事ではない。歴史的な出来事としては、ただ、最初の使徒たちの復活信仰のみが理解できる¹¹⁾」といい、復活の歴史性を弟子たちの信仰の成立に帰することによって、復活の命題を事実命題としてではなく反省的命題としているからである。これに対して、バルトもパンネンベルクも、共通して、復活を歴史的事実として認める。だがしかし、パンネンベルクは復活自体を歴史的探求可能な出来事として理解している。これに対して、バルトは復活の歴史を先ず、神の行為として垂直の歴史において、したがって、「前歴史的な出来事」として強張し、この中心的な出来事がもつ歴史的外枠を神の行為の述語として認める。パンネンベルクにおいては、復活は時間・空間性の下でみられるのに対して、バルトにおいてはその逆に、時間・空間性が復活という歴史の下で理解されるのである。

(三) キリスト論と歴史の関係

先ずパンネンベルクにおけるキリスト論と歴史の関係を考えると、われわれは、彼がキリスト論の出発点として史的イエスを置いたことを考慮に入れねばならない。そしてキリスト論の課題とは、彼においては、神がイエスにおいて自己を啓示したことを、史的イエスの運命から基礎づけることにある¹²⁾。このキリスト論の出発点にある歴史の概念は、さらに、啓示としての歴史という考えで解されるように¹³⁾、普遍的歴史概念と通じている。むしろ、普遍的歴史の一部としてイエスの歴史は考えられざるをえない。黙示録的な歴史理解との重複において、パンネンベルクのこの歴史概念は彼のキリスト論の基礎をなしている。このようにパンネンベルクにおいては、キリスト論と歴史の関係は統一的であり、しかも、一般的歴史からキリスト論への方向が考えられている、と明示することができよう。

バルトもまた、「和解は歴史である。和解を知ろうとするものは、それを歴史として知らねばならない。……和解を超歴史的真理、もしくは非歴史的真理として理解しようとするものは、決して和解を理解しえないであろう¹⁴⁾」というとき、彼はキリスト論と歴史の統一的な関係を主張している。しかしこの歴史を、バルトは普遍的歴史に解消しようとはしない。なぜなら、この和解の歴史は、「すべての人間の最も根源的な歴史を、原理的に、潜在的に、しかしたしかに現実的にもまた、基礎づけ、包括する¹⁵⁾」のだからである。それ故に、キリストの歴史から一般的な歴史は解釈され理解されるのであって、その逆ではない。バルトにおいてはキリスト論から歴史への方向が重要なのである。このことは必ずしも、歴史的(historisch)な認識に対する閉鎖性を意味しはしない。バルトにとっては、そのような認識(「局外中立的、客観的な認識、『史実的な』認識」)も、中心的な事柄への「導入」または「前提」として、意味をもつのである¹⁶⁾。

バルトとパンネンベルクはここでもまた、ブルトマンに対立している。

すなわち、ブルトマンが歴史を「人間の行為の場¹⁷⁾」として、また歴史の真の主体を人間であるとして理解するとき、ブルトマンにとっての歴史は解釈学 (Hermeneutik) によってはじめて有意義性が発見される歴史、それ自体としては沈黙した、いわば無機的な歴史である。これに対してバルトとパンネンベルクにとっては、歴史とキリスト論は不可分の、いわば有機的な関係にある。しかしながら、パンネンベルクは歴史をキリスト論の上位に置いたのに対して、バルトはキリスト論を上位に置いた点で、両者は決定的に相違しているのである。

- 1) Pannenberg: Offenbarung, S. 91.
- 2) Barth: KD IV, 2, S. 589.
- 3) AaO., S. 596.
- 4) AaO., S. 173 ff.
- 5) AaO., S. 174.
- 6) "Aber der Christos kata sarka geht uns nichts an; wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen". Bultmann: Zur Frage der Christologie, in: G. u. V., I, S. 101. また次も参照せよ。Die Christologie des Neuen Testaments, in: G. u. V., I, S. 265.
- 7) Pannenberg: Christologie, S. 69.
- 8) Pannenberg: Offenbarung, S. 98.
- 9) Pannenberg: Christologie, S. 85 ff. この個所で "Die historische Problematik der Auferstehung Jesu" が詳論される。われわれはここでは、そのような考えが出て来る根拠を示すにとどめる。
- 10) Barth: KD IV, 1, S. 371.
- 11) Bultmann: Neues Testament und Mythologie, in: K. u. M. I, S. 46 f.
- 12) Pannenberg: Christologie, S. 23.
- 13) Pannenberg: Offenbarung, S. 91.
- 14) Barth: KD IV, 1, S. 171.
- 15) AaO., S. 171.
- 16) Barth: KD IV, 2, S. 167. また次を参照せよ。F. W. Marquardt: Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie, in: KD, Registerband, S. 649 ff.
- 17) Bultmann: Geschichte und Eschatologie, Tübingen, 1958. (「歴史と終末論」中川秀恭訳, 岩波書店1959, 180頁)。