

# テイリツヒの組織神学研究

I

——『序論』に関する考察——

茂

洋

序

一、神学的観点——ケリグマとアポロギア

二、組織神学の性質

a 神学的循環

b 神学の二つの形式的規準

c 神学と哲学との関係

三、組織神学の方法と構造

a 組織神学の資料

b 経験と組織神学

c 組織神学の規範

d 組織神学の合理性

e 相関の方法

結び

## 序

「組織神学」第三卷（一九六三）をもって、ティリッヒは彼の組織神学を完成し、一九六五年逝去した。彼の思想を終始貫ぬいている方向は、人間の実存の問題を提起し、そしてそれらの問題に宗教的象徴の解釈によって解答を与えようとするものである。前者は実存主義の目的であり、後者は哲学との相関性をもつ神学の目的である。従って彼自身「実存主義的神学者」と呼ばれる事を認めてはいたが、自分の用いるさまざまな哲学的な概念や分析は信仰生活には直接的に必要ではないと考えている。しかし「これらの概念は、宗教的な象徴が解釈の対象、批判の対象となるとき、ただちに必要となる。そしてこのことは、神学的思考が始まる瞬間にそれが必要となることを意味する。私達が出合うすべてのことについて思考し、問いを發することは、人間を人間たらしめるところの人間の潜在力の一つである。そしてこの潜在力は、結局、權威——たとえ教会あるいは聖書の權威でさえも——によって抑圧されてはならないし、またされえないものである。人間は考えなければならぬ。そして考え始めたなら、根本的に考えなければならぬ。すなわち、根源にまで行かなければならないのである」<sup>2</sup>。ここに彼の思想の姿勢がある。

ティリッヒ神学に関して、今までにも「存在の概念」とか「神学体系の問題」などからさまざまな批判がなされてきたが、「組織神学」（全三卷）の完成後は組織神学全体の解釈をめぐる議論が集中している。その点で特に際立った解釈は、マケルウェイの「パウル・ティリッヒの組織神学」<sup>3</sup>と、ケルシイの「パウル・ティリッヒの神学の構造」である。その解釈を簡単に言えば、前者はティリッヒ神学を「存在論」（ontology）の基礎の上にたつものとするのに対して、後者は福音の基礎の上に、つまり「使徒たちと預言者たち」（the Apostles and Prophets）の基礎の上にたつものとしている。本論文は、もう一度ティリッヒの「組織神学」そのものに立ち帰り、ティリッヒ自身の意とした点があるかを探究するものである。

☆

☆

☆

☆

先ず「組織神学序論」に關する考察からはじめる事とする。この「序論」は、「組織神学」全体を方向づける位置にある故に重要である。ティリッヒはここで特にケリグマ（教説）とアポロギア（弁証）とを相關させている点で特徴がある。これは、キリスト教メッセージとそれを受取る状況（situation）との相關關係（correlation）である。この両者のダイナミックな關係を注意深く取り扱いながら、神学的觀點、組織神学の性質、そして組織神学の方法と構造について述べる事にする。

## 一、神学的觀點——ケリグマとアポロギア

ティリッヒにとって神学とは、決して使徒たちや預言者たちの語った事をただ単に反復する事ではない。そうでなく、かつて使徒たちや預言者たちが語った時代とは全く異った現代に対してキリスト教メッセージがのべんとする事を明らかにするのが神学の目的である。従つて「いかなる教説的神学（kerygmatic theology）といえどもその時代の概念的な道具を用いなければならない。この神学は単に聖句の繰り返しにはなり得ない。言葉がすべての状況の基本的全般的表現であるが故に、神学はその『状況』の問題から免れる事はできない。従つて教説的神学はその排外的な超越性を放棄しなければならない。そして現代の状況から生み出されるさまざまな問いに答えようとする弁証的神学（apologetic theology）の試みを真剣に受けとめねばならない」。このために、つまり今日語られるべきメッセージが何であるかを理解するために、ティリッヒは存在論的分析とか啓示の現象学的記述とか歴史研究とか美学などを用いたのである。

又同時に弁証的神学も一つの重大な条件を持っている。それはこの神学は教説的神学の存在と主張点に含まれてい

る警告に対して謙虚でなければならぬという点である。「もし弁証的神学が、あらゆる記述の実体と規準としての教説に基礎づけられるのでなければ、自らを失う事となる。」<sup>9</sup>のである。

以上の理由で、教会の必要性のために奉仕すべき神学は、その体系において、二つの必要性を満たさなければならぬ。つまりキリスト教メッセージの真理の記述と、その真理のあらゆる新しい時代に対する解釈である。だから「神学は、その基礎の永遠の真理と、その真理が受けとめられねばならぬ現代の状況との二つの極の間を行きつ戻りつする」のである。ケリグマとアポロギアとの相関関係、メッセージと状況との相関関係、教説的神学と弁証的神学との相関関係がダイナミックにとらえられている所に、ティリツヒの神学的観点がある。それをもしどちらか一方の極端な主張だと解釈するならば、それがどんなに長い伝統に支えられているようにも、あるいはいかに深遠な哲学的思索に裏付けされているようにも、それは棄て去られるべきである。ティリツヒの主張する所は、メッセージと状況とのダイナミックな相関関係にあるのであって、その一方だけの主張とは何の関係もないのである。

彼は「状況」を次の様に考えている。つまり「状況」とは、個人や集団が生きる心理学的状態とか社会学的状態ではなくて、個人や集団がその実存解釈を表現する科学的、芸術的、経済的、政治的、倫理的形式を意味する。故に「神学が取り扱うべき状況とは、実存の創造的解釈、つまりあらゆる心理学的社会学的条件下にあるいかなる歴史にも生み出される解釈なのである」<sup>10</sup>。従って「神学が応答すべき状況とは、特定の時代に生きる人間の創造的な自己理解の全体をいう」。

一方「メッセージ」に関しては、これは聖書に含まれているがしかし聖書と同一視されたり、その伝統の中のある特定の形式と同一視されるものではないと、彼は考えている。従って聖書と伝統の中にある永遠のメッセージを再発見する真剣な試みが神学に求められている。「このような教説的な反動がもしなければ、神学は『状況』の諸々の相対性の中に自らを失う事となるのである」<sup>11</sup>。だから教説的神学はその完成のために弁証的神学を必要とする。後者は

「答える神学」である。つまり弁証的神学は永遠のメッセージの力の中にある「状況」で起る問いに答えるのであり、その問いに答えようとする人の状況に与えられている手段でもって答えるのである。

以上述べた神学的観点は、永遠のメッセージを現在の状況と結びあわせる方法をとっているものであって、これを「相関関係<sup>11</sup>」と呼んでいる。この方法は「状況の中での問い」を「メッセージの中の答え」と「相関せしめる」ものであり、ここには「問いと答え」、「状況とメッセージ」、「人間の実存と神の顕示」<sup>12</sup>とが相関せしめられているのである。この意味でティリッヒの神学の出発点が「人間論である」と言う前提は適切ではない。勿論ティリッヒ神学を文字通りの聖書主義的神学とは決して呼ぶ事はできないけれども、同時に「ティリッヒの体系の支配的概念は存在論である<sup>13</sup>」という見解は、ティリッヒ自身が注意深く試みようとしているメッセージと状況とのダイナミックな相関性を見落してしまうものである。

## 二、組織神学の性質

### a 神学的循環

ティリッヒは、組織神学の性質として、先ず「あらゆる精神科学（Geisteswissenschaft）は循環的（circular）である」<sup>14</sup>点を指摘し、組織神学も循環的である事を主張する。つまり組織神学者はキリスト教メッセージの具体性や独自性を得ているにもかかわらず、そのメッセージの普遍的妥当性を主張するのである。その主張をメッセージの具体性からの抽出によるのではなくて、メッセージの反復する事のできない独自性によって正当化されるのである。従って彼は具体的な関わりを持ちつつこの神学的循環の中に入るのであって、そこでキリスト教会の一会員として教会の本質的機能の一つ、つまり神学的自己理解を為すのである。しかしこの循環の中の神学者と云えどもつねに具体

的な諸問題に直面せざるを得ない。だから彼はこの循環の中におりつつ、実存的決断をなさねばならないのであって、自らが完全な信仰の状況にあるとは決して云えない。彼はつねに信仰の中にあると同時に疑いの中にある。彼は神学的循環の内にあると同時にその外にもあるわけである。従ってただ一つの規準だけが用いられるであろう。つまりその人が神学者であると云えるのは、ただ彼が神学的循環の内容を彼の究極的関心事と認める場合だけである。つまり「神学者は神学的循環の内側に属しているが、果して彼が実際にその内にいるかどうかの規準はキリスト教メッセージを彼の究極的関心事 (ultimate concern) として受容するかどうかにかかっている」<sup>15</sup>。

なおこのような神学的循環の教理は方法論に影響を与えている。つまり神学体系のいかなる部門といえども他の部門の論理的な基礎とはならないのである。つまりどの部門も他の部門に依存しているのである。従って「序論はキリスト論と教会論とを前提としており、逆も真である」<sup>16</sup>。だからその配列はただ便宜上の問題である。神学はそれ自体が「一つの有機的な全体」<sup>17</sup>なのである。

## b 神学の二つの形式的規準

ティリッヒの組織神学の序論で次に問題になるのは、規準 (criterion) である。尤も規準は形式的である。といふのはそれは神学体系の具体的な素材、つまりキリスト教メッセージ全体から抽象されるからである。ティリッヒはいかなる神学にも二つの規準があると主張する。その第一は、「神学の対象は我々が究極的に関わるものである。従って我々にとって究極的関心事となり得る場合に限って、その対象を扱う前提が神学的なのである」<sup>18</sup>。そして第二は、「我々の究極的関心事は我々の存在、非存在を定めるものである。従って我々にとって存在が非存在となる事柄となり得る場合に限って、その対象を扱う表現が神学的なのである」<sup>19</sup>。

ティリッヒの用いる「究極的関心事」とは、聖書のあの偉大な命令、つまり「主なるわたしたちの神は、ただひとりの主である。心をつくし、精神をつくして、主なるあなたの神を愛せよ」(マルコ一二・二九)の抽象に他ならない。だから宗教的関心事は究極的であり、この究極的意義から他のすべての関心事を排除し予備的なものとする。「究極的関心事とは、いかなる性格、欲望、環境の条件からも独立して、無制約的である。無制約的な関心は全体的である」。そして「この全体的関心は無限であって、究極的、無制約的、全体的、無限である宗教的関心事の前では、いかなる休息の瞬間もあり得ない」のである。又「関心」という語について言えば、これは宗教経験の「実存的」性格を示している。これはキルケゴールの云う「無限の情熱」と同じである。以上の理由で神学の対象が明瞭になり、第一の規準を生み出す事となった。

次に問題となるのは、この究極的関心事と他の予備的関心事との関係である。ティリッヒはこの点について、「究極的関心事はあらゆる予備的関心を通して現実化される。そうなる時には何時でも予備的関心は神学にとって可能な対象となる。だが神学はそれをただ媒介として、つまりそれを超えてあるものを示すものとする限りにおいてのみ取り扱う事ができる」と主張する。だから絵画も、詩も、音楽も、神学の対象となる。それもそれらの単に美的形式の観点からではなくて、それらがその美的形式を通して我々が究極的に関わっているものを表現する力を持っているが故である。その他物理的、歴史的、心理学的洞察も同じであるし、社会概念、法的概念、政治理念にも同じ事が言えるわけである。

そこで我々の究極的関心事の内容は何かが問題となる。そこで第二の規準が生れた。「我々の存在、非存在を定めるものが、究極的関心事である」というのは、究極的関心事が我々の存在を脅迫したり救ったりする力を持っている事を意味する。「存存」(being)とは「時間、空間内の実存を指示するのではなく」、「人間の全実在、構造、意味、実存の目的を意味する」<sup>22</sup>。これらすべては脅迫されているので、失われてしまいか救われるかが問題となる。

ここでいわゆる「存在するか、しないか」(“To be or not to be”)の問題が起り、それこそ究極的、無制約的、全体的、無限の関心となるのである。

この意味でキリスト教神学は、「絶対的に具体的なもの」と絶対的に普遍的なものとの緊張関係に基礎づけられる限りにおいて神学なのである<sup>23</sup>。イエスがキリスト(救主)であるというのは、彼が絶対的に具体的なものとして普遍的なものとの間の一致点を示しているという事である。従って「キリストにある」(コリントⅡ五・一七)というパウロの表現は、何か特別な状態に入るのではなく、絶対的に具体的であり、同時に絶対的に普遍的なものの中にあるという意味である。

### c 神学と哲学との関係

テイリツヒの言うように我々が究極的に関わるものがすべて神学の対象となるとすれば、神学は諸科学の探求と関わらざるを得ない。そこで両者間にある哲学的要素について考えてみよう。哲学に関する一般的な定義はないが、一応「実在そのものが対象となるような実在への認識的アプローチ<sup>24</sup>」と言えよう。そこで哲学は実在全体の問いを問う。つまり存在の構造の問いを問う。そしてカテゴリーや構造の法則や普遍的概念で答える。従って存在論的用語で答えねばならない。神学も同じ問いを問う。それは我々が究極的に関わるものが実在全体に属さねばならないからである。つまりそれは存在に属しており、我々の存在の基礎でなければならぬ。そこで哲学も神学も存在の問いという同じ問いを問うわけだが、問う観点が異なっている。つまり「哲学は存在の構造そのものを取り扱うのに対して、神学は存在の我々に対する意味を取り扱う<sup>25</sup>」のである。この相違はさまざまにあらわされる。先ず研究者の態度においては、哲学者は自分の学問の対象から切り離されているが、神学者はむしろ彼の対象の中に含まれている。もっとはつきり言えば神学者は自分の信仰により決定されるのである。又両者の取り扱う資料も異なる。哲学者は実在全体



の構造を発見すべく實在の全体を見るのに対して、神学者は自らが究極的に関わっているものが明らかになる場所を見、そこに立つのである。内容にも違いがある。哲学者は存在とそれが構成されている物質との関係のカテゴリーを取り扱い、哲学の宇宙論的構造を反映するが、神学者は同じカテゴリーを用いながらもそれを「新しき存在」との関係で捉えようとするので、そこにはつねに救済論的性格がある。

哲学と神学との間には以上のべたような相違点があるが、それは決して両者間に闘争があるという事でもなければ、又両者を総合する必要もない。両者間に共通の基礎はないのである。従つて「キリスト教的哲学」は不必要である。「キリストとしてのイエスに具体化されたロゴスが同時に普遍的ロゴスであると云うキリスト教の主張は、ロゴスが働く所ならいづこでもキリスト教メッセージと同意するという主張を含んでいるのであって、普遍的ロゴスに忠実である哲学は、決して具体的なロゴス、つまり『肉体となつた』ロゴス（ヨハネ一・一四）と矛盾するものではない」<sup>26</sup>。

以上「組織神学の性質」からティリツヒは、先に述べたメッセージと状況とのダイナミックな関係を彼の「組織神学」に取り入れようとしている事が理解できる。そして神学の規準を定める時、そのダイナミックな関係をティリツヒらしい「究極的関心事」という用語を用いて説明した。キリスト教信仰の内容が理性主義や主意主義や感情主義的な理解に置き換えられてしまう事に対して、彼は聖書の意とする信仰は「我々が究極的に関わる状態である」<sup>27</sup>と定義している。このような広義の定義は、「狭義の宗教の定義」<sup>28</sup>を超えるため批判されるであろうが、メッセージと状況とのダイナミックな関係を捉えようとするティリツヒの努力に外ならない。そしてそれこそ聖書に示されているイエスをキリストとして受けとめる姿に他ならない。この点が「罪ある女とイエスとの関わり」（ルカ七・三六―四七）に、明瞭に示されているのである。<sup>29</sup> 従つてティリツヒが究極的関心事を述べる時には、そこには常に存在への救済論

的な解釈があるのであって、その意味で「彼の神学は徹底的にキリスト中心的な神学である」<sup>30</sup>といえよう。尤も「キリスト中心的」という事を、聖書の文字の直解主義的な意味で捉えるなら、ティリッヒのそれは全く遠くはなれたものとなる。彼の言う「キリスト中心的」と云うのは、どの時代にも新しく解釈される意味での「救い」なのである。この意味で神学は哲学と相関関係を持つのである。

### 三、組織神学の方法と構造

#### a 組織神学の資料

キリスト教メッセージの状況への解釈を強調するティリッヒ神学にとって、その資料が何であるかが問われる。彼によれば、組織神学の資料は、聖書と、教会史と、宗教と文化の歴史の三つである。

聖書はキリスト教が基礎づけられている事実の根源的な記録であるが、これだけの表現では不充分である。「聖書が唯一の資料である」という表現は間違っている。ティリッヒの主張する所は、聖書のメッセージである。そこで彼が聖書を組織神学の基本的資料とする場合留意すべき点が明らかとなる。つまりそれは「聖書」であるが故に「聖書」なのではなく、聖書は啓示の出来事と参与した (participate) 人々の根源的な証を含んでいる故である。だから聖書著者たちの霊感が力に満ちた啓示の出来事に対する受容的創造的応答となっているのである。「この新約聖書著者たちの霊感とは、彼らがイエスをキリストとして受容した事であり、そしてイエスと共に新しき存在を受容した事であって、これこそ彼らの証せんとした事なのである。だから啓示を啓示として受容する人がないような啓示はあり得ないで、この受容の行為もそれ事体啓示の出来事の一部である。従って聖書は根源的な出来事であると同時に根源的な記録であり、聖書はそれが一部分である所のもの (つまり受容の行為) を証している」<sup>31</sup>のである。この意味で

聖書神学者の教義は靈的、実存的なのである。

教会史も組織神学の資料である。キリストとしてのイエスを受容するという靈的な意味を見落しては、誰も二千年の教会史を飛び越える事もできず、又新約聖書の著者たちと同時代となる事もできない。そういう意味で、組織神学者は教会の歴史におけるキリストとしてのイエスにおける新しき存存と出合うわけである。組織神学は、非常に批判的に同時に実存的に関わる観点から書かれたキリスト教思想史を必要とする。

もう一つの広汎な資料は宗教と文化の歴史である。ここで神学者の靈的生命は、彼の存存との社会的個人的交わりによって形成されるわけで、これは文学、詩、哲学、宗教などのあらゆる文化の伝統に表現されている。この文化的創造の神学的理解の鍵はそのスタイルにあるのであって、スタイルの深みこそ究極の関心事が力強い力を表現するレベルを説明しているのである。

以上のべた如く聖書、教会史、宗教と文化の歴史が組織神学の資料となる。さらに直接的であるにせよ間接的であるにせよキリストとしてのイエスにおける新しき存在のあらわれとの関係を示すさまざまな資料があると云う事ができる。ティリッヒの組織神学の資料は、啓示を受容する所すべてにある。そしてそれは、直接的か間接的かは別として、キリストとしてのイエスの意味をあらわしている。

## b 経験と組織神学

「組織神学の資料は、その資料と経験を通して参与する人にとっての資料となり得る。故に経験は資料が我々に『語りかける』媒介、つまり我々がその資料を受容できるようになる媒介である」<sup>33</sup>。だから宗教を「絶対依存の感情」と定義したシュタイエルマツヘルは、もしその感情が何か無制約的なものを直接的に認知するものとするのであ

れば、全く正しいといえる。しかしキリスト教が基礎づけられている出来事は経験から生み出されたものではなく、それは歴史に与えられたものである。従って「経験は、組織神学の内容を生み出す資料ではなくて、その内容が実存的に受容される媒介である」<sup>34</sup>。

故にティリッヒは経験を組織神学の独立した資料として取扱う事を否定した。それは人間の状況への洞察が神学を破壊に導くからである。経験は組織神学の依存的な媒介なのである。キリスト教神学は、ティリッヒの主張する如く、キリストとしてのイエスの唯一の出来事に基礎づけられているのであり、その出来事の無限の意味にも拘らず、歴史上の具体的なこの出来事なのであり、それがあらゆる宗教経験の規範になっている。だから「この出来事は経験に与えられたのであって、経験から引き出されるものではない。故に経験は受容するのであって、生み出すのではない」<sup>35</sup>。

### c 組織神学の規範

多種多様な資料があり、又経験の媒介から起る不定な状況があるためどうしても規範が必要となる。従って資料も媒介も共に、それらが規範によって導かれる場合にのみ、一つの神学体系を生み出す事ができるわけである。そこでティリッヒは、その規範そのものに関しても、静止的な固定したものとは考えず、教会がキリスト教メッセージとつねに生々とかかわる表現として考えている。勿論教会は教理を創造し教理的規範を含むと考えられたり、教会制度が形式的規範となったり、信仰義認と聖書のメッセージの權威とが規範となったりするが、ティリッヒは「これらの規範の成長は、一面においては確かに意識的な決断ではあるが全体としては無意識である所の一つの歴史的過程である。教会はキリスト教メッセージとの出会いのうちに又それを通してこの過程が起るのである」<sup>36</sup>と主張する。だから

「規範はたえず成長するのであって、意図的に生み出されるものではない。だから規範が生み出されるのは、神学的反応のわざではなく、教会の霊的生命のわざなのである」<sup>37</sup>。規範は教会のメッセージとの生々とした出会いの積極的建設的な表現である。

そこでティリッヒ自身は規範をどこに置くのか。現在の人間状況が自己破壊的であり、無意味さや絶望におおわれている限り、このような実存の自己疎外が克服されるような実在が問われる。この実在は和解と再結合、創造性、意味、希望の実在である。キリスト教メッセージは、この実存——新しき実在——を来たらせた人こそキリストとしてのイエスであると主張する。具体的な人間イエスがキリスト（救主）と呼ばれるのは逆説である。この逆説を見落せば新しき存在は一つの理想に墮し、実在にはならず、従って人間状況からの問いへの答えにならない。こういう意味で、「組織神学の物質的規範は、キリストとしてのイエスにおける新しき存在である」<sup>38</sup>。喚言すれば、「我々の究極的関心事としてのキリストとしてのイエスにおける新しき存在」であり、この規範が組織神学のあらゆる資料を用いる時の規範である。だから、この規範は経験の媒介の中で成長すると共に、あらゆる経験の規範でもある。故に規範はそれがその中で成長する媒介をさばくのである。

#### d 組織神学の合理性

組織神学の資料、媒介、規範の諸問題は、いつも具体的な歴史的基礎と関係づけられているが、組織神学は歴史的原理ではなく、構成的課題である。それはつねに現在の状況にあらわされるメッセージの解釈を我々に与えようとするものである。するとこの場合合理性はどの程度用いられるかが問題となる。ティリッヒは先づこの「理性」の定義を問い、信仰における認識は神学者の技術的学問的働らきにおける認識とは質的に異なる点を指摘し、前者は完全に実存的、自己決定的性格を有する事を主張する。だから新しき存在と参与する人はだれでもこの真理に参与するのであ

る。だから、「究極的関心事によって捉えられた理性とはエクスタティックな理性である。つまり理性が究極的関心事によって動かされ、おそれ、ゆり動かされるのである。理性は論理の手續きによって究極的関心事の対象を生み出すものではない。……信仰の内容が理性を捉えるのである」<sup>39</sup>。だからここで内容と型式、与える事と受容する事とは、言葉が意味する以上に弁証法的な関係にあるので、神学的規範を形成するためには、個人的又集團的宗教経験の出来事であると同時に神学者の方法論的さばきの出来事でもあるわけである。

以上の如き条件の下で組織神学の合理性を問えば、先ず第一に意味論上合理的であるといえる。神学者の言語それ自体が神聖な言語なのではなく、そこに意味論上の明瞭性と実存的純粋さとが共にあるのである。合理性の第二点は論理的に合理的であるという事である。ここでの特色は弁証法的事である。弁証法的思考は、思想構造と対立するものではなく、いわゆる静止的な存在論を變成する (transform) ものである。この意味で神学的弁証法は決して論理的合理性の原理を無視するものではなく、又宗教や神学における逆説的表現を無視するものでもない。だからキリスト教メッセージにおける逆説とは決して論理的矛盾ではなく、あらゆる人間的期待や可能性を超越するのである。故に「この逆説を受容する事は決して不合理なるものの受容ではなくて、我々の存在をつきやぶる力によって捉えられた状態をいうのである」<sup>40</sup>。この意味で逆説は論理的に位置づけられるのである。

第三は方法論的に合理的である。組織神学における組織的形式の機能は、あらゆる方法論的知識の分野における認識理解の正当性を確認する事なのである。だから「相関性」の方法が可能となる。

#### e 相関の方法

方法とは、その主題に対して適切な道具であり、实在それ自体の要素である。従って神学における認識的關係は、時間空間内の対象の根拠の実存的性格と超越的性格とをあらわす。この意味で組織神学は「相関の方法」 (the

method of correlation)を用いねばならぬとティリッヒは云う。「この相関の方法は、キリスト教信仰の諸内容を、実存的問いと神学的答えとの相互依存を通して説明するものである」<sup>41</sup>。そしてこの相関の方法は他の異なる記録との関係を示し、諸概念との論理的相互依存性を示し、さらに物事の構造全体の真実の相互依存性を示す事となる。その第一の問題では、特に宗教的象徴とそれによって象徴されているものとの相関関係が問われ、第二の問題では、人間的なものを示す概念と神的なものを示す概念との論理的な相関性が問われ、第三の問題では人間の究極的関心事と彼が究極的に関わっているものとの間の現実的な意味での相関性が問われている。こうしてティリッヒの神学的方法論はいつも、「キリスト教メッセージが人間の実存に含まれた問いにつねに答えを与え、そしてそれらの答えはキリスト教が基礎づけられている啓示の出来事に含まれ、そして諸資料から、媒介を通して、規範の下に、組織神学によって答えられるのである」<sup>42</sup>。

## 結 び

ティリッヒの組織神学を見る時、つねに注意しなければならぬ事は、彼の思想全体を貫いている姿勢である。彼は人間の問いに答えようとしているのだから彼の神学は弁証的であると断定する傾向もあるが、それだけでは不十分である。彼の意図はつねにキリスト教メッセージの今の状況とのダイナミックな関係を示す事にあった。だからそのメッセージの静止的な解釈でもなければ、現在の状況への機械的な適応でもない。人間の実存のみじめさに対する真の生ける救いを述べようとしているのである。これこそ聖書の証する救主イエスの出来事なのである。この意味でこそ、「ティリッヒの意図は、キリスト論中心の神学体系を構成する事である」<sup>44</sup>という表現が正しいのである。もっとはっきり云えば、そのキリスト論の究極的規準はきわめて実存的なのであって、だからこれは「救済的」<sup>45</sup>なのである。だから彼の神学は徹底的にキリスト中心的な神学であると云える。

- 1 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. I (1951), vol. II (1957), vol. III (1963), (Chicago: The University of Chicago Press). 以下やわやわき ST. I, ST. II, ST. III に記す。
- 2 Paul Tillich, "Philosophical Background of My Theology," 「私の神学の哲学的背景」・高木八尺編訳「ティリッヒ博士講演集・文化と宗教」(東京・岩波書店・一九六三) p. 17.
- 3 Alexander J. McKelway, *The Systematic Theology of Paul Tillich*, (Virginia: John Knox Press; 1965).
- 4 David H. Kelsey, *The Fabric of Paul Tillich's Theology*, (New Haven: Yale University Press; 1967).
- 5 ST I p. 7. 9 loc. cit.
- 7 ST I p. 3. 8 ST I pp. 3f.
- 9 ST I p. 4. 10 ST I p. 5.
- 11 ST I p. 8. 12 McKelway, *op. cit.*, p. 37.
- 13 *Ibid.*, pp. 37f. 14 ST I p. 9.
- 15 ST I p. 11. 16 loc. cit.
- 17 Gustaf Aulén, *The Faith of the Christian Church*, tr. by E. H. Wahlstrom, (Philadelphia: Fortress Press, 1960<sup>5</sup>), pp. 2, 7f.
- 18 ST I p. 12. 19 ST I p. 14.
- 20 ST I p. 12. 21 ST I p. 13.
- 22 ST I p. 14. 23 ST I p. 16.
- 24 ST I p. 18. 25 ST I p. 22.
- 25 ST I p. 28.
- 27 Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, (London: George Allen and Unwin Ltd; 1957), p. 1.



- 28 Paul Tillich, *Ultimate Concern, Dialogues with Students*, ed. by D. M. Brown, (London : SCM Press Ltd ; 1965), pp. 4f.
- 29 cf. Paul Tillich, *The New Being* (New York : Charles Scribner 's Sons ; 1955), pp. 3-14.
- 30 Kelsey, *op. cit.*, p. 17.
- 31 *ST* I p. 35.
- 32 cf. Paul Tillich, *Theology of Culture*, (New York : Oxford University Press, 1959), pp. 68-75.
- 33 *ST* I p. 40. 34 *ST* I p. 42.
- 35 *ST* I p. 46. 36 *ST* I p. 48.
- 37 *loc. cit.* 38 *ST* I p. 50.
- 39 *ST* I p. 53. 40 *ST* I p. 57.
- 41 *ST* I p. 60. 42 *ST* I p. 64.
- 43 cf. McKelway, *op. cit.*, pp. 59-70.
- 44 Kelsey, *op. cit.*, p. 15.
- 45 *ST* II p. 146.

## THE SYSTEMATIC THEOLOGY OF PAUL TILlich I

### “THE NATURE AND METHOD OF THEOLOGY”

#### Résumé

“Theology,” as Tillich says, “must serve the needs of the church. A theological system is supposed to satisfy two basic needs: the statement of the truth of the Christian message and the interpretation of this truth for every new generation.” Therefore his theology always moves between two poles, the eternal truth and the temporal situation.

Alexander J. McKelway stresses the fact that the theology of Tillich begins with man. He says, “Tillich begins his Systematic Theology with a definition of theology as apologetic. He defines theology thus because his beginning point is neither with theology as such nor with the object of theology, but rather with its subject — man. This particular perspective which puts man and his situation in the foreground of all theological thinking is the most important fact in this introduction to his system.”

Tillich’s theology, however, moves two poles, the *kerygma* and the *apologia*, message and situation. Relation between these two is always dynamic. He tries to use the “method of correlation” as a way of uniting these two, message and situation. Therefore it is not fair to stress one pole more than the other. Without this dynamic relation between message and situation, his whole theological system would be meaningless.

Then, what is the basis of his theology? David H. Kelsey says, “on the basis of the Apostles and Prophets.” The full weight of this point is usually lost in studies treating Tillich primarily as a philosopher of religion. But a balanced interpretation of his theology is possible only if justice is done to his

explicit intent to be "in accord with Scripture." Of course, his theology cannot consist simply in repeating what the Apostles and Prophets said. His theology states today what the Christian message has to say and about a world which is radically different from the world in which Prophets and Apostles spoke. For this purpose, Tillich has used the kerygmatic approach, ontological analysis, a phenomenological account to revelation to underwrite his move from the content of Scripture to what must be said today.