

パウロ・ティリッヒの「赦し」の理解について

大滝 信也

パウロ・ティリッヒ（一八八六—一九六五年）の赦し観を考える前に、彼の罪観について考えてみたいと思う。彼は罪について次のように述べている。

「罪は、それが個々の行為になる前は一つの普遍的事実である。もっと正確に言えば、個々の行為としての罪は疎外の普遍的事実の実際化である。罪は、個々の行為としては自由と責任と個人的罪責の問題である。しかしこの自由は、あらゆる自由な行為の中に疎外の運命が含まれている仕方であらゆる普遍的な運命の中にはめ込まれている。また疎外の普遍的な運命は、それがすべての自由な行為によって実際化される仕方であらゆる自由の中にはめ込まれている」。

ここには原罪と実際的な罪についてのティリッヒの見解がよく表わされている。彼によれば、原罪とは「疎外の普遍的な運命」あるいは「疎外の普遍的な運命」であり、実際的な罪とはこの「疎外の普遍的な運命」あるいは「疎外の普遍的な運命」の実際化である。彼は同じことを次のように述べている。

「もしわれわれが『罪』(sin)について語り、罪深いと考えられる特別な行為に言及するならば、『もろもろの罪』(sins)は『罪』(sin)の表われていることをいつも自覚していなければならぬ。ある行為を罪深いものにするのは、律法(a law)に対する不従順ではなく、その行為が人間の神からの、また人々からの、また自分自身からの疎外の表われであるという事実である」。

ティリッヒは時間と空間におけるアダムの歴史的な墮落を信せず、次のように述べている。

「原罪あるいは遺伝的な罪は原初的(original)でも遺伝的でもない。それは、万人に関係している疎外の普遍的な運命である」。

ここで注目し得ることは、この疎外がこの世界に存在するようになったのはいつのことであり、またどのようにであったかをティリッヒが語っていないことである。

ティリッヒは、アダムの墮落とは「本質的な善から実存的な疎外への普遍的な推移」のことであり、この推移は「宇宙的な出来事」(a cosmic event)であると考えている。このことについて彼は次のように述べている。

「これらの間に対する第一の解答は、本質(essence)から実存(existence)への推移は時間と空間内の出来事(an event)ではなく、時間と空間内のすべての出来事の超歴史的な特質(transhistorical quality)であるというところである。このことは人間についても自然についても等しく言える。『墮落以前のアダム』も『のろい以前の自然』も潜在状態(states of potentiality)である。それらは実際の状態ではない。実際の状態とは人間が宇宙全体と共にその中にいるあの実存のことであり、実際の状態がそれ以外のものであった時は皆無である。人間と自然が善から悪に変化した時間内の瞬間という概念は愚かしく、経験や啓示のうち何らの基礎をも持たない」。

ではなく」。

ここからわかることは、テイリッヒによれば、墮落すなわち原罪は「時間と空間内のすべての出来事の超歴史的な特質」のことであり、時間の始まりから墮落すなわち原罪、つまり本質から実存への推移（これは疎外のことである）が存在したということである。もしテイリッヒがこの点で正しいとすれば、このことは神を原罪の作者としないだろうか。テイリッヒはこのことを否定し、次のように述べている。

「創造はその本質的性格においては善きものである。それは実際化されると、自由と運命によって普遍的疎外の中に落ち込んでいく。これらの明白に現実主義的な言明を受け入れることを多くの批評家がためらうのは、純粹に本質主義者である者の体系の場合のように、罪が合理的な必然性になってしまふのではないかという彼らのもつともな心配によるものである。神学は彼らに対して、本質から実存への飛躍は根源的事実 (the original fact) であると、またその飛躍は構造的必然性の性格ではなく飛躍の性格を持つものであると主張しなければならぬ。実存はその悲劇的な普遍性にもかかわらず本質から派生することはできないものである」。

しかしながら、実際化されずかつ本質的に善である創造とは一体何だろうか。それは創造と呼ばれうるだろうか。聖書的に言えば、創造の概念は実際化されたものの概念あるいは実際化の概念と関係している。したがって、テイリッヒの創造の概念は非聖書的だと言わなければならない。彼が創造と呼んでいるものは創造自体ではなく、実は創造しようとする神の意図である。彼は「本質から実存への飛躍は根源的事実である」と述べている。この言明は、神はこの飛躍の作者であるとテイリッヒが信じていることを実際に示している、と言わなければならない。ケネス・ハミルトン (Kenneth Hamilton) はこの点に気付き、「創造はその本質的性格においては善きものである」とのテイリッヒの言明について次のように述べている。

「この言明が安心感を与えなくなるのは、テイリッヒにとって創造とは本質から実存への推移であること、また実存においては万物がそれが『本質的に』あるものから疎外していることを読者が想起する時である。空間と時間の世界におけるわれわれの状態である実存は善きものでも悪しきものでもなく、自己矛盾的なものである。したがってテイリッヒが創造は本質的に善きものであるとわれわれに告げる時、彼が実際に言っていることは、創造はそれが創造でない限り善きものであるということである」。

テイリッヒによれば、罪（彼はそれを疎外のことと考えている）は不信仰 (unbelief)、現世欲 (concupiscence)、高ぶり (hubris) の三相から成り立っているという。彼は不信仰について次のように述べている。

「人間の不信仰とは彼が自らの存在の中心で神から疎外していることである。罪のこの宗教的理解は宗教改革者たちによって再発見されたとは言え、大概のプロテスタントの生活と思想の中で再び見失われている」。

テイリッヒによれば、不信仰は愛の無いこと (un-love) を含んでいる。高ぶり (hubris) について彼は次のように述べている。

「もし人間がこの情況、すなわち彼が神々の無限性から締め出されているという事実を認めなければ、彼は高ぶり (hubris) に陥る。彼は自分の有限な存在の限界以上に自分を高くし、自分を破壊する神の怒りを引き起す。これはギリシア悲劇の主要なテーマである」。

テイリッヒによれば、高ぶり (hubris) とは人間が自分を神的なものの領域の中に向かって高めることである。彼は高ぶり (hubris) は pride とは訳されるべきだと述べている。その訳は高ぶり (hubris) は人間の道徳的性格の特性ではないからである。テイリッヒによれば、高ぶり (hubris) は pride の行為のうまひと同じく謙遜 (humility) の行為のうまひも現われうるという。高ぶり (hubris) は不信仰の裏面、すなわち「自らの自我と自らの世

界との中心である自らの自我の方に向きを変えること」である¹⁵⁾。

現世欲 (*concupiscence*) についてティリッヒは次のように述べている。

「無制限の豊かさに達する可能性は、自我でありかつ世界を持っている人間の誘惑である。この欲望の古典的名称はコンクピスケンチア (*concupiscentia*) すなわち現世欲である。これは、自らの自我の中に現実 (*reality*) の全体を引き入りたいと願う無制限の欲求のことである。この名称は、自分自身と自らの世界とに対する人間の関係のすべての相に言及している。」¹⁶⁾

ティリッヒによれば、現世欲は「性と同様に肉体の空腹に、力と同様に知識に、霊的な諸価値と同様に物質的な豊かさに言及している」という。

フロイトの説くリビドーとニーチェの説く「権力意志」は現世欲の二つの概念的描写である、とティリッヒは考えている。しかし彼によれば、「両者は人間の本質的存在と実存的存在の対比を無視し、人間を一方的に実存的現世欲の観点からのみ解釈し、明確な内容を持った人間の本質的エロスには何も触れていない」という。

ティリッヒの理解では、フロイトの説くリビドーは「自らの生物学的な特に性的な緊張を除去しこの緊張の解放から快を得ることを願う人間の無制限な欲求」のことである¹⁷⁾。ニーチェの説く権力意志についてティリッヒは次のように述べている。

「『権力意志』は意識的な心理学的行為としての意志や人間による人間の支配としての力を意味してはいない。人の上に権力を振おうとする意識的な意志の根源は、自らの存在の力を肯定したいと願う無意識の欲求なのである。」¹⁸⁾

「人間と自然が善から悪に変化した時間内の瞬間という概念は愚かしく、経験や啓示のうち何らの基礎をも持つものではない」とティリッヒは述べているが、ジョージ・H・タヴァード George H. Tavard はこの点を批判して

次のように述べているがそれは正しい。

「人類の最初の大激変としての堕落 (*the Fall*) に対して、それが『経験や啓示のうち何らの基礎をも持つものではない』ことを根拠にして神学者が反論を繰り返していると戸惑いを覚えさせる。と言うのは、この古典的なキリスト教信仰の支持者の中にはこれまで、われわれはこの堕落 (*the Fall*) を経験していると主張した者は一人もいないからである。最初の人の堕落 (*the Fall*) を今日の経験に基礎付けるのが愚かであるのは、その堕落を今日の人類がそれを直接に経験していないからと言って否定するのが子供っぽいと同類だろう。これはティリッヒの神学的方法上の驚くべき欠点である。」¹⁹⁾

ティリッヒは人間と自然が善から悪に変化した時間内の瞬間という概念は啓示のうち何の基礎をも持つものではないと述べているが、創世記三章とローマ人への手紙五章一―二―二節はその概念を保証しているのである。

二

次に彼の赦しの理解を考えてみよう。ティリッヒによれば、「罪の赦し」という句は「新しい存在」(*the New Being*) の経験の逆説的性格を表わすのに使われる宗教象徴的表現 (*religious-symbolic expression*) だ²⁰⁾。

ティリッヒは「罪の赦し」という句について次のように述べている。

「それは、債務と債権者、子供と父親、僕と主人、あるいは被告人と裁判官の関係のような人間関係から取られた宗教象徴的表現である。どの象徴の場合もそうであるが、この場合も類比は限定されている。」²¹⁾

ティリッヒによれば、「一つの限定は、神と人間の関係は有限で疎外された存在間の有限な関係の性格は持つてお

らず、無限であり普遍的であり意味において無条件的であり、神の赦しは、どの人間の赦しとも違って、赦す者自身が赦されることを命じはしないということである^②という。

右の類比の第二の限定についてティリッヒは次のように述べている。

「人間は特定の罪、例えば自分自身に対する罪だとか具体的な命令や法に対する違反を赦す。神との関係では、赦されるのは特定の罪そのものではなく、神からの分離行為と神との再結合 (reunion) に対する反抗である。すなわち、特定の罪の赦しにおいて赦されるのは罪 (sin) なのである^③」。

ティリッヒがここで言おうとしていることは、罪の赦しというシンボルにおいては、焦点は神からの疎外とその宗教的特質によりも特定の罪とその道徳的特質に向けられているということである。ティリッヒの考えによれば、パウロは神の赦しを信仰を通して働く恵みによる義認の概念によって解釈しようとしたのであり、こうすることによって赦しと正義の関係の問題と人が赦される現実性の根拠の問題に答えようとしたという^④。

神の贖いの中心点は贖いは人間の実存的疎外とその自滅的結果とそれに対する勝利とへの神の参与 (participation) であるということである、とティリッヒは述べている^⑤。彼によれば、神が実存的疎外に参与することによって世界の苦しみを担うという表現は「世界に対する神の生ける反応」(God's living reaction to the world) を象徴的に言う表わしたものである^⑥という。神が実存的疎外に参与することによって担う苦しみとは「非存在」(non-being) のことである、とティリッヒは述べている^⑦。

ティリッヒは「身代わりの苦しみ」(substitutional suffering) の思想を退け、次のように述べている。

「それはどちらかと言えば不運な用語であり、神学では用いるべきではない。神は実存的疎外の苦しみに参与するが、神の苦しみは被造物の苦しみの身代わり (a substitute) ではない。また、キリストの苦しみも人間の苦しみの身代わりではない。しかし、神の苦しみは普遍的にはまたキリストにおいては参与 (participation) と変形 (transformation) によって被造物の自滅に打ち勝つ力なのである。身代わり (substitution) ではなく自由な参与 (free participation)こそ神の苦しみの性格なのである^⑧」。

ティリッヒが贖いの身代わりの性質を退けているのだから、彼は贖いの法廷的性質を、したがって贖いの刑罰的性質を認めてはいないと考えなければならぬ。神の苦しみの性質は身代わりになることではなく参与であるとティリッヒが考える理由は、罪の存在は本質的には人間によるのではなく彼の理解から出ているものと考へられる。もしこの推察が正しいとすれば、罪の解決の責任は神にある、したがって罪の解決は神の身代わりによつてではなく神の参与による、とティリッヒが考えなければならぬのは無理からぬことである。

ティリッヒによれば、神の赦しとは『新しい存在』(the New Being) の逆説、すなわち信仰を通して働く恵みによる義認の原理^⑨のことであるという。

ティリッヒは神の赦しについて次のように述べている。

「罪は容易に赦す者を傷付ける私的な行為である。それは、自身赦しを必要としている人間の父親の場合に見られる通りである。しかし神は人間と私的な関係にはない。たといその関係が家族的な関係や教育的な関係であってもである。彼は普遍的な存在秩序を代表しているから、自分の子供らに感傷的な愛を示す『友好的な』父親であるかのようにふる舞うことはできない。神の赦しにおいては正義とさばきは中断することができない。神の愛を感傷的に解釈すると、パウロのキリストの十字架解釈と彼の贖罪教理は主の祈りの赦しを求める単純な祈りに矛盾するという主張が生まれる。しかしこの主張は間違っている。罪責の意識は人間は赦されるという単純な確信によって無くなるものではない。人間は、正義 (justice) が維持され罪責が確認される場合のみ赦しを信じ

ることができる」。

しかしここで注意すべき点は、ティリッヒにおいては神の人格性の概念が欠如しているために、彼の正義と罪責観は人格的でない、したがって聖書的でないという事実である。ティリッヒは神について次のように述べている。

「神は存在の根拠であるから、存在の構造の根拠でもある。彼はこの構造に従属してはいない。構造が彼に基づいているのである。彼はこの構造である。だから、この構造の観点からしか彼について語ることはできない。神の認識は存在自体 (being-itself) の構造的要素を通してなされなければならない」。

ティリッヒはまた、「神は存在自体あるいは絶対的なもの (the absolute) である」と述べている。だから、ティリッヒにおいては神が人間の罪を罰するという聖書的思想は出てこず、したがって贖いの刑罰的な面の理解が欠如しているのは無理からぬことである。

赦しは今日人間の宗教的必要を満たせる効果的なシンボルではない、とティリッヒは考え次のように述べている。

「この経験から出てくる問題は、宗教改革の場合のようにあわれみ深い神と罪の赦しではない。また、初期のギリシア教会の場合のように有限の問題や死と誤りの問題でもない。また、個人の宗教生活の問題や文化と社会のキリスト教化の問題でもない。それは、そこでわれわれの実存の自己疎外が克服されるリアリティーすなわち和解と再結合 (reunion) の、また創造性と意味と希望のリアリティーの問題なのである。われわれはそのようなリアリティーを『新しい存在』 (the "New Being") と呼ぶだろう。『新しい存在』という用語の前提と意味合いはわたしの体系全体を通してのみ説明することができる」。

ケネス・ハミルトンが述べているように、ティリッヒは「赦しは疎外を取り消すのに適していないのと同様に、新しい存在は疎外を取り消すのに適している」と考えている。ティリッヒが聖書からそれているのがここに見られる。

救いを赦しではなく再結合 (reunion) と見る考え方をティリッヒがしている理由は、彼の次の言葉から説明することができる。

「プロテスタント神学者らは神のさばきの無条件的性格と神の赦しの無代価の性格を力説した。彼らは人間実存の分析に懐疑的であり、人間の条件の相対性といまい性には関心が無かった。反対に彼らは、そのような考察は神と人間の関係の特徴である絶対的な『否』と『しかり』を弱めると信じた。しかしプロテスタント神学者らのこの非実存的教説の結果として、聖書の使信の教理的諸概念が客観的真理として宣べ伝えられ、その使信を精神身体的また精神社会的 (psychosocial) な実存である人間に媒介する試みは何もなされることがなかった」。

ティリッヒは「新しい存在」の意味を説明して次のように述べている。

「今一つの例は『新しい存在』という用語である。存在には形而上的で論理的な性格の言外の意味がある。それは、存在自体としての神 (God as being-itself) との関連で使われる時神秘的な意味合いを持つ。『新しい』は『存在』との関連では創造性、再生、終末論という言外の意味を持つ」。

ティリッヒはイエスについて次のように述べている。

「しかし彼 (訳注——イエスのこと) はこれ全部 (訳注——究極的啓示とキリストと新しい存在) であるが、その訳は彼が究極性に関する二重のテスト、すなわち彼の存在の根拠との不断の結合に関するテストとイエスとしての彼自身のキリストとしての彼自身に対する継続的犠牲に関するテストに耐えるからである」。

彼はイエスについてさらに次のように述べている。

「キリストとしてのイエスは、彼の存在の幾つかのある特別な表われにおいてではなく彼の存在の全体において新しい存在を担う者である。彼をキリストにするのは彼の存在なのであるが、それは彼のその存在が新しい存在

の特質を持っていて、本質的存在と実存的存在の分裂が無いからである」^④。彼はキリストとしてのイエスにある新しい存在について次のように述べている。

「同様に『新しい存在』という用語は、それがキリストとしてのイエスに適用される場合、実存的な疎外を克服する彼のうちにある力、あるいは消極的な言い方をすれば疎外の諸力に抵抗する力を指し示している」^⑤。この新しい存在を経験するとはどういうことか。ティリッヒは次のように答えている。

「キリストとしてのイエスにおいて新しい存在を経験するとは、彼自身と彼に参与するあらゆる人にある実存的疎外を克服した彼のうちにある力を体験することである」^⑥。イエスのうちにある実存的疎外克服についてティリッヒは次のように述べている。

「キリストの存在である新しい存在のうちにある実存的疎外克服は、有限性と心配、あいまい性と悲劇を除去するものではなく、そういった実存の諸々の否定性を神との破られない結合の中に導き入れる性格を持っている。死ななければならないことについての心配は除去されないが、『神の意志』すなわち導いていく神の創造性への参与の中に導き入れられるのである」^⑦。

ここで注意すべき点は、イエスの罪（ティリッヒはこれを「実存的疎外」と呼んでいる）の克服は有限性と心配、あいまい性と悲劇といった実存の諸々の否定性を神との破られない結合の中に導き入れることだとティリッヒが理解していることである。

ティリッヒはイエスが神であることを信せず、次のように述べている。

「この分析が明らかにしているのは、『神性』（divine nature）という用語には問題があるという点、それはどんな意味深い仕方でもキリストに適用されえないということである。（ナザレのイエスである）キリストは本

質と実存を超越した存在ではないからである。もしそうした存在なら、彼は限定された時期に生活し、生まれ死ななければならず、有限で、試みられ、実存に悲劇的にかかわっている個人的生命であることはできない」^⑧。

ティリッヒによれば、伝統的なキリスト教で「神性」（divine nature）という用語が意味しているのは「神と人間との永遠的な統一」（eternal God-man unity）あるいは「永遠の神・人性」（Eternal God-Manhood）である^⑨。キリストとしてのイエスの存在において現実的な新しい存在とは「神と人間の再確立された統一」（the re-established unity between God and man）のことである^⑩と彼は述べている。したがって、ティリッヒにとってキリストの神性とはキリストが神であるということではなく、新しい存在の担い手であるということである。

ティリッヒによれば、救いの意味は何だろうか。彼は次のように答えている。

「『いやされた』を意味する salvas から派生している（救い（salvation）の元来の意味とわれわれの現在の情況の両方についてであるが、救いを『いやし』と解釈するのが適切かもしれない。『いやし』は実存の主要な特徴としての疎外の状態に対応する。この意味でいやしは、疎外しているものを再結合し（reuniting）、分裂しているものを中心に与え、神と人間、人間とその世界、人間と彼自身の間の分裂を克服することを意味している。救いについてのこの解釈から新しい存在の概念が生まれた。救いとは古きものを改善し、新しい存在の中に移し入れることである」^⑪。

キリスト教の使信についてティリッヒは次のように述べている。

「しかしキリスト教の使信は、永遠に和解している神がわれわれが彼に和解するのを望んでいるということである。神はご自分をわれわれに啓示し、仲介者（the Mediator）を通してわれわれを彼に和解させる。神は行動する者で絶えずあり、仲介者は神が彼を通して行動する者である」^⑫。

ここで注意しなければならないのは、神は永遠に和解しているとテイリツヒが答えていることである。ここには、テイリツヒ神学の万人救済主義が見られる。神は永遠に和解しているとテイリツヒは述べているが、彼においては、神が永遠に和解している根拠は十字架上的のキリストの歴史的な一回的な刑罰代理的贖いではなく、神の行動する正義(それは「彼(訳注——神のこと)の愛の働き」であり、その性質は愛に對立するものに抵抗しそれを破壊することである)と、神はその性質が非存在の要素を永遠に征服することである生けるお方であるという事実である。ここから、テイリツヒ神学には和解の法廷的面が完全に欠けていることがわかる。

正義と愛についてのテイリツヒの理解は聖書的ではない。彼によれば、「正義はそれ無しには愛が全くの感傷になるであろう愛の構造的形式である」という。しかし、正義は愛とは別個のカテゴリである。それは愛から独立したカテゴリである。「正義の本性は神の義に對立するものを罰することにある。愛の本性は受け入れられるに価しないものを受け入れることにある。神は正義と愛の双方を所有している。したがって神は、われわれ罪人である人間を愛する時、刑罰的身代わりによってのみそうすることができる。正義と愛とのこの区別をテイリツヒは無視している。こうすることによって彼は自分の体系から刑罰的身代わりの概念を取り去っている。テイリツヒは、愛は存在論的な概念であり存在自体は愛であると述べている。彼によると、アガペー型の愛は「神的な根底内の存在と存在との究極的統一のゆえに他者を求める」愛のことであるという。このことから、この愛は聖書的なアガペー概念とは異なり、本質的にはエロスであることがわかる。テイリツヒ神学における愛は聖書的なアガペーが持っている本當の「にもかかわらず」性を持つてはいない。だから、彼の神学には赦しの聖書的な概念が存在しないのである。

テイリツヒによれば、「キリストとしてのイエスにある新しい存在の救う力はその力に對する人間の参与に依存している」という。キリストに對する参与をこちらが主張する根拠は「イエスを新しい存在の担い手として受け入れる信仰」である、とテイリツヒは考えている。テイリツヒによれば、信仰すなわち義とする信仰は人間的な行為ではなく、「キリストのうち」に、個々人のうちに、教会のうちに新しい存在を造り出す力である神的な靈(the divine Spirit)の働きであるという。彼は、新しい存在への参与を意味する再生は義認に先行すると考えている。「義認は第一に客観的な出来事であり、次に主観的な受領である」と彼は述べている。客観的な意味の義認について彼は次のように述べている。

「客観的な意味の義認とは、罪責によって神から実際に疎外されている者を疎外されていない者として神が受け入れる神の永遠的な行為であり、キリストのうちにある新しい存在のうちに表われている神との一致の中に神が彼らを連れていく行為である」。

主観的な意味の義認についてテイリツヒは次のようにしている。

「実際、神が人間を受け入れるのを可能ならしめるものは何一つ人間のうちには無い。しかし人間はただ次のことを受け入れなければならない。すなわち、彼は自分が受け入れられているのを受け入れなければならない。つまり、彼は受容を受け入れなければならないのである」。

受容の受容がどのようにして可能かについて、それが可能であるのは「人間がキリストのうちにある新しい存在の力の中に引き入れられている」事実、すなわち「それがどんなに断片的にしか実現していないとしても、神と人間の一致の状態」の事実のゆえにある、とテイリツヒは述べている。このことが意味しているのは、ケネス・ハミルトンが述べているように「人間は、存在と本質的に一つであるがゆえに受容されるにふさわしい(acceptable)」とテイリツヒが考えているということ、また、人間が受容を受容できるのは人間がこれまで本質的には決して破ったことのないその一致の中に信仰の力によって彼が引き入れられるからである、とテイリツヒが考えているということである。

る。このことから、ティリッヒにとって罪人は全面的に罪人であるのではない、と言える。だからこそ、赦し、すなわち信仰のみを通して働く恵みによる義認という完全に逆説的な聖書的思想はティリッヒ神学に欠けているのである。

ティリッヒは十字架の意味をどう考えているだろうか。彼によれば、十字架は「新しい存在が自分のうちに現在している人が実存的疎外の諸条件に服従すること」の表われであり、「実存的な疎外内で神と人間の永遠的な統一 (the eternal Godman unity) が出現すること」という「神的な逆説」の象徴であるという。ここで注意すべき点は、キリストの十字架はそこでキリストが人間の罪を担い人間の罪の赦しの道を開いた十字架だとはティリッヒは信じていないということである。ティリッヒによれば、十字架の意味は「キリストである者が自分自身を実存的な否定性に服従させるということ、また、その否定性は彼を神との統一から分離できないということ」であるという。十字架は聖書の描写の脈絡の中ではそれ自体重要なものではない、とティリッヒは信じている。十字架が重要であるのは、キリストが自らを服従させる実存的な否定性は彼を神との統一から引き離せないことを示す力があるからだとティリッヒは信じている。

ティリッヒによれば、キリストの復活は「キリストとしてのイエスのうちにある新しい存在を彼が自らを服従させた実存的疎外に対して勝利しているものとして」示しているという。ティリッヒによれば、復活は聖書の描写の脈絡の中ではそれ自体重要なものではなく、それが重要であるのはそれが「キリストとしてのイエスのうちにある新しい存在を彼が自らを服従させた実存的疎外に対して勝利しているものとして」示す力があるからであるという。

したがって、ティリッヒにとっては十字架はキリストがそこで神の民の罪を背負い彼らの代わりに罰された十字架とは異なる。彼にとって復活は、キリストがそれにおいて神から神の民の代わりに罰されることによって彼らの罪の十分な代価を支払った後に神の怒りから勝利をもつて解放された復活とは異なる、とすることが出来る。このことか

ら、ティリッヒの十字架と復活の理解は聖書的でないことがわかるのである。

結 論

ティリッヒによれば、人間疎外の問題に対する解答は再結合を与える新しい存在が現われることであるという。だから彼にあっては、「赦しはそのような現われを伝えるにはふさわしい伝達手段ではない」のである。ハミルトンは正しくも次のように述べている。

「赦しはある全体内の再結合よりもむしろある関係を回復することに関係している。赦す者と赦される者がいなければ赦しは考えられないのである」。

ティリッヒの救い理解では、神との再結合の思想が支配的である。だから、神との関係を暗示する赦しという聖書的観念はティリッヒにとっては本質的には不必要であり、したがって彼の神学では欠けている。

神を存在の根拠 (the Ground of being) あるが存在そのもの (being itself) とする彼の理解、また罪を疎外と見る彼の見解から判断すると、「人間の意志と神の意志の矛盾の神による廃止」を扱う罪の赦しの思想を彼が欠けているのは無理からぬことである。

ティリッヒの贖い理解が刑罰的な面と身代わりのな面を欠いている事実は救いを神と人間の再結合と見る彼の見解から出ているのであるが、それは、ティリッヒの救い理解では赦しの思想が重要なものではないという事実を説明するのである。

ティリッヒは、人間は本質的には存在と一つであると考えることによって人間は全面的に罪人であるとは信じな

い。このゆえに、赦しすなわち、信仰のみを通して働く恵みによる義認の真に聖書的な概念はティリッヒ神学では欠けてゐる。

ティリッヒのキリスト教は聖書のキリスト教とは異なる。贖いの法廷的見解は人間実存の分析を無視したと考えることよつてティリッヒは、法廷的見解に代わるに救いを再結合と見る彼の見解を置き、聖書を後者によつて解釈したよつて屈むられるのである。

註

- ① Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1951-63), 2: 56.
- ② Ibid., pp. 46-47.
- ③ Ibid., p. 56.
- ④ Ibid., p. 39.
- ⑤ Ibid., pp. 40-41.
- ⑥ Ibid., p. 44.
- ⑦ Kenneth Hamilton, *The System and the Gospel* (London: SCM Press, 1963), p. 151.
- ⑧ Tillich, *Theology*, 2: 48.
- ⑨ Ibid., p. 49.
- ⑩ Ibid., p. 50.
- ⑪ Ibid.
- ⑫ Ibid.
- ⑬ Ibid.
- ⑭ Ibid.

- ⑮ Ibid.
- ⑯ Ibid., p. 52.
- ⑰ Ibid.
- ⑱ Ibid., p. 53.
- ⑲ Ibid.
- ⑳ Ibid., p. 55.
- ㉑ Ibid., p. 41.
- ㉒ George H. Tvard, *Paul Tillich and the Christian Message* (New York: Charles Scribner's Sons, 1962), p. 41.
- ㉓ Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1951-63), 3: 225.
- ㉔ Ibid.
- ㉕ Ibid.
- ㉖ Ibid.
- ㉗ Ibid., p. 174-75.
- ㉘ Ibid., p. 175.
- ㉙ Ibid., p. 176.
- ㉚ Tillich, *Theology*, 3: 226.
- ㉛ Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1951-63), 1: 288.
- ㉜ Ibid., p. 238.
- ㉝ Ibid., p. 239.
- ㉞ Ibid., p. 49.
- ㉟ Hamilton, *System and Gospel*, p. 140.

- ③8 Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1952), p. 132.
 ③9 Tillich, *Theology*, 1: 55.
 ④0 Ibid., p. 137.
 ④1 Tillich, *Theology*, 2: 121.
 ④2 Ibid., p. 125.
 ④3 Ibid.
 ④4 Ibid., p. 134.
 ④5 Ibid., p. 148. 「*リビデ*は神性キリストを「*ヘーリック*」なるものとする。神は本質と実存を超越した存在なのである。すなわち、「*リビデ*」神は実存から分離された本質を持つものではない。神は本質と実存を超越した存在なのである。」
 ④6 Ibid.
 ④7 Ibid.
 ④8 Ibid., p. 166.
 ④9 Ibid., pp. 169-70.
 ⑤0 Ibid., p. 174.
 ⑤1 Ibid., p. 175.
 ⑤2 Ibid., p. 174.
 ⑤3 Tillich, *Theology*, 1: 279.
 ⑤4 Ibid., pp. 280-81.
 ⑤5 Tillich, *Theology*, 2: 176.
 ⑤6 Ibid., p. 177.
 ⑤7 Ibid., p. 178.
 ⑤8 Ibid.
 ⑤9 Ibid.

- ⑥0 Ibid.
 ⑥1 Ibid., p. 179.
 ⑥2 Ibid.
 ⑥3 Hamilton, *System and Gospel*, pp. 211-12.
 ⑥4 Tillich, *Theology*, 2: 159.
 ⑥5 Ibid., p. 158.
 ⑥6 Ibid., p. 159.
 ⑥7 Ibid.
 ⑥8 Ibid.
 ⑥9 Hamilton, *System and Gospel*, p. 140.
 ⑦0 Ibid., pp. 139-40.
 ⑦1 Reinhold Niebur, "Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's *Theology*," in *The Theology of Paul Tillich*, ed. Charles W. Kegley and Robert W. Brethall (New York: Macmillan Co., 1952), p. 226.

(小平聖書基督教会牧師)