

テイリツヒの組織神学研究 IV (その二)

——「キリスト論」に関する考察——

茂

洋

目次

序

I 実存とキリスト探求

A 実存状況の理解

- 一、実存の意味
- 二、「随落」——本質から実存への移行
- 三、「罪」——人間の疎外
- 四、「悪」——実存的自己破壊

——以上前号——

B 新しき存在探求とキリストの意味

II キリストの実在

- A キリストとしてのイエス
 - B キリストとしてのイエスにおける新しき存在
 - C キリスト論批判
 - D キリストとしてのイエスの出来事の普遍的意義
 - E 救いの力としての新しき存在
- むすび

B 新しき存在探求とキリストの意味

ティリッヒの実存状況の理解から、いかなる行為といえども、実存的疎外の下では、その疎外を克服することはできない。事実自己の疎外された実存の力で、疎外を克服しようとするところが数多くなされたが、いずれも重荷となりそして悲劇的失敗に帰している。自己救済の道はすべて失敗している。それでは疎外の克服はいかにして可能であろうか。それは丁度子供の如く振舞うにはそれまでにすでに子供である性質を受けていなければならないように、実存的疎外の下にある人間が、それまでにすでに実存的疎外を克服する性質、つまり神との一致 (the union with God) を得ていなければならない。このような新しい行為を生み出し得る存在を、ティリッヒは「新しき存在」と呼ぶ。

自己救済の道がすべて失敗に帰すのは、宗教の世界においても同様である。宗教は人間の精神生活の機能に依存し、従って本質的要素と実存的要素とを一致させる生全体の表現となるけれども、しかし宗教を実存とかかわる内容で考える必要がある。なぜなら宗教とは生の一機能であるばかりではなく、生がその不明瞭性を克服する場でもあるからだ。だからこの場でこそ新しき存在の探求が本質的存在と実存的存在との差を克服してあらわされるのである。故に救済の問題は、救済が事実たといえど断片的であつても、働いている限りにおいてのみ求められ得るのであつて、純粹な意味での絶望、つまり全く希望のない状態では、その絶望を越えるものを求めることは出来ない。新しき存在の探求は、丁度真理の探求が真理の存在を前提として行われるように、新しき存在の存在を前提として行われるのである。従つて救主の探求は自己救済と同じように宗教的分野で行われる。尤も宗教を啓示と同一視したり、又自己救済のころみと同一視したりする事は共に間違ひである。というのは、宗教はあらゆる生と同じように不明瞭であるからである。宗教は、啓示経験の基礎の上に立つてはじめて自己救済に方向づけられるのである。しかし自己救済そのものは、宗教が受取つたものを曲解し、そして宗教が完成させようとすることに失敗するのである。これが宗教の悲劇なのである。^{*26}

宗教史上さまざまな自己救済の方法があらわされている。最も一般的なのは律法主義である。律法への服従は決して律法主義なのではない。律法はむしろ神の賜物であつて、人間にその本性、つまり人間の神との正しい関係、他者や自己との正しい関係をさし示している。しかしながらこの律法が人間の実存状況下に示されると、どうしても命令的律法が求められることとなり、遂にはその成就が不可能となる。この意味でいかなる律法主義と云えども究極的には啓示的経験に基礎づけられてはいるのだが、一旦命令的律法への徹底的な服従によつて疎外の状態を克服するよう主張する所にこの律法主義の曲解がある。^{*27} 禁欲主義も自己救済の一つであり、どの律法主義にも含まれているものである。主な禁欲主義とは、有限的存在の無価値性に基礎づけられている。ここでは有限性と墮落とが同一視され、

有限的實在の悲劇的狀態は救済の対照にならない。そして救済への唯一の道は有限的實在の完全な否定を通してのみ可能となる。しかし現実には人間性における強欲そのものは抑圧されても決して消えるものではない。「禁欲主義は、人生の過程における一要素として必要であるが、しかし自己救済の一つのこのころみとしてなら、それは危険な曲解であり失敗なのである」^{*19}。神秘主義も自己救済の一つである。「神秘」という語が、経験において神的なものが存在することを意味するとすれば、この「神秘」こそあらゆる宗教の中心ということになる。だがしかし「神秘」を有限的存在のあらゆる分野を、有限的存在を無限なものと同じ致せんがために、超越しようとすることであれば、それは失敗である。神との完全な神秘的な一致は決して可能ではない。自己救済の方法としてさらに聖礼典的、教理的、情緒的方法などをあげる事ができる。しかし聖礼典の執行により実存的疎外が克服されると、新しき存在の意味が全く曲解されてしまう。聖礼典とは本来与えられるのであって、自己救済の否定と理解されるべきである。教理的自己救済の場合も同じであって、本来究極的なものによって捉えられた状態としての信仰が、教理への確信として曲解されてしまう危険性を帯びている。情緒的自己救済にも純粹なものではなくて人工的につくられる面があるために危険である。いかなる宗教にも神との人格的出会いと神との再結合が中心であるけれども、ここで、「敬虔」が自己自身内の変成を成すための一つの道具と化するとき曲解されてしまうのである。以上のべたように自己救済の道はすべて救済の道を曲解している。宗教を自己救済のための人間的努力とする神学はあやまりであり、結局人間を自己の疎外の状況から引き離してしまうこととなる。従って「あやまった宗教とはある特別な歴史的宗教ではなくて、キリスト教も含めてあらゆる宗教の中にある自己救済的なこころみに他ならない」^{*20}のである。

テイリツヒは次に「新しき存在」を期待する時のその歴史性と非歴史性とを問題にする。新しき存在探求は普遍的な事柄である。というのも人間の窮境とその不明瞭性の征服とが普遍的存在であるからである。このため新しき存在は超歴史的に求められると共に歴史の目的としても理解される。前者は非歴史的となり、後者は歴史的となる。救済はた

しかに歴史内に起る。それは人間が歴史内に生きているからである。しかしここで留意すべきは救済は歴史を通して起るのではない事である。新しき存在とはあらゆる存在の否定を意味し、存在の根柢のみの肯定をなすものである。しかし同時に、新しき存在は水平面において期待されている。その本質的善は実存的疎外によってそこなわれることはない。新しき存在への期待とは変成された現実への期待なのであって、この変成は歴史的過程の中でそしてそれを通して起るのである。この意味で「キリスト教では決定的出来事が歴史の中心で起ったのであり、それは歴史に中心を与える出来事である。そして又キリスト教は『まだない』(the "not-yet")を知っており、歴史のいかなる瞬間にも啓示的可能性のある事を知っていると云える。これらすべてが『キリスト(救主)』という称号に含まれているのであって、キリスト教はこの名前に最終的な新しき存在の維持者の意味を与えているのである」^{*30}。

従って「キリスト」という象徴も歴史の意味と超歴史の意味とを持つこととなる。「メサイヤ」、「キリスト」の象徴は元来一つの新しき実在への人間の普遍的な期待をあらわしている。メサイヤは先ず歴史と関係づけられる。しかしメサイヤは歴史の実存から導かれた方法で個人を救うのではなく、歴史の実存を超越しなければならない。そうしてはじめて個人が社会と自然とを包む新しき実在に入ることが出来るわけである。「新しき存在とはメシヤ思想においては有限的存在の犠牲を要求するのではなくて、あらゆる有限的存在をしてその疎外を克服することによって成就するのである」^{*31}。故に「キリスト」という象徴が、聖書と教会との証しによって我々と全く同じ完全な歴史的人間イエスにあてはめられたのであり、この一個人の実在が実在の変成を生み出したのである。^{*32}

以上の理由で新しき存在がキリストとしてのイエスにあらわされたと言う事は逆説的である。つまり新しき存在が実存の状況下においてその状況を審きかつ克服すると言うのは、キリスト教メッセージの逆説なのである。「キリスト教におけるあらゆるものは歴史のかつ組織的にイエスこそキリスト(救主)であるという簡単な宣言の確認である。これは非合理でも不合理でもなく、弁証法的合理でもない。これは人間の自己理解や期待に対して逆説的なのである。

この逆説こそ新しい實在であつて決して論理的な謎ではない^{*33}。

二 キリストの實在

ティリッヒの「キリスト論」は、人間の實存状況の分析からはじまり、そこから新しき存在の探求がなされ、ここではじめて啓示的回答が与えられると主張する。これこそキリストとしてのイエスにその回答が与えられると主張し、それが「新しき存在」の概念に結び合わされる事となる。

A キリストとしてのイエス

ティリッヒの「キリスト論」における特長の一つは、ナザレのイエスがキリスト (the Christ) であり、彼こそ事柄の新しい事態——新しき存在——をもたせたと言う事である。従つてイエスがキリストと主張される所にキリスト教メッセージがあり、この主張が拒否されるとそこにはキリスト教メッセージはないのである。この主張には事実と受容の両面がある。つまり一面においてナザレのイエスと呼ばれた事実があり、他面この事実が彼をキリストとして受けとめた人々によって受容されたのである。これがピリポ・カイザリヤでの出来事の意味であり、福音書の中で重要な位置を占める物語である。従つてイエスがキリストであると言う事は歴史的事実であり、又信じて受容する主題でもある。だから歴史的事実を否定する覚知主義的仮現説的な思想とは初代教会以来つねに教会は闘つてきた所である。しかし同時に時間、空間内に存在したイエスをキリストとして信じて受容する面が強調されるのであつて、単にナザレのイエスと呼ばれる人が記憶されるだけではないのである。故にナザレのイエスに関する種々の記録というのは、そのイエスをキリストとして受容した人たちによって与えられたキリストとしてのイエスの記録に他ならない。この

意味でキリスト教は、一つの歴史小説を受容する事に基礎づけられているのではなく、イエスの救主としての性格の証しに基礎づけられているのである。故に「歴史的イエス」と言う場合、この人物に関する知識は、すべての歴史的知識と同じように、断片的であり、そして仮説的である。だから「歴史的イエスという用語は、キリストとしてのイエスの出来事が一つの事実の要素を持っていた事を意味する。」^{*34} これは信仰の問題なのであって、歴史研究の問題なのではない。勿論キリスト教の出来事において事実の要素が否定されてしまえば、キリスト教の基礎は否定される事になる。「信仰というものは新約聖書がキリストとしてのイエスの像において表現している現実の具体的な変成を個人的な生活において保証することである。」^{*35}

テイリツヒは、聖書の記録に対する歴史的アプローチには否定的な面と積極的な面との両面があると主張する。否定的な面としては、歴史研究はキリスト教信仰の基礎を与えるものでもなければ、又その基礎を無意味にするものもない。積極的な面としては歴史研究はキリスト教神学に大きな影響を与えてきた。それもキリスト教の歴史的基礎はキリスト教信仰それ自体の一つの本質的要素なのである。しかし信仰において具体的な聖書の資料というのは、いわゆる経験的事実という意味で保証されるのではなく、キリストとしてのイエスにおける変成の力の適切な表現として保証されるのである。この意味においてのみ信仰はイエスの聖書の像を保証するのである。だから新約聖書はキリストとしてのイエスの像が根元的基本的形式であらわさっている記録である。従って新約聖書の証というのは、キリストとしてのイエスの証に一致しているのであって、この証こそキリスト教会の基礎なのである。

B キリストとしてのイエスにおける新しき存在

テイリツヒのキリスト論が人間疎外とその克服という点から展開されているのが大きな特長であるが、その面が最も明瞭に示されているのが、この「キリストとしてのイエスにおける新しき存在」の項である。テイリツヒは「キリス

トとは新しき世（アイオン）を来たらせる人である」と言う^{*36}。しかしそれはただ単に「新しき世」が与えられたというのではなく、必ず受容の面がのべられなければならない。だからキリストと参与する人は、人間の実存的窮境の条件下にあるけれども、そしてそのために極めて断片的であり、又予想的ではあるが、その人は新しき存在に参与しているのである。だから「新しき存在とは、実存の状況下にある本質的存在であって、本質と実存との間のギャップを克服する^{*37}」のである。

この新しき存在が一人の具体的な個人に起ったのである。他の方法ではこの新しき存在があらわされることはなかった。それは存在の潜在性（potentialities）は具体的な個人においてのみ完全に現実的であるからである。この具体的な個人はこの世と対決し、存在の両極性を持ち、完全に個別化され、自己超越には制限のない力を持ち、有限な自由を持っている人であって、このような存在においてのみ新しき存在があらわされるのである。換言すれば実存が最も極端な実存である所においてのみ、実存が克服されるのである。これがキリストとしてのイエスに起ったのである。彼は決して新しき存在の特別な表現ではなく、彼自身の全存在において新しき存在を受けとめた人である。彼をしてキリストたらしめるのは、彼の存在なのである。それというのも彼の存在こそ本質存在と実存存在との分裂を超えた新しき存在の性質を有しているからである。この意味でイエスの言葉、行為、苦難、「内的生命」と呼ばれるものなど、いずれも、彼をキリストたらしめるものではなく、ただ新しき存在の表現にすぎないのである。従ってテイルヒのキリスト論では、イエスの存在をつねに「新しき存在」として理解しているのであって、イエスの言葉や行為などはすべてイエスをキリストとして明らかにする表現として受けとめているのである。

キリストとしてのイエスにおける新しき存在は、疎外の克服として展開される。聖書における具体的なイエス像は、彼が新しき存在の維持者としての性格、つまり神と人間との本質的一致と人間の実存的疎外との間の闘争が克服された人としての性格を明らかにするものである。福音書においても又手紙においてもキリストとしてのイエス像は、人

間の実存的窮境として示されている疎外のしるしと対立してえがかれている。だからこのイエス像には、疎外のあらゆる緊張関係があるけれども、疎外の跡はない。事実彼は時間空間の条件下にあって有限的な自由しか持っていない。しかし彼は彼の存在の根拠からは疎外されていなかった。これが彼の存在の逆説性なのである。テリリツヒは聖書におけるイエス像についてきわめて積極的な三つの点をあげている。キリストの完全な有限性、そこから生ずるところの実在性、そしてそれらのところみに対する勝利。これら三点に弟子たちの現実的経験が基礎づけられているのである。

キリストにおけるところみの実在性。——キリストとしてのイエスは有限的自由を有していたため、彼は真実のところみに直面しなければならなかった。可能性自体がところみなのである。従って聖書においてキリスト像における運命の要素は極めて真剣に取りあつかわれている。というのは人間の自由は、イエスの自由も含めて、運命と結びあわされているからである。この意味で「人間の運命は神の創造性によって決定されるが、それも人間の自己決定、つまり人間の有限的自由を通して決定される」^{*38}のである。故にイエスが真実のところみに直面してなされた決断というものは、あらゆる人間の決断と同じように、神の指向的創造性^{*39}の下にある。この神の創造性は人間においては人間の自由を通して働くのである。ここに神の指向的創造性における自由と運命の一致があるのだ。

キリストの有限性のしるし——キリスト（救主）におけるところみの実在性というのは、彼が有限的自由を持っているという事実に基づけられている。彼は死を免がれなかったし、又死ななければならぬ不安を経験した。この不安は福音書記者たちによって最も生き生きと表現されている。不安、不確実性、死などこれらすべてはキリストとしてのイエスの有限性を示しているのであって、彼の像全体の中を色どっているのである。従ってイエスに隠された全智全能の力とか永遠性をのべる事は、むしろイエスの有限性の深刻さと、それと共に彼が実存に参与したもうたその実在性とを無意味にしてしまう事となる。聖書におけるイエス像は、イエスの有限性を赤裸々にあらわしているので

ある。

キリストの実存の悲劇的要素との参与——疎外のしるしとしてもう一つ見落す事の出来ない点は、不確実性である。あらゆる具体的な出会いには必ず不確実性がある。この不確実性は個人の有限性に帰因するのみならず、具体的な出会いそのものの不明瞭性 (ambiguity) にも帰因する。^{*40} 「人生は不明瞭性に特色づけられるが、その一つは偉大さと悲劇性の不明瞭性である」。イエスと当時の国家の指導者たちとの間の闘争にしろ、イエスとユダとの関係にしろ、聖書にあらわされているキリスト像は、実存の中に彼が悲劇的にまきこまれる結果をあらわしている。従って彼における新しき存在は、彼を死に至らしめた人々、その中にはユダも含まれるが、そうした人々にとっても永遠の意義を持っている事になる。

キリストの神との永久的一致——キリストの存在である新しき存在は実存的疎外を克服したのであるが、それは有限性と不安、不明瞭性と悲劇を取りのぞいたわけではなく、これらの実存の否定面を神との破られない一致の中にとりあげる性格を持つのである。たとえば「死ななければならぬ不安」は取りのぞかれはしないが、神の意志つまり神の指向的創造性への参与として受けとめられている。又彼の肉体的、社会的、精神的不安定とか「枕する所だになし」の状況は、消え去らなければかりかむしる最後の瞬間にむかっていますます深刻さを加えている。しかしこれらの状況も「超越的な場所」、それは決して具体的な場所を指すのではなくて、いついかなる場所にもある永遠的根拠なのであるが、そこでの参与の力において受けとめられるのである。彼の孤独も同じで、存在と存在との平面のひろがりがあるが、そこでの光り輝く一致の愛の垂直な線において受けとめられるのである。こういった像こそ、キリストとしてのイエスにおける新しき存在の像なのである。従ってこの像は、人生の不明瞭性の中にある深刻なところみとか真実の闘争とか悲劇とかに直面しないような神と人とが化合したものの像では決してない。そうではなくて、実存的疎外のあるあらゆる結果に属す一人の具体的な人間の像なのである。しかし彼の中には疎外が克服され、神との永久的一致が保

たれている、そういう像なのである。「彼はこの一致の中に実存の否定的なものをすべて、打ち消すことなく、受けとめたのである。それらの否定的なものをこの一致の力の中に超越することによって為したのである。これが新しき存在なのであって、聖書においてキリストとしてのイエスの像にあらわされているのである」^{*11}。

次に新しき存在の歴史との関係が問題となる。それはいかなる個人といえども、集団内の他の人たちとの出会いなしに生きる事ができず、又過去と未来の歴史を持たぬ共同体もあり得ない。同じことが聖書におけるキリストとしてのイエス像に關して言える。そこで新しき存在としての個人の歴史との関係に關してテイルリツヒは、新しき存在が一個人に具體的にあらわされているにも拘らず、新しき存在の共同体における空間的拡がりとは、同時に新しき存在の時間的次元のある事を主張する。従ってキリストが一個人としてあらわされた事は、彼の生きた共同体と、彼が創造する共同体とを前提とする事となる。これらの共同体の基準は言うまでもなくキリストとしてのイエス像に他ならない。

さらにキリストとしてのイエス像にはかなりニュアンスの違った表現が新約聖書でなされているが、これらの違った表現は決して矛盾しているものではなく、実存状況下にある新しき存在のそれぞれ違った表現に他ならないのである。たとえば共観福音書においてはイエス像が新しき存在の参与という形で表現されているが、ヨハネ福音書では新しき存在の実存状況を克服する勝利としてえがかれている。これらは決して矛盾しているのではなく、キリストとしてのイエス像における新しき存在の力の豊かな表現に他ならない。

C キリスト論批判

キリスト論史においてティリッヒの立場はどのような位置づけをとっているだろうか。とくに十九世紀のいわゆる「自由神学」から二十世紀の「新正統主義神学」へと大きくゆれ動くうちに、キリスト論も「歴史のイエス」から「信仰のキリスト」へとその主張の極が大きく振り動かされたその中で、ティリッヒはどのような位置づけをとっているのだろうか。先ず彼はキリストとしてのイエスにおける新しき存在のメッセージを表現するのに、どんな人間の概念も不適切であることを主張する。尤もすべての人間の概念を除外する事はできないけれども、神学はそれらの概念から解放されなければならないし、又それらの概念を自由に用いなければならぬ。だからティリッヒの主張する所は、キリストとしてのイエスにおける新しき存在の实体を表現するのは全く自由なのであって、その表現のためには今迄の教会の伝統から与えられているものよりもっと適切なものを用いる自由があると言うのである。

キリスト論史上つねに主な二つの流れがある。それは「歴史のイエス」と「信仰のキリスト」で代表されるものである。^{*42}そしてその二つの流れはそれぞれ極端な点で欠点をもっており、キリスト論々議での問題点はこの二つの流れをどのように関係づけるかである。ティリッヒはそれらの欠点を「キリストとしてのイエスのキリスト性の否定」と「キリストとしてのイエスのイエス性の否定」と呼んでいる。そしてニカヤ会議及びカルケドン会議において、非常に不適切な用語が用いられているにもかかわらず、キリストとしてのイエスの出来事の「キリスト性」と「イエス性」が共に主張されている点をのべ、これらの両面こそ現代のキリスト論々議の基準であると主張している。

そこでその基準の上にティリッヒは自らのキリスト論を展開する。彼は初代教会の主張と同じく「キリスト論は教会にとって実存的に必要なのである」^{*43}事を述べ、その究極的な規範は、それ自身が実存的であって、それは「救済論的」(soteriological)なのである。つまりこれは救いの問いによって決定されるのである。従って我々がキリストに

ついでより多く知れば知るほど、キリストから多くの救いを求めているのである。ここにティリツヒ神学のキリスト中心性、そしてそれが「救済論的」である点^{*44}が非常に明瞭に示し出されている事になる。キリスト論すべての動機は救済論的なのである。

D キリストとしてのイエスの出来事の普遍的意義

ティリツヒのキリスト理解は、その普遍的意義が極めて広汎なところに特長がある。「キリスト論は救済論の一機能である」^{*46}と彼は主張する。というのはキリストこそ人間を古き存在から、つまり実存的疎外とその自己破壊的結果から救う所の新しき存在であるからである。そしてキリストの実存との関係の第一は、キリストの実存への服従であって、これはキリストの十字架に象徴されている。キリストと実存との関係の第二は、キリストの実存の克服であって、これはキリストの復活に象徴されているのである。しかもこのキリストの十字架と復活とは相互依存的象徴の出来事である。実存の中で起りながらも質的に異なった出来事なのである。つまりキリストは具体的な要素なしでは実存に参与できず、その結果キリストつまり救主になり得ない。しかし純粹に具体的な要素の研究結果だけでは信仰や神学の基礎には決してならない。信仰は疎外の破壊的結果が克服されるその新しき存在の力に捉えられる表現に基礎づけられており、実存的疎外の死に勝つ勝利に対する各自の確証に他ならない。これこそ出来事と象徴としてのキリストの復活の確証を創造するのである。

「キリストの十字架」の象徴は、キリストつまり救主であるその人が実存の究極的な否定の配下にあり、しかもその否定が決して彼をして神との一致を分離せしめない事をあらわしている。そのために他の象徴、たとえばキリストの前存在、誕生、エジプト遊行、キリストの活動、ゲッセマネ、死、葬り等は、すべて一つのクライマックスを持っている。つまり実存的疎外の中での永遠的な神人一致のあらわれの神的逆説である。

同様に「キリストの復活」の象徴も多くの象徴と関係づけられる。つまり処女降誕、イエスの山上での変ぼう、神の右に座するという事、キリストの王国、この世の審判などの象徴はすべて、キリストとしてのイエスにおける新しき存在をあらわしており、彼が服従していた実存的疎外に対する勝利をあらわしているのである。

E 救いの力としての新しき存在

キリストとしてのイエスの普遍的意義が実存への服従と実存の克服という象徴にあらわされている事をティリッヒは主張したが、これは同時に「救い」という用語にも表現されている事を指摘している。「救い」(salvation)という用語は元來救いを必要としている否定面が含まれているのであって、神学の場合それは究極的否定であり、永遠的生命からの永遠的死である。従って救いとは究極的否定からの救いを意味する。ティリッヒはこの救いという用語の語源に言及して、「救い」という語は、ラテン語のサルウス (salvus) という語から引き出され、いやし健全にすることを意味しています。救い主は、病気で分裂せしめられたものを、『いやし、健全に』させ給います。ギリシャの、いやしの神アスクレピオスは、救い主と呼ばれていました。イエスも自ら、すこやかなもののためではなく病めるもののために来た医者と呼ばれました」と述べている。⁴⁶ 「救い」は「いやし」なのである。そしてそれは実存の特色としての疎外の状態からいやしなのである。つまりこの場合いやしとは疎外されているものの再結合を意味し、それは神と人間、人間と人間の世界、人間と自らの間の分裂を克服しそこに一つの中心を与える事を意味する。この疎外されているものの再結合こそティリッヒの言う愛の理解なのである。

そこで問題になるのはキリストとイエスにおける新しき存在を通して示されるいやしとは何かである。彼はあらゆるいやしと救いの過程の究極的な規範である。先に学んだ如く、キリストと出会う者でもただ断片的にしかいやされなわけだが、しかし彼において、いやしの性質が完成し無制限なのである。だから「キリストにおける新しき存在は

いやしの性質や力においてあらゆる相対性を超越する。まさにこれこそ彼をして救主たらしめるのである。従って人類に救いの力のある所は必ずキリストとしてのイエスにおける救いの力により審かれねばならない^{*47}。

最後にテリッヒは神の人間救済の業の影響をあらわす三つの性格が救いにある事をのべている。それは参与(participation)、受容(acceptance)と変成(transformation)であって、それぞれ伝統的には再生(Regeneration) 義化(Justification)と聖化(Sanctification)である。第一は新しき存在との参与としての救いである。キリストとしてのイエスの救いの力はそれに対する人間の参与に依る。これが新しき生れ変り、新生、新しき創造の意味である。第二は新しき存在の受容としての救いである。再生が義化に先行するわけである。この救いつまり義化は救いの過程の中に「にも拘らず」の要素をもたらせるのであり、これこそ救いの中心である。「恵みによる信仰義認」(Justification by grace through faith)はこの点を示す。第三は新しき存在による変成としての救いである。今迄の二つ、つまり再生と義化とは一つである。つまり疎外せしめられているものの再結合で一致する。再生は具体的再結合をあらわし、義化はこの再結合の逆説性をあらわし、しかも両者共に受けとめられぬものを受けとめることをあらわしているのである。しかし聖化は異なる。聖化は、新しき存在の力が、教会の内外の各個人や共同体を変成するその過程なのである。

む す び

テリッヒ神学はつねに三一論的構造をもっている。各論、つまり神論、キリスト論および聖霊論をそれぞれ彼の实在理解から解釈し、神論を有限性と無限との観点から、キリスト論を疎外とそこからの克服の観点から、そして聖霊論を不明瞭性と明瞭性の観点から展開している。しかもこの各論は相互依存的であって単独に成立するものではない。

い。従って彼のキリスト論は、神論なくして展開されるものではなく、又聖靈論なくして完成されるものでもない。「人間は本質的善によって決定されるばかりではなく、又実存的疎外によって決定されるばかりでもなく、生命と歴史の不明瞭性によっても決定されるのである」^{*48}と彼は言う。

この三一論的構造の上に立ってティリツヒ神学ではキリスト論が、キリストと実存との関係で展開されている。その場合実存的疎外の下では、いかなる行為をもつてもその疎外克服は不可能である。そこで実存的疎外の下にある人間は、その状況下において疎外克服の性質を持つ救主（キリスト）を求めるのである。このような疎外克服の性質、つまり神との一致を持つ存在を、ティリツヒは新しき存在と呼んでいる。ティリツヒはつねに人間の実存のみじめさに対する真の救いをのべようとしているのであって、「救済的」であり、「キリスト中心的」な神学をのべるのである。従って彼のキリスト論においては、彼の「実存」理解に大きな特色があり、そしてその実存的疎外克服という観点から「キリスト」を捉えている所に特色を持つ。筆者はティリツヒの言うキリストにおけるところみの実在性、有限性のしるし、実存の悲劇的要素との参与という点に、キリスト論における最大の特色があると考える。そしてそのキリストの神との永久的一致という点に「救主」としての理由、つまり「新しき存在」と呼ばれる理由があるとす。この考え方は、十九世紀のいわゆる「歴史のイエス」の理想主義的なキリスト論を打破するのみならず、二十世紀の「信仰のキリスト」におけるともすれば見失われがちな「人間理解」が明らかにされている。勿論彼の「人間理解」そのものには大きな特色がある事——たとえば「存在論的傾向」——は当然であるが、しかしやはり彼の「人間理解」そのものでさえも「聖書」にあらわされた「人間理解」の解釈である点を指摘しておきたい。それもあらゆる人間はその実存的疎外から救われるのであるというメッセージがその中心にあるのだ。「救いはその真の性質はいやしであり、それは人間の本質的存在と実存的疎外との分裂を啓示して、人間を実存という状況の下にあって本質存在へと立ち帰らせる。そしてこの扱いの力がキリストにおいて具現されているのである」^{*49}。ここにあらゆる存在の否定か

らの救いとしてキリストの出来事を解釈しているわけである。

彼のキリスト論に対してまずタバードやケルシーらは、イエスの歴史性の軽視という点で批判している。^{*50} たしかに具体的な歴史的事実そのものが神的事実であると言うような考え方はティリッヒにはない。むしろちょうど聖書成立の状況が事実と受容の両面から成り立っているように、彼のキリスト論もイエスの歴史性を単なる神的事実と見るよりも、深い人間理解における救いという点から考えられている。しかもそれが、聖書の解釈から生み出され、思想史上で吟味されているものとして考えられているのである。

もう一つ彼のキリスト論に対する大きな批判は、マケルウェイによってなされている。それは、ティリッヒのキリスト論において神中心性がうすれていると言う批判である。^{*51} たしかに彼のキリスト論は、バルトのその如く、徹底的な神中心ではなく、ティリッヒ神学全体がそうであるように、相関性の神学であるために、実存主義との関係で展開されている事は事実である。しかし彼はその点を展開する時、実存主義からの実存の問いに対して宗教的象徴の解釈から答えようとしているのであるが、その場合の基礎はどこにあるかといえればやはり「聖書」なのである。しかもその中心的メッセージは「救い」なのである。

【註】

*26 cf. S.T. II p. 80.

*27 cf. S.T. II p. 81.

*28 S.T. II p. 83.

*29 S.T. II p. 86.

*30 S.T. II p. 88.

- * 31 *loc. cit.*
- * 32 ティリッヒ「究極的なものを求めて」(東京・新教出版社) pp. 231f.
- * 33 S.T. II p. 92.
- * 34 S.T. II p. 107.
- * 35 *loc. cit.*
- * 36 S.T. II p. 118.
- * 37 S.T. II pp. 118f.
- * 38 S.T. II p. 130.
- * 39 拙著「ティリッヒの組織神学研究Ⅲ、「論集」十六卷二号 p. 14.
- * 40 S.T. II p. 132.
- * 41 S.T. II p. 135.
- * 42 拙著『*The Unity and Contrast between G. Aulen's and L. H. DeWolfs's Christology*, (Oberlin College, 1957), p. 2.
- * 43 S.T. II p. 146.
- * 44 拙著「ティリッヒの組織神学研究」I「論集」十五卷二号 p. 15.
- * 45 S.T. II p. 150.
- * 46 「永遠の今」p. 142. cf. 「日本の神学」一卷八号 pp. 137f.
- * 47 S.T. II p. 168.
- * 48 S.T. II p. 180.
- * 49 高木八尺編訳「ティリッヒ博士講演集・文化と宗教」p. 14.
- * 50 cf. D.H. Kelsey, *op. cit.*, pp. 89-104, George H. Tavard, *Paul Tillich & the Christian Message*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1962), pp. 163-174.
- * 51 cf. A. J. McKelway, *op. cit.*, pp. 174-188.

Shigeru, Hiroshi

THE SYSTEMATIC THEOLOGY OF PAUL TILlich IV
“ EXISTENCE AND THE CHRIST ”

Résumé

According to Tillich, the state of existence is the state of estrangement. Man is estranged from the ground of his being, from other beings, and from himself. Attempts to overcome estrangement within the power of one's estranged existence lead to tragic failure. Therefore the quest for the New Being is required. The New Being is essential being under the conditions of existence, conquering the gap between essence and existence. For it is the Christ who brings the New Being, who saves men from the old being. In Jesus as the Christ the eternal unity of God and man has become historical reality. In his being, the New Being is real, and the New Being is the re-established unity between God and man.

We have two main trends in Christology. Generally speaking, there are two watchwords, “ Jesus of history ” and “ Christ of faith. ” This is the difference between liberalism and neo-orthodoxy. Tillich's Christology begins his analysis of man's existential situation, and presents the question arising out of this situation, which is the quest for New Being. And, the revelatory answer is given as the New Being in Jesus as the Christ. Finally, he opens the way in which the Christ fulfills the quest of man for New Being in his death and Resurrection. Doesn't he open the new way for Christology although his theology is neo-orthodox?