

『組織神学を学ぶ人びとのために』

—— 組織神学の主要著作』(IV)

クリスティアン・ポルケ、マルテ・D・クリューガー

(佐々木 勝彦訳)

第八章 徹底的積義としての解釈学

神学はその始めから明らかに理解の問題に関わってきたにもかかわらず、解釈学は、二十世紀になって初めて解釈学的神学運動によって「神学の基礎学」とされた。これは、理解の問題がこの世紀において初めて哲学的問題として認識され、解釈学が哲学理論の地位を獲得したことに関連している。M・ハイデガーとH・G・ガダマー以来、解釈学はもはや単なる理解の方法論ではなく、特殊な理解の問題（何ものか）についての理解（の具体的処理と結びつけられることもなく、より基礎的な意味を獲得した。すなわち解釈学は、人間の自己理解の基礎理論となった。神学において、理解はこの世における人間の基本的状態である

との哲学的洞察が受容され、それは信仰の自己省察の厳密な規定と関連づけられた。そのさい信仰は神の理解として把握されただけでなく、この信ずる理解という理解は神学の根本問題とされた。こうして解釈学は基礎神学の地位を獲得した。すなわち解釈学において、神学の個々の専門分野の方法論的な解釈の問題（「神学的解釈学」）だけでなく、あらゆる神学の解釈学的性格（「解釈学的神学」）も取り扱われるようになった。こうして「解釈学」と「神学」という語は、G・エーペリンクに見られるように、類語反復となった——すなわち、神学の中心対象である信仰が、それ自体理解の一つの方法として把握されるかぎりにおいて。R・ブルトマンの場合、教義学と積義は、解釈学《としての》神学というこの新しい概念により新しい関係へと導かれた。信仰

とその対象の関係を越えて、聖書が真に語っていることが解明されるかぎりにおいて、解釈学は〈徹底的（首尾一貫した）積義〉となった。聖書神学にとってこれは次のことを意味した。つまり、聖書神学はまさに、自らを現代人の実存と自己理解に合わせる中で、その歴史的―積義的課題を果たすことができることを意味し

た。E・ユンゲルの場合、神の前にある人間の実存が、救済の出来事を通して呼びかけられている存在として把握されることにより、解釈学的神学の関心事が受け継がれた。これにより神の言葉の、言葉の出来事、つまり異質な解釈に対する神の自己解釈の優位性が、（正しい）神学的理解の基本範型とされた。

ルドルフ・ブルトマン 『信仰と理解Ⅰ—Ⅳ』

クリスティアン・ポルケ

一 略 歴

ルドルフ・カール・ブルトマンは、一八八四年八月二十日、オルデンブルクのヴァーフエルシュテデーに生まれ、福音主義の牧師の息子として育った。彼は、一年年上のK・ヤスパースと共にオルデンブルクの文科系ギムナジウムに通った。一九〇三年、ここで彼は大学入学資格試験に合格した。彼は、テュービンゲン、ベルリン、マールブルクの各大学で学んだ。彼は、特に、著名な教理史家A・v・ハルナックと、旧約学者で影響力のあった詩篇研究者H・グンケルの影響を受けた。マールブルクでは組織神学者W・ヘルマンが彼の師となった。彼自身の専門分野である新約聖書部門では、A・ユーリッヒャーとJ・ヴァイスから強い影響を受けた。一九一〇年、ブルトマンは『パウロの説教の文体および犬儒派ストア派のディアトリバ』によって学位を取得した。次いで一九一二年、『モプスエステイアのテオドロースの釈義』

により大学教員資格を授与された。その後ブルトマンはまずマールブルクの私講師となり、一九一六年からブレスラウの員外教授となり、一九二〇年にギーセンから最初の招聘を受けた。結局彼は、一九二一年から、一九五一年に定年退職するまでマールブルクで新約聖書を教えた。一九七六年七月三十日、ブルトマンは彼のかつての活動の地で亡くなった。

彼の経歴は一見センセーショナルなものに見えないが、時はセンセーショナルな時代であり、彼はその中で神学と教会の出来事に積極的に関わり、影響を及ぼした。しかしその際、五十年代の非神話化の綱領をめぐる一部激しく展開された論争だけを思い起こしてはならない。一九三三年、ブルトマンはH・v・ゾーデンと共に、教会の牧師職規定にユダヤ人排斥条項を導入することに反対するマールブルクの学者たちによる提言の起草者となった。国家社会主義の時代に彼は、特にますます広がりをもせた説教運動を通じて告白教会を支持した、彼は按手礼を受けていなかった

にもかかわらず、そのように行動した。《自然的啓示の問題のために》(vgl. GuV II, 79-104) というエッセーは、国家社会主義との間接的対決の書として読むことができる——このエッセーは、一九四一年、有名な非神話化論争の論文集である《新約聖書と神話論》(Bultmann 1985)の初版に添付されたものである。

弁証法神学者のサークルの中の戦友であるバルト及びゴーガルテンと異なり、ブルトマンは自由主義神学の遺産つまりその歴史・批評的文献学と宗教史的方法論の遺産を決して放棄しなかった。彼は、たしかに釈義家としての彼の自己理解のゆえにそうすることができなかった。彼は、バルトの《教会教義学》における三位一体論的アプローチはあまりに思弁的であると感じた。ブルトマンは常に、彼と同時代の人びとの思考及び生活感情との接点を持ち続けようと努力した。M・ハイデガーの実存哲学への接近と、一生涯、公然と表明されたキルケゴールとシェークスピアに対する讚美は、これに由来する。彼は、これらの著者たちのうちに人間の実存の深みを探ろうとする欲求を感じた。また彼らにおいて、自らの生のうちに意味をもたらそうとする努力が、なぜ始めから挫折せざるをえないのかが同時に明らかになった。すなわち、人間は自分の将来を自分で保証しえないことが明らかになった。それゆえ、次のことは驚くに当たらない。つまり事もあろうに、非神話化をめぐる論争からもう一度明確になったように、ブルトマ

ンの著作に最も深い影響を及ぼしたのはM・ルターであった。すなわちブルトマンにとって聖書本文の真理を歴史学的方法によって論証する試みは、理論的認識の領域において〈善き業〉によって信仰を守ろうとする誤った試みに他ならなかった。宗教改革の《信仰のみ》を満たしうるのは、このような努力を徹底的に退けるときだけである(vgl. GuV IV, 188)。

ブルトマンの学問的著作は新約聖書神学のあらゆる領域を越えて広がっている。彼は、今日まで様式史的方法の古典とみなされている《共観福音書伝承史》(一九二二)の研究によって有名になった。これと並んで挙げておかなければならないのは、イエス論(1926)、ヨハネ福音書註解(1941)、宗教史の論文《古代の諸宗教の枠組みにおける原始キリスト教》(1949)である。定年退職の直後、彼は言わば彼の努力の総決算として《新約聖書神学》(Bultmann 1948b)を出版した。この書物で問題になっているのは、釈義の方法論と神学的解釈学を結びつけることである。一九五六年、彼はギフォード・レクチャーを行い、それは《終末論と歴史》(1957)という表題で刊行された。ブルトマンは六十年代まで文筆活動を積極的に続け、ずっと以前から新たな道を歩き始めていた神学的議論に参加した(伝記については、Hammann 2009を参照)。

二 作品

二・一 ルドルフ・ブルトマンの神学プログラムとしての《信仰と理解》

ブルトマンはまず第一に釈義家であり、彼も自分をそのように理解していた。もちろんこれにより彼は、多くの出版物の中で、特に組織神学関係の論文の中で神学することを妨げられることはなかった。《遺作》となった《学問としての神学》(Bultmann 1984a)という表題の論文の中で、彼は新約聖書神学と組織神学の関係についてこう記している。つまり両者は、《信仰に対して、信仰の中で証言される……キリスト教的自己理解の概念的説明》(BaO, 464)を行わなければならない。新約聖書神学では、これが原始キリスト教の諸文書の、現在と関連づけられる解釈を通して行われるのに対し、組織神学は徹底的釈義となる(vgl. Jünger 1990, 22)。この徹底的釈義はキリスト教信仰の現在から出発し、この信仰を新約聖書における諸々の証言と一致するものとして記述する。

四巻から成る《信仰と理解》(以下、GuV I-IVと略記)は、諸学科の境界線上を歩いた人物の文献学的作品である。たしかにその表題はブルトマンの全著作の特徴を言い表しているが、彼は神学的研究に関する彼の理解を次のように明確に述べている。つま

り神への信仰と共に、自己理解の新たな方法が与えられている、と。神学はそれにふさわしく、信仰の自己解釈としてだけでなく同時にこの新たな実存理解の解釈学として把握される。

一九二〇年代に弁証法神学の思考範型に遡って書かれた初期の論文《神について語るとは、何を意味するのか》の中で、ブルトマンはすでにこう記している。

《したがってわれわれの実存から二重のことだけが明らかになる。すなわち、一われわれはこの実存に対する配慮と責任をもって語る。なぜならそれは、「これは君に関わる問題だ」ということを意味するからである。二それは絶対に不確かであり、われわれはそれを保証することができない。なぜならそのためには、われわれはその外側に立ち、自ら神にならなければならないからである。われわれはわれわれの実存について語ることができない。なぜならわれわれは神について語ることができないからである。そしてわれわれは神について語ることができない。なぜならわれわれはわれわれの実存について語ることができないからである。われわれは他者とひとつになることができるだけである。もしもわれわれが神に基づいて神について語ることができるとすれば、われわれはわれわれの実存についても語ることができる。また

その逆も正しい。いずれにせよ神についての発言が可能であるとするれば、それは同時にわれわれについての発言であるにちがいない。したがって依然として正しいのは次のような事態である。神についての発言がどのようにして可能であるのかと問われるならば、次のように答えられなければならない。つまりそれはただわれわれについての発言としてのみ答えられるべきである》(aaO, 33)。

この神学の特に近代的存在あるいは現代的要求は、神学は、あたかも神がわれわれの認識の対象として対向しているかのように、あるいはわれわれから完全に独立した事態であるかのように、神について語らないことのうちに明らかになる。もちろん宗教改革者は、神の認識と自己の認識は互いに分離できないことをすでに知っていた。ブルトマンにおいては、ルター派の宗教改革的伝統と自由主義神学の伝統が結びついている——ただし彼は《神》学の本来の対象としての神のゆえに〈宗教〉に別れを告げることにはなかった。神学において重要なのは啓示における神であり、この啓示は信仰においてのみ受容され、認識され、そして理解される。それゆえ、《神、信仰、理解》という極が神学的思考の《根拠、様式》を形成する。以下のところで論評されるテキストの選択はこれらに準拠している。ブルトマンの書いた盛りだくさん

の論文は凝縮された仕方で釈義の素材を消化吸収し、キリスト教信仰はその核心において単純であるとの理解によって導かれている。しかし《単純な事柄の把握が手こずらせる》のであり、それはときどき、われわれが《単純に見ることを忘れ、余りに頻繁に諸前提を負わされる》ことよって起る(Bultmann 1983, 14f)。

二・二 非神話化と解釈学の問題

第一次世界大戦後、そのローマ書註解により従来の神学を新しいアジェンダの前に立たせたK・バルトと同様に、ブルトマンは、すでに一九四一年、アルピルスバッハで牧師たちの前で行った講演《新約聖書と神話論》(vgl. Bultmann 1985)によって、第二次世界大戦後、全世代の神学者たちに深い影響を及ぼした。この論文はGUVに収められなかったにもかかわらず、この中の多くの論文(例えばGUV IV, 127-128, 141-189)が同じように彼の関心事を取り上げている。何が問題になっているのだろうか？

ブルトマンにとって根本的な問題は、聖書本文が現代人にもはや理解できないことであつた。それはまず第一に、聖書の著者たちの世界像と関連している。その世界像は近代人にとってまったく異質なものである。彼は印象的な仕方であつたように述べている。《ひとは電気的光とラジオを利用し、病気の際には近代の医学及び医療という手段を要求しつつ、同時に新約聖書の霊の世界と奇

跡の世界を信することはできない》(Bultmann 1985, 16)。新約諸文書の神話論的表象世界の中に、現代の読者にとって理解の妨げとなる最大の障害がある。《神話は超越的現実内に在的世俗的対象性を与える。神話は彼岸を此岸へと対象化する》(GuV IV, 146)。

そこでひとは次のようにして問題を解決しようとしてきた。つまり、神話論的世界像から古臭くなった要素を削除するか、あるいは現代人の感覚を改めて聖書の神話の世界に反応しやすくさせようとした。ブルトマンによると両者とも挫折する。なぜならここでは、科学と技術に基づく近代の世界像は簡単に入れ替えられないことが見落とされているからである。人間がこの文化の一部であるかぎり、彼は自分が受け継いできたこの世界像に参与している。唯一の可能性として残されているのは、次のように問うことである。つまり、聖書の記者たちによって考えられた本文の(中心内容)が、その神話論的表象世界の中で完全に明らかになるのかどうか。あるいは、むしろ神話それ自体が、それにより、今日も重要である、神話を越えた何ものが表現される媒体にすぎないのかどうか。要するに、神話は、背後にある事柄のための同時代の衣装にすぎないのかどうか。この問いを肯定するときのみ、非神話化への道が開かれる。ブルトマンによるとこれは神話を排除することではなく、神話の《実存論的解釈》である。この表現

によりブルトマンはハイデガーの哲学を引き合いに出す。ハイデガーは、その著《存在と時間》において人間の実存を現存在——それはその《世界内存在》の中で絶えず重要なものを目指し、そして解釈する理解の中で自分自身に気がつく——として把握している。ハイデガーによると理解は実存的なものである、つまり人間実存それ自体の基本的カテゴリーである。人間のいつもすでに前もってなされる理解は、自分自身に対するその現存在の開示性の様式である (vgl. Heidegger 1960, 142ff. [§ 31], 148ff. [§ 32])。それゆえこの基本的前提がなければ、なにゆえ人間はそもそもその実存を意識し、そしてその現存在の意味を問うことができるのかを理解することはできない。

したがって実存論的解釈は《解釈学の問題》(vgl. GuV II, 211-235)へと通じている。ブルトマンは、哲学者W・ディルタイと共に解釈学を《文書に書きとどめられた生の表現を理解する技法》(aaO, 211)と定義している。解釈学が取り扱う問題は、完全に原則として《歴史一般の理解》(aaO, 212)及びその可能条件と関連している。しかし歴史は、われわれの場合、われわれに伝えられる諸々の証言においてのみ与えられる。それゆえテキストの解釈という技法は主に解釈者の業に属する。すでにシュライアマハーがその《解釈学》(Schleiermacher 1999, 77ff.)の中で提言した諸々の考察との関連で、ブルトマンは理解の過程における二つの不可

避的な作業段階を区別する。それは、文献学的・文法的解釈と心理学的・預言的解釈である。したがって第一段階は、あるテキストの言語世界と文法構造に踏み入り、テキストをその歴史的文脈から理解する努力をしなければならない。したがって第二段階で重要なのは、そのつどの作品を《ある特定の人間の生の契機》(GUY II, 214)として捉え、それを通じて読者のそのつどの生の現在における解釈の再構成を可能にすることである。このようにして最終的に記述される経過は、次のことを前提としている。つまり、人間と共同体のあらゆる個別的文化的特徴はすべて歴史を通じて、もはやいかなる了解の基盤も存在しないほどに互いに決定的に違つてはいないこと、また本来《何が》語られているのかが分からないほどに互いに決定的に違つてはいないことである。《理解の可能性の条件として》求められているのは《著者と解釈者の間の》本質的な《親和性》(aaO, 217)である。これに加えて、理解の技巧としての解釈学は人間世界のまったく異なる知的領域と関係づけられる。自然科学的観点と精神科学的観点もしくは美学的ないし道徳的観点が存在するだけでなく、テキストのそれに対応する異なるジャンルも存在する。解釈学は両者を考慮しなければならない。ひとつの、そして同一の資料を異なる関心に基づいて問うことができる。例えばパウロの手紙は、歴史家の視点で見るときと、説教の準備のために読むときでは異なってくる。ブル

トマンにとって重要なのは、いかなる解釈も、《テキストの内に直接に、あるいは間接に表現されている「中心的内容との生きた関係」を前提としている》(aaO, 218f) ことである。したがってわれわれは、理解するためにいつもこの専門分野のある先行する理解を必要とする。ブルトマンはこれを《前理解》と呼ぶ。この前理解がなければ、理解はうまくいかない。しかしこれにより、まさに歴史批評的意義家であるブルトマンにとって重要な先入観のない状態が断念されてしまうわけではない。前理解をもつことは、たしかにテキストに対し特別な関心と問いをもって近づくことを意味するが、しかしそれは同時に、テキストのこの理解の中で修正される覚悟を含んでいる。

宗教的テキストの特徴あるいは神学者による《問い》(aaO, 227)の特殊な方向性について問うならば、次のような答えが返ってくる。《人間の現存在において、生ける神についての実存的知識は、〈幸福〉についての問い、〈救い〉についての問い、世界と歴史についての問い、自分自身の存在の本来性についての問いとなる》(aaO, 232)。同様にこのことは文芸作品と哲学書にも当てはまる。《本来性》という概念は実存主義の言語から借用されたものである。この哲学的流れの祖父ともいべきキルケゴールは、その著《死に至る病》(1849)の中で人間の実存を、《絶望—人間—自己—存在—意欲》と《絶望—非—人間—自己—存在—意欲》(vgl. Kierke-

eggaard 2008, 48ff, 68ff) の間で絶え間なく揺れ動くものとして記述した。人間の非本来的存在のこの運動の中で明らかになるのは、罪の意識と神に対する人間の依存性である。したがって信仰のみが人間実存の本来性へと解放するのである。

このような背景から、神学者である積義家は、聖書の諸文書と神の前にある人間実存についてのそれらの理解の解釈へと向かう。彼にとって重要なのは啓示の知識ではなく、しかしまた宗教的体験の豊かな表出でもなく、今日この場における《人間の実存の真理を問う問い》(GuV II, 233) の生活連関の発掘である。もしも聖書に語らせようとするならば、聖書はその聴き手と読者に力強く生き生きと語りかけてくる。もちろんそのためには文法的・文献学的解釈の原則が必要になる。つまり歴史的批評的方法がなければ、うまくゆかない。この意味で神学者は理解する際に依然として積義に依拠している。

聖書のテキストにおいて重要なのは特別な実存理解の解釈であり、それゆえブルトマンにとってキリスト教信仰と実存哲学の近さは必然的なものであることが判明する。すなわち《実存哲学は、実存するとは何を意味するのかを示そうとする。……そして実存哲学は、私自身の実存を問う問いに答えられないが、それは私自身の実存を私の人格的応答のうちに据え、そうすることにより、聖書の言葉に対し私の心を開かせる》(GuV IV, 170)。これを今日

の術語で言い換えると、次のようになる。つまり人間実存の根本構造の分析は、まだ、個人としての人間のそれぞれの具体的な生の意味の問いに対する答えを意味していない。しかしこのような構造の発掘なしに、意味の問いそれ自体が現実を理解されることはありえず、したがって可能な答えが見いだされることもありえない。もしも神についての発言が意味をもとうとするのであれば、それはこのような枠組みの中に据えられなければならない。

二・三 神について語るとは、何を意味するのか

新約聖書にとって、また一世紀にわたってそれと取り組んだ神学にとって重要なのは神の前にある人間の理解であるとすれば、《神》という概念によって本来何が考えられるべきなのかを明らかにされなければならない。弁証法神学がその自由主義的な父たちを批判したのは、まさに次の点であった。つまり彼らは神学者としてもはや神について語らず、甲高い声でもっぱら人間について語ったことである。ところが神とは、《人間の徹底的な否定と止揚》(GuV I, 2) を意味する。この結果、人間が自らをなお信仰において神の前にある人間として理解しうるのか、またそうすべきなのか、それは疑わしくなる。一九二〇年代にすべての世代を襲った形而上学的神思想の危機と人間実存の危機に直面して、このような神学は、神について語ることが何を意味するのかを自ら

に問わなければならなかった。

ブルトマンの同名の論文(これについてはEbeling 1969を参照)はこの問題を集中的に論じている。伝統の場合と異なり彼にとって重要なのは、信仰と知識の原理的規定ではなく、あるいは信仰の認識論でもない。彼にとって重要なのは、そうしなければならぬというかぎりにおいて、われわれはどのようにして神について語ることができるのかという解釈学的根本問題の解明である。

ブルトマンは不可知論的観点からこのテーマに近づいているのではない。むしろ彼は信仰者として、しかも神学者として語っている。彼はそうすることにより彼の対象つまり神に出会う。それは、愛する者が彼の愛する相手への愛に襲われるのと似ている。このときその発言は単に抽象的客観的仕方で起こるのではない。ブルトマンにとって、人間という主体に抽象的に対向する対象としての神に(関する)このような発言は極めて問題であり、彼はそれを罪として特徴づけることができる。彼によると抽象的「形而上学的な語り口は神話と同じく思考の誤解を共有している——この誤解は、彼岸を此岸のカテゴリーで描写し、神に対し独立した観点を取ることができると考えている。したがってすでにいつも神から理解する発言のみが、あらゆる現実の本来の主体としての神について語ることができる。ブルトマンはそのために特別な概念定式を用いている。つまり彼は神を《すべてを規定する現実》

(GnV I, 26)と呼んでいる。この神観念の定義は一見ほとんど聖書的でなく、はなはだしく形而上学的伝統に捉われているように思われる。しかしながらこの印象が当たっているように見えるのは、ブルトマンの詳論の方法とその内容の焦点を無視するときだけである、つまり《どのようにして》神について意味のある仕方で語りうるのかという問いを見逃すときだけである。

一方において、われわれの実存がいつもすでに神によって包み込まれていることが顧慮されるときにのみ、神について正しく語ることができ、また他方において、ひとは自分自身とその個人的体験についてではなく、まさに神について語るべきだとすれば、ひとはジレンマに陥ってしまう。なぜならわれわれは本来われわれ自身の実存についても、それを客観化せずに、また部分的にわれわれ自身と距離をとらずに、語るべきでないからである。神の場合にも事情は同じである。人は神に《ついて》語るべきであるが、本来それは不可能であり、それゆえこの当為と罪の中に同時に留まってしまう。ブルトマンによる、神概念——《まったく他者》(aq, 30)という神概念——の第二の特徴づけは、《人間の実際の状況を罪人の状況》(and)として捉えるこの根本的洞察を指している。どれほどブルトマンがこの立場に立って神学的理解の弁証法を強調しているかは、《神学の課題としての神の言葉》(1922)という論文におけるK・バルトのまったく同様の

詳論と比較してみると、明らかである。K・バルトはこう述べている。《われわれは神学者として神について語らなければならぬ。しかしわれわれは人間であり、そのようなものとして神について語ることはできない。われわれは両者》つまりわれわれの當為とわれわれの不可能性「を知り、まさにそれゆえに神に栄光を帰さなければならぬ」(Barth 1990, 151; Herv. i.O.)。

今や、神に関する信仰に従った発言を、神を客体化する理論的世界観へと変形することはできず、またわれわれは神的現実に関する神祕主義的沈黙に献身することもできない。なぜなら《われわれが神について語るができるのかどうか、そしていつそうすることができるとかという問いに対する唯一の答え》は《われわれはそう「しななければならない」》(GVY I, 34)ということだからである。われわれは信仰においてこの《當為》へと強く促される。神について語ることとの関連における人間のこの解決困難な状況の打開は、ブルトマンによると信仰において、神の言葉に対する服従という自由な行為として起こる。しかしながら、これは何をイメージしているのだろうか。

ブルトマンが今や原理的に、そしてもはや単なる対比としてではなく、次のことに固執するとき、彼はここで彼の師であるH・ヘルマンの神学に遡って語っている。つまり彼が固執しているのは、《神についてわれわれは、神がわれわれになすことを語るこ

とができるだけである》(Herrmann 1967, 314)との言葉である。もちろん、そしてこれは今や決定的なことであるが、ブルトマンは神の行為に関するこの言明を、人間に対する語りかけとしての神の言葉に集中することを通して解釈する。神の言葉は、人間の実存に対する神の本来的行為となる。この言葉の意味は、《われわれを罪人から義人へと造り変える》(GVY I, 36) 義認のうちにある。ここでこの出来事は、神に《基づいて》語りかつ行為する力をわれわれに与える自由の贈物を意味する。神について語ることは、ただ信仰の観点に基づいてのみ意味をもつ。義認への信頼がなければ、神に《ついで》いかなる発言もただ《罪》となり、信仰がなければ、神についての発言は結局無意味になる。

ブルトマンにとって自然神学の問題は、もちろん引き続き、一時共に闘ったK・バルトの場合と対照的なものになっている。しかもそれには三つの理由がある(ygt. aaO, 295)。すなわち第一に、キリスト教の外でも公然と神について語られている(《宗教》の現象)。第二に、哲学も、特にハイデガールの哲学も、人間の現存を理解し、それを解読できると主張している(《哲学》の現象)。第三に、キリスト教の宣教(ケリユグマ)は人間が理解できるものであり、しかもその内容は不信仰者にも理解できる(《理解》の事実)。ここで、すべての人間の理解のための前理解という問題が再び現れてくる。神への信仰は、人間における神についての

問いにおいて(信仰と関わりなく)話題とされるある前理解を必要とするがゆえに、少なくとも、神という事で理解されうるものの前概念がぜひとも必要になる。

ルターによると神と信仰が共属し合っているように(Vgl. BSLK, 560)、ブルトマンにとって神についての理解と人間実存についての理解は分離できない。このことはすでに神に関する次のような人間の自然的知識に当てはまる。それは、《まず自身自身に関する、すなわち自分の被制約性に関する人間の知識》(GuV II, 86)であり、この被制約性を突破する力を神において認識している知識である。それは次のようにして具体的になる。つまり人間が、その無力の中で全能なる神について問い、良心を通じて求められているその存在の中で裁き主なる神について問い、またその有限性の中で永遠なる神について問い、あるいは自らこの神を探し求めることを通して、それは具体的になる。キリスト教信仰の視点から判断するならば、それはもちろん失敗に終る。この人間と、哲学や他の諸々の文化力とまったく同様にキリスト教以外の諸宗教は、幻想に行き着くだけである。ひとは自然あるいは歴史の中で神の全能に近づくことはなく、人は愛することができないということについて良心の厳しい声をだますこともできない。

もちろんこれは、キリスト教信仰が、神を問う問いの中に表現されている知識を単純に否定することを意味するものではない。

むしろその新しさの本質は人間の救いの《事実》の主張にある。信仰は、その中で《神がその恵みを与え、そしてわれわれと世界を変革する》(GuV II, 94) イエス・キリスト御自身に他ならない歴史における終末(永遠)について語る。史的イエスに対するブルトマンの疑念はまさにこの点から生ずる。彼が危惧するのは、実際、本当はどうであったのかという暗示性の強い研究によって、すでに到来しているお方の救済論的《事実》が水で薄められてしまふことである。したがってキリスト教信仰の意味と排他性は次のような告白のうちにある。つまり《イエス・キリストにおいて神は世界と御自身を和解させた、彼は神の言葉であり、この言葉の説教は決断を促すとまでである》(GuV I, 267)。すなわち人間から要求される決断の内容は、人間実存の非本来性から本来性へと導かれることであり、したがって自分自身についての不安と配慮から隣人愛へと解放される信仰者の終末論的実存へと導かれることである。この意味で信仰は、神と自分自身についての最初の知識をいつも共にすでに導いている新しい理解である。ここにみられるのは自然神学の重要性和限界である。ルターの言葉で表現すると、これは福音に対する本来の用法における律法の役割である。

二・四 啓示と信仰…神学の根拠と対象

《神学は、それが信仰の学問であるがゆえに神についての学問

なのであり、その逆ではなす》(Bultmann 1984c, 31)。神学に関するブルトマンの理解は、この命題において簡潔にまとめられている。これにより簡にして要を得た定式化の完全な意味、つまり他のどのような選択が排除されるのかを明確にすることができ、ブルトマンの敵対者は神学的自由主義と正統主義である。彼は二つの流れを非神学的であると批判する。なぜならそれらは信仰を信仰の行為に還元するか (*fides qua creditur*)、あるいは信仰を信仰の内容に還元し (*fides quae creditur*)、二つの要因の必要不可欠な統一を考えることができないからである。もう一度彼の自身の言葉で表現すると、《信仰とは何かということが理解されなければ、神とは何かということは理解されない。そしてその逆も正しい》(ibid)。

神ないしキリスト教信仰は、それが啓示の出来事において起こるということを通してのみ神学の対象となることができる。啓示の行為における現存在の解明は、神学が解釈しうる人間の信仰的
理解の基礎となっている。それゆえ啓示は信仰と神学の根拠である。イエス・キリストにおける神の啓示において、人間を無条件で受け入れる《神の愛の行為》(GuV III, 31) が起っている。それゆえこの啓示と共に、今や義とされた罪人という人間の新たな理解が同時に成就される。したがって啓示は《いかなる世界観的知識》も仲介せず、《それに語りかける》。人間が啓示において自

分自身を理解するようになるということは、《人間はいつも彼の今つまり瞬間を、告知によって備えられた瞬間として理解するようになること》(aaO, 30) を意味する。信仰とは、人間全体の歴史的行為として、この語りかけ(《ケリュグマ》)を聴き、それに信頼をもって答え従うことである。ブルトマンにおいて《行為》(Tat) の概念は(業)(Werk) の概念と容易に区別される。なぜなら前者は後者と異なり、人間によって区別され、また人間を通して実行される行動 (Handlung) ではなく、神の行為 (Handeln) に基礎づけられているからである。そのかぎりにおいて啓示の場合同様、信仰には出来事の性格が認められる。信仰は理論的認識というよりも将来への開放性へと向かう実践的な心構えである。今やブルトマンの場合、神の行為 (Handeln) についての発言も、人間の個人的実存についての発言も、なぜ非神話化されないのか、その理由は十分に明らかであろう (vgl. GuV IV, 173ff)。

啓示が今やどれほど信仰の根拠であり、また神学が信仰の学問であるとしても、個々の神学的命題とそれに関する思想は一義的に区別されなければならない。学問的企てとしての神学は、《その中で神、世界、そして人間に関する信仰的理解が展開される思想》を解説する (Bultmann 1984b 586)。神学は信仰の自己理解に関する信仰の自己解釈を記述する。したがって神学にとって重

要なのは、《啓示に基礎づけられた、自分自身についての信仰の知識の概念的解説である》(GuV III, 33)。この知識は、概念的に発展可能な知識として歴史的に発展する。新約聖書の諸文書は、例えば神観念それ自体とまったく同様にこのことに関与している (vgl. GuV IV, 113-127)。その際、神学はその研究方法に関し、《神学が「現象それ自体を有効に働かせ」、そこから観察方法が指示される》(Bultmann 1984c, 199) という具合に振舞う。このような定式は、実証科学に関するハイデガーの理解との近さを示している。この理解の特徴は、《ある範囲において何となく顕わになっている存在は、理論的対象化と問いかけの対象になる可能性があるものとして、そもそもすでに見いだされている》(Heidegger 1996, 50) ことにある。ハイデガーの場合と同様にブルトマンにとって、神学においてこの眼前に存在するものは《人間の現存在の実存様式としての信仰である》(aaO, 52)。

したがって信仰と理解は神学の両極であり、互いに多様な仕方に関連づけられる。すなわち、《一方で》信仰はそれ自体すでに理解つまり新しい理解である。《わたしは、自分自身を新たに理解することにより、神を理解する》(Bultmann 1984c, 185)。信仰において認識された事柄を通しての、人間の自己規定への委託は彼の実存の質を変革する。信仰の確信を通して人間全体が彼の本来の実存の真理へと導かれる。宗教改革の神学は、救いの出来事

の《われわれの外で》と《われわれの内で》の同時性に固執したが、ここでそれが実行に移される。当然のことながら、もちろん《われわれの外で》という語の意味内容の曖昧さは種々の側面から非難される。つまりブルトマンは内容の貧しい行為主義の危険に陥っている、と。《他方で》神学的理解の過程は、それが信仰に向き合うときにのみうまくいく。すなわち神学は、それによって信仰の実存の理解が表現される概念の適切性に注意しなければならぬ。こうして明らかに、ブルトマンが他の個所で罪と呼んでいる《客観化の経過》が始まる。信仰それ自体は常に義認の信仰であるという理由だけで、神学は《罪ある企て》(aaO, 167) として提示され、また遂行されるのである。

三 影 響

ルドルフ・ブルトマン自身はいかなる学派も作らなかった。たしかに文献の中でしばしばブルトマン学派という表現に出くわすが、それは比喩的な意味で当たっているにすぎない。二十世紀の五十年代および六十年代になると、この目印がバルトの支配的な学派に対抗する立場を指す名称として頻繁に用いられることはもはやなくなった。

彼の神学の影響に関しては、二つの系統を区別することができ。それらは、釈義的神学と組織神学の間のブルトマンの著作に

関する立場を反映している。すなわち一方には、E・ケーゼマン、E・フックス、H・ブラウンのような釈義家があり、他方には、G・エーベリンク、E・ユンゲルのような組織家がいる。これらの神学者すべてにとって重要であったのは、そして今なお重要であるのは、主題のある重なり（これについては、Jungel 1990, 68ff を参照）を回避しようとする《解釈学的神学》の基本路線のさらなる展開である。

こうしてケーゼマンの名前と、史的イエスについての問いの神学的妥当性の復権が結びつけられる。どのようにして告知する者から告知される者が生まれたのか、その際どのようにして天に上げられた者と地上の主の同一性を考えることができたのか、これらの問いは依然として神学的に避けられない問いである（これについては、Käsemann 1960, 212ff を参照）。ブラウンにおいては、非神話化のプログラムの急進化が貫徹されている。彼は神を共同人間性の含意、つまり《そのつどのわたしの義務的存在とわたしの行動の起源》(Braun 1962, 298) と理解している。

エーベリンクの場合、神学的言語論は福音主義の基礎神学のために拡充されている。そこで重要なのは、言語の危機に到達したキリスト教信仰を世界経験と調停することである。言語は、その中でこの調停が起こりうる包括的地平である。すなわち《信仰の言語は、それゆえ信仰とこの世の対話である》(Ebding 1971,

232)。フックスの詳論も同じ方向に進んでいる。彼はその《マルブルク解釈学》の中でこう書いている。《ハイデガーとブルトマンがそこから出発した実存の「不確実性」は、……実存の「言語性」の現象へと変革される》(Fuchs 1968, 53) と。最後にユンゲルの功績を挙げておかなければならない。それはバルトとブルトマンの間の溝を創造的に克服したことである。《生成における神の存在》に関する研究において、彼は次のことを確認することに成功した。つまり二人の神学者がその神学において望んだのは、《神の啓示における神の对象的存在》(Jungel 1986, 72) を熟考することに他ならなかった。もちろんバルトは啓示の可能性も神の内三位一体的存在のうちに基礎づけられていると考えているが、ブルトマンの場合、この問いは禁じられている。結局、最近、増えてきているのは、ルドルフ・ブルトマンの著作、特に二十年代の彼の初期の文書における自由主義的見解に再び、そしてより一層注目する傾向である。これは、特に弁証法神学を宗教の解釈学として構想する D・コルシュの試みの中で起こっていることである (vgl. Korsch 2005, 174-191)。

全体としてブルトマンの影響史は、彼自身の立場が一定の内容の関心事ほど受け入れられていないことを示している。このことは独特な仕方著者の人格の根本的特徴に対応している。つまり彼はすっかりその著作の背後に退こうとしているのである。

目 録

引用資料

- R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I-IV* Tübingen 1933/1952/1960/1965
(abgek. GuV I-IV).
入門資料
《Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden ?》(GuV I, 26-37) ; 《Das Problem der Hermeneutik》(GuV II, 211-235) ; 《Jesus Christus und Mythologie》(GuV IV, 141-189).
土蔵資料
Schmithals 1968 ; Jüngel 1990 ; Hammann 2009.

五 参考文献

- K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922), in : Ders., *Gesamtausgabe* III, 19 : Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hg.v.H. Finze, Zürich 1990, 144-175.
H. Braun, *Vom Verstehen des Neuen Testaments* (1957), in : Ders., *Gesamtmelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 283-298.
Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Göttingen 1998¹² (=BSLK).
R. Bultmann, *Jesus* (UTB 1272), Tübingen 1983.
- : *Theologie als Wissenschaft*, in : ZThK 81 (1984), 447-469 (=Bultmann 1984a).
- : *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984⁹ (=Bultmann 1984b).
- : *Theologische Enzyklopädie*, hg.v.E. Jüngel/K.W. Müller, Tübingen 1984 (=Bultmann 1984c).
- : *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, hg.v.E. Jüngel, München 1984.

- : *Neues Testament und christliche Existenz*, hg.v.A. Lindemann, Tübingen 2005.
G. Ebeling, *Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz : 《Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden ?》* in : Ders., *Wort und Glaube II. Beiträge zur Fundamentalthologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen 1969, 343-371.
- : *Einführung in die theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971.
E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen 1968.
K. Hammann, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen 2009.
M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1926), Tübingen 1960⁹.
- : *Phänomenologie und Theologie* (1927), in : Ders., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1996³, 45-78.
W. Herrmann, *Die Wirklichkeit Gottes* (1914), in Ders., *Schriften zur Grundlegung der Theologie, Teil 2*, hg.v.P. Fischer-Appel, München 1967, 290-317.
E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1966⁴.
- : *Glauben und Verstehen. Zum Theologieprogramm Rudolf Bultmanns*, in : Ders., *Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III*, Tübingen 1990, 16-77.
E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (1954), in : Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. I*, Tübingen 1960, 187-214.
S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (Sonderausgabe von PhB 470), übers.v.H. Roehol, Hamburg 2008.
D. Korsch, *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2005.
FD.E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* (stw 211), hg.u.ingel.v.M. Frank, Frankfurt a.M. 1999⁷.
W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1968².
- : *Art. Bultmann, Rudolf*, TRE VII, Berlin 1981, 387-396.

エーバハルト・ユンゲル 『世界の秘密としての神』

マルテ・D・クリューガー

一 略 歴

エーバハルト・ユンゲルは、一九三四年二月五日マゲデブルクに生まれた。社会主義のドイツ民主共和国「旧東ドイツ」において彼は、教会は自由に真理を聞き、そして語るができる場であることを経験した。体制に批判的な彼の関心のゆえに、彼は高等学校の卒業資格試験の直前に学校から追放された。エーバハルト・ユンゲルは、後に教会のギムナジウムにおいてこの卒業資格試験を受け、まず最初にナウムブルクの教会立単科大学で学んだ。次に彼はベルリンに向かった。そこで彼の師となったのは特にE・フックスとH・フォーゲルであった。ユンゲルはチューリヒでG・エーベリンクの下で、バーゼルでK・バルトの下でその研究を続けた。フライブルクではM・ハイデガーの講義を聞いた。一九六一年、エーバハルト・ユンゲルはベルリンにおいてE・フックスより学位を授与された。一年後、彼はそこで大学教員資格を

取得し、講師——最初は新約聖書を、次に組織神学を担当した——となった。エーバハルト・ユンゲルは東ベルリンの神学校で講師として政治的にも印象深い時代を過ごした。一九六六年、彼はチューリヒの招聘を受諾し、一九六九年にはテュービンゲンに移った。そこでエーバハルト・ユンゲルは、二〇〇三年に定年退職するまで組織神学と宗教哲学の教授として教え、また解釈学研究所長として働いた。一九八七年から二〇〇五年まで、彼はテュービンゲンの極めて伝統的な福音主義の神学校で神学校校長として指導し、二〇〇三年から二〇〇六年までハイデルベルクの福音主義研究所(FEST)所長を勤めた。ハレ・ヴィッテンベルク、ベルリン、そしてハイデルベルクの名誉客員教授と寄付講座の教授として招かれたことは、エーバハルト・ユンゲルの学術的名声を証している。さらに彼は、学問と芸術の《勲功賞》を受賞しており、ベルリン大聖堂の名誉説教者である。彼は、国内外のいくつかの学術院の会員であり、名誉博士と有名な勲章の受章者で

ある。

このような諸活動の背景にあるのは多様な著作である。それには、一般的な説教集と並んで、哲学のための、とりわけ神学のための関連する諸々の研究が含まれている。後者は、釈義、教義学、そして倫理学に分類される。M・ルター、K・バルト、それにR・ブルトマンの神学に関する研究は、ひとつの特別な著作分野となつている。しかしながら《世界の秘密としての神——有神論と無神論の論争における、十字架にかけられたお方の神学の基礎づけのために》(以下、GWと略記)が主要著作であることに、議論の余地はない。その初版は、一九七七年に出版され、その後何度も再版され、そして多くの言語に翻訳されている (Vgl. Dvorak 1999, 15-32; Groschans 2004)。

二 作品

二・一 著作の文脈

エーバハルト・ユンゲルはその主著《世界の秘密としての神》により神思想を神学的に新たに基礎づけようとしている。なぜならこの本が最初一九七七年に現れたとき、神学は根本的危機的狀態にあつたからである。たしかにE・フックスとG・エーベリンクによる解釈学的言葉の神学は、バルト的キリスト中心主義とルター派的区別(律法と福音の区別)の対立という古くからの問題

をできるかぎり広範に克服した。しかし差し当たり神学の内部では、その神学的アプローチそれ自体が疑わしく思われた。そこには、神学は神学的に基礎づけられるべきではないとの要請が働いている。一方で、神学的自由主義——それは、一九六〇年代以来のシュライアマハー・ルネサンスとヘーゲル受容から刺激を受けた——は、神思想の哲学的基礎づけを要求した。他方で、バルトたちがルター派的二王国説を拒絶したことから、宗教的社会主義が出現した。それは六八年代の運動を通して強化され、既存の諸関係の政治的改革の中にキリスト教的なもの判断基準を見ている。一九七〇年代になると、これに対する反動として宗教的で漠然とした神秘主義が現れた。ただしこれは明らかに私的幸福を指していた。このような展開全体の背後にあるのは、広範に流布していた伝統的且つキリスト教的有神論が原則的に崩壊しているという事態である。二十世紀の神学にとって問題になったのは、神を全能で不変的なお方とみなすことである。この確信の背後には二十世紀の全体主義の諸経験も隠れている。さらに同時代の哲学である現象学は絶対の思想を度外視していた。有神論的神思想の崩壊によって、ヘーゲルと共に始まった展開はその目標に到達した。二十世紀においてこの展開は、特にアメリカにおいて、しかしドイツにおいても、例えばD・ゼレにおいて顕著なように、神の死の神学に至ることができた。その結果、神思想全体が、人

間に、つまりその政治的実践に、また理論的自己洞察に有利になるように組み換えられた。伝統的有神論的形而上学の終焉と共に、神思想は近代の無神論の神学においても徹底的に解体されているように思われる(二十世紀の神学のこの解釈については、Klofmann 2009を参照)。

神学のこの危機をエーバハルト・ユンゲルは、神を徹底的にキリスト教的に、また純粹に神学的に基礎づけるチャンスとして捉えている。すなわち、神に対するキリスト教信仰は、人間の政治実践のないし知的・理論的業による義の助けを得て保証されてはならない。つまりキリスト教信仰は、いかなる人間的理論のないし実践でもなく、出来事に、つまり神が十字架にかけられたナザレのイエスと自らを同一化した出来事に基づいている。そのかぎりにおいて、この出来事を熟考する教義学は徹底的的積義である。エーバハルト・ユンゲルのこの根本命題は、主著以外の彼の最も重要な諸研究と緊密に関連している。わたしの考えでは、それはすでに(a) 解釈学的内容、(b) 啓示神学的内容、(c) 十字架の神学的内容を表している。この内容は主著において深められており、これによりエーバハルト・ユンゲルはR・フルトマン、K・バルト、そしてM・ルターの後継者であることが実証される。

(a) 学位論文《パウロとイエス。キリスト論の起源に関する問いの厳密化の研究 (Jungel 2004)》は、基本的にルドルフ・ブ

ルトマンの影響下にある解釈学的方向性を示している。これによるとパウロの義認の教理とイエスの告知は一致している。ユンゲルは厳密に歴史的批評的な仕方次第の次ことを納得させる。つまりパウロにおいてのみならず、すでにイエスにおいて神の自己啓示は決定的な仕方次第の問題になっている。史的イエスはその譬えにおいて次のような神を弁護してはいない。それは、人間との極めて大きな類似性の中で、しかも相変わらず人間に似ていないような神である。むしろ新約聖書によると、この譬えにおいて神は自らについて謎のような仕方次第で語る。すなわちイエスの譬えは、近づきがたい神のための外側から見える像ではなく、その中で神御自身が人間になる言葉の出来事である。この場合、内容と形式は分離されていない。大きな影響を及ぼした研究《隠喩的真理。隠喩の神学的妥当性に関する考察——物語の神学の解釈学のため (vgl. Jungel 1980c)》は、この点を掘り下げている。つまり、隠喩的言説は非本来的発言ではなく、言語の中で特別な機能をもっている。隠喩は既存の現実を模写するわけではなく、古い現実の中で新しい可能性へと目を開かせることができる。隠喩は、現実に対し存在の点でより多くのものを与えることができる。そのかぎりにおいてキリスト教信仰も隠喩的である。すなわち信仰において神は、自ら人間に語りかけ、そして人間に新たな可能性をそっと伝える生ける言葉としてこの世にやってくる。

(b)これと結びついた啓示神学が明らかにするのは、大いに注目された研究《神は生成のうちにおられる。カール・バルトにおける神の存在に関する責任ある発言。ひとつの釈義。(Jüngel 1986)》においてである。この背後にあるのは、H・ゴルヴィツァーとH・ブラウンの論争である。前者は、人間から独立している神の存在それ自体を擁護し、後者は、神を共同人間性の一形式とみなす。これに対しユンゲルは、K・バルトの三位一体論との関連で次のことを強調する。つまり、神の自由が神の愛に逆らう仕方で表現し尽くされることはありえず、神の即自存在と対他(われわれのための)存在は共属し合っている。なぜなら神はその即自存在において自らを、イエス・キリストにおけるわれわれのため存在へと規定するからである。したがって神の人間性は、信仰が認識する神の神性に対応している。《バルト研究》(Jüngel 1982)は、特にバルトのこのような洞察の誕生に焦点を合わせている。しかしまたルターにおいても、ユンゲルは啓示神学の先鋭化を際立たせることができた。それは、研究《われわれを超越するものがわれわれのもとに来ることは、決してない。ルターとの関連で解釈された、隠された神の教理に関する簡潔な定式。(quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott — im Anschluß an Luther interpretiert (Jüngel 1980d))》の中で展開されたとおりである。それによると重大なのは、イエス・

キリストにおける神の厳密な自己秘匿である。すなわち神が人間として顕わになることである。イエス・キリストにおける神のこの自己規定と共に、神の更なる秘匿性が措定される。これは、そこから神がイエス・キリストにおける神の自己規定と共に出現してくる秘匿性である。この第二の秘匿性は、神の自己規定の地平を神の不定性として表現しており、そのかぎりにおいてのみ視野に入ってくる。すなわち、神をイエス・キリストにおける神の自己啓示の彼方に探し求める者は、空虚に陥る。したがってユンゲルはW・パネンベルクに反対して、自然神学を拒絶する。この点は次の論文において明らかにする。それは、《自然神学のディレンマとその問題の真実。ヴォルフハルト・パネンベルクとの対話のための考察》(Jüngel 1980a)と、《神——御自身のゆえに関心を抱くお方。自然神学のための最終弁論》(Jüngel 1980b)である。すなわち、人間の神関係を神の啓示に左右されずに論証しようとする者は、神を人間にとって自明なものとして説明する。しかしこれはユンゲルによると矛盾している。つまり、神は自明であり、したがって論証は余分である。あるいは神は自明ではなく、したがって神の自明性の論証は不合理となるであろう。すなわち(論証の)思考過程は(自明性という)関心事の裏をかいてその効力をなくすであろう。それゆえ神の自己啓示から出発しなければならぬ。すなわちこれが《より自然的な》神学である——それが、

神の自明性を論証しようとはせずに、これと真剣に取り組みかぎりにおいて。

(c) これと緊密に関連しているのが十字架の神学である。それは論文《生ける神の死について。一つの提案 (Jungel 2000)》において明らかになる。すなわち神の死についての発言がキリスト論的に正当化されるのは、神が十字架にかけられたお方と自らを同一化するときである。これにより次のような神観念は破壊されてしまう。それは、伝統的有神論的形而上学の軌道に沿って、神は苦しむことができないこと、そして神は不変であることを強調する神観念である。神の現象としての死が人間学的に何を意味するのかを明らかにしているのは、その著《死 (Jungel 1973)》である。それは、不死の魂という形而上学的観念と聖書の復活信仰を対比している。義認論をめぐって当時話題となった超教派的論争とプロテスタント内部の論争に直面して出版されたのが、《キリスト教の信仰の中心としての神なき者の義認の福音。エキメニズムの意図する神学的研究》(Jungel 2006)である。すなわち神は、十字架にかけられたお方と自らを同一化することにより、神なき者を義とし、そしてあらゆる業による義を排除するのである。

二・二 作品の構成

エーバハルト・ユンゲルの主著《世界の秘密としての神》は明白な構成をもっている。個々の部は前半部ほど認識にしたがって、また後半部ほど中心的内容にしたがって配列されている。すなわち最初に認識論的に重要な事柄が論じられ、内容的に重要な事柄は終りに置かれている。したがって後になってから初めて内容的に展開されるものを、説明上ときおり先取りすることが必要になる。このようなやり方を非難することもできる。つまりユンゲルは、彼の主著の素材を明確に編成することに失敗している、とりユンゲルは考えている (vgl. Lüpfke 1980, 404ff)。しかしこの異論は、ユンゲルがアリストテレスのすぐれた専門家としてその洞察を適用していることを見落としている。すなわち、最初に、そしてあらかじめ認識されることを基本的内容としてはならない。むしろ後に認識されることが、内容的に上位に位置する。それゆえ次のような仮定は誤りである。それは、《世界の秘密としての神》の啓示神学的配列は、認識論的に予め導入された諸々の洞察のゆえに問題になるとする仮定である (vgl. so: Dvorak 1999, 35ff)。むしろこの配列により、啓示実証主義であるとの非難は退けられる。われわれはこの著作を、一見合理的な優越感情をもって単純に、省察を忘れた、そのかぎりです朴な著作として片づけることはできない。

したがって第一部(A)《序》は、特に、神は、基礎づけに關する近代的な思想の意味において必然的ではないことを説明している。この意味での神は余計であり、死んでいるように思われる。こうして第二部(B)《近代の神思想のアポリアの表現としての神の死についての発言》へと進む。すなわち、近代の無神論は、すでに終わったとみなされている有神論である。なぜなら有神論的形而上学とその無神論的相続人の最後の思想は神の死だからである。この苦しむことのできない、そして変わることでできない神の死は、神学的に正しいと言うことができる。すなわちキリスト教は、十字架にかけられ、苦しみ、そして人間となった神を告白している。第三部(C)《神の思考可能性について》は、近代の形而上学における神の死は、この形而上学が神思想を機能化していることの中に根拠づけられているとみている。この形而上学は神を一面的に人間の意識から捉えている。人間の意識はたしかに神を無制約的根拠として規定するが、この規定それ自体を通して矛盾したことが語られている。なぜならその場合、神は人間の意識を通して制約されているからである。これに対しユングは、人間の意識と対照的に言語ないし言葉を、それに基づいて神について考えることができるようになるものとして納得いく仕方ですべて明している。キリスト教神学にとってこの言葉はイエス・キリストの福音である。それゆえ第四部のテーマは(D)《神が語るこ

とができることについて》となる。そしてそれゆえに、第五部(E)《神の人間性について》において、キリスト教信仰の三位一体論的解釈を論ずることが必要になる。すなわち神は、世界の彼方に不変的な仕方、また苦しむことができない仕方存在するのではない。神は愛であり、その愛は、十字架にかけられたナザレのイエスにおいて自由に、また無条件に、移ろい行く人間に關わろうとする。

二・三 作品の内容

第一部(A)《序》は、諸学問においてだけ神についての発言が気まずい思いで取り上げられているわけではないことから出発している。神についての発言は同時代の神学をも当惑させている。すなわち同時代の神学にとって、神は一般に想像できないものとみなされている。したがって神についての神学的発言の自己罷免は神学の首尾一貫した営みのように思われる。しかしながら、そのさい神学がその意味の喪失を嘆くことは、ユングによると不可解である。すなわち、最終的にその〈対象〉の罷免を働きかける神学は、人がそれに関心をもつて向かうことを期待してはならない。これに対しユングにとって重要なのは、神について新たに考えるようになることである。一般に神について語るとき、ひとは一つの言葉を相手にしている。しかし一つの言葉は一つの言

語現象である。言語は原則として対象の世界だけを表示しているわけではない。言語はそれ自体コミュニケーションに関わる現実である。このことは簡単に説明することができる。つまり、もしもあるひとが他人を「犬野郎（ベテン師）」と罵倒するならば、罵倒された方はたいいてい「おまえは俺を間違つて呼んだ」と言うだけではない。なぜならこの言葉の出来事においてひとは、あることを他者に中立的に伝えるだけでなく、他者に語りかけ、そして他者を取り込むからである。言葉の語りかける性格は使信にも属している。これは、罵詈雑言、判決主文、あるいは愛の告白の場合にみられるだけでない。これは〈神〉という言葉にも当てはまる。すなわちそれは、それ自体無言の事態を表示しているわけではなく、神が言葉において見いだされうることを示している。これに反して近代に行われたように、ひとが神を一方的に人間の意識から捉えるならば、〈神〉という言葉によつて、近代人が必要としない対象が視野に入ってくるだけである。なぜなら近代人は、あたかも神が存在しないかのように生きていくからである。そのかぎりでは、神はこの世でぜひ必要とされているわけではない。この洞察は神学において歓迎された。なぜならこの世でぜひ必要とされているわけではない神は、F・W・J・シエリングの後期哲学との関連で、次のように理解されうるからである。つまり、神はもはやぜひ必要とされる存在ではない。すなわち神は、この世の

必然的究極的根拠として確定されず、また人間の意識の契機にも還元されない。神はそれ以上のものである。神は、ぜひ必要とされている以上のものである。神は自由である。さなければひとは神と関わりをもつことがない。神は世界の関連から明らかになるのではなく、神は神からやつてくる。しかしながら神のこの自由はキリスト教信仰にとつて決して恣意的支配を意味していない。神の自由はナザレ人イエスにおいてキリスト教信仰のために決断する。そのかぎりにおいて神はまったく自由に人間としての神であることを決定する。キリスト教信仰にとつて、十字架にかけられたナザレのイエスの人間としての死も、神の神性と矛盾しない。そしてこの困難な事態によつて、神の死という言葉が注目されるようになった。

第二部は神の死についてのこの発言をキリスト教信仰の表現としてのみならず、神についての近代の理解を解く鍵とみている。この意味でその表題は、正確には(B)《近代の神思想のアポリアの表現としての神の死についての発言》となる。したがつて神の死についての発言は、キリスト教的の神理解と近代的の神理解の関係を規定するように導くことができる。エーバハルト・ユンゲルは例えば、同時代の神の死の神学をも規定しているD・ボンヘッフアーとG・W・F・ヘーゲルに関する熟考を基に自らの位置を確認している。これによると、もしも神が伝統的形而上学と共に

純粋な現実として把握されるならば、近代人の世界において神はいかなる場も占めることがない。すなわち自らを世界の中心にいと考へ、この世界の現実を理論的にも実践的にも支配する近代人によって、神はこの世界から押し出されてしまう。D・ボンヘッファーと共に、近代人のこの神喪失は神学的に解釈することができる。すなわち、イエス・キリストの十字架において啓示されるのは、自らを十字架にかけ、このようにして人間の世界から追いやられる神である。この神は死に耐え、そのようにしてこの世の最も深い苦しみのうちにも臨在することができる。したがって死は、神御自身に属するものになる。しかもこの洞察の結果、神御自身が死ぬことが可能になるように思われる。まさにこれが近代人の根本感情である。ルターの神学との関連で、ヘーゲルの哲学はこの洞察を中心に据え、それを神の死についてのキリスト教の真理と調停する。したがって思考は神から否定性を排除できない。むしろ神は、真に無限なるものとしてその反対とされているものをも包摂する。神は、自らのうちにある否定を三重に止揚するために、すなわち統合し、克服し、そして高次の段階で貫徹するために、十字架における死の中で自らを否定する。すなわち神はもはや、世界とその苦しみに対向し続ける頑固な神ではなく、神は、異質に見えるものと敵対するように見えるものすべてを自らの中に受容し、そして和解させる真の全体である。したがって

神は、死に耐え抜く愛である。もちろんエーバハルト・ユンゲルはG・W・F・ヘーゲルと見解を異にする。ヘーゲルによると神は、すべての人間を神化するために十字架において自らをナザレのイエスと同一化する。ユンゲルによると、十字架にかけられたお方における神の人間性は、神化ではなく、人間の人間化を目指している。すなわち十字架にかけられたお方において人間は、自分もはや一人だけで生きる必要がないことを認識することができる。まさにその中で神は彼のそばにおられる。たとえ人間が近代において世界の中心として自分はほぼ全能であると感ずるとしても、人間は自らを神化してはならない。この点でユンゲルはヘーゲルと関係を断つが、そのさい彼は再びシエリングの後期哲学を引き合いに出す。すなわち、それによると、神がもはや人間の意識および世界から区別できなくなると、神はもはや神として考えることができなくなる。

第三部の表題は、(C)《神の思考可能性》となっている。第三部はまず近代の神理解の問題性に取り組んでいる。重大なのはデカルトにおける近代人の自己基礎づけである。それによるとたしかに人間はあらゆるものを疑うことができるが、疑うことそれ自体を疑うことはできない。すなわちすべてを疑うひと、彼がすべてを疑っていることを疑うことはできない。この意味において疑う人間の〈我思う〉は基本的な事柄であり、それは自ら疑いに

反対している。しかしデカルトによるとこれで十分ではない。そのつどの思考の瞬間を越えて自分自身を確信するには、人間の自我は、その本質に従って全体の関連を全権的に、しかも完全に保証する神の観念を必要とする。しかしデカルトの場合、この神の存在は人間の自我によって保証されるため、致命的な矛盾が生じてくる。つまり、この自我自身が神の本質の存在を保証することにより、神の無制約の本質は人間の自我によって破壊されてしまう。そのかぎりにおいて形而上学的神理解の解体は一貫して進んだ。それは、J・G・フイヒテとL・フォイエルバッハにおいて起こっていることであり、神は死んだというF・ニーチェの確信のうちに明白になっておりである。こうして形而上学的神は、正当にも無神論らしい死に方をした。したがって理性が理性的であるとと言えるは、それが人間の思考の自己基礎づけに基づかずに神について考えるときである。むしろ神は、神が考えさせる仕方にしたがって理解されるところのみ神として考えられる。そのかぎりでは、人間によって制約された神の存在は神の自己制約である。この洞察は啓示の思想のうちにキリスト教的な仕方で見られている。すなわち、イエス・キリストに対する信仰において神は、自ら人間に語りかけ、そして信ずる人間を実存的に受け入れる人間として出現する。こうして人間の思考の自己基礎づけに代わって、信仰の安全装置の解除が起こる。シェリングと共にへー

ゲルに反対してこう言うことができる。つまり、神の存在は理性によって保証されず、それはきわめ古い事実としてあらかじめ理性に与えられている、と。理性は、神の自己啓示に対応する信仰にしたがって考える。それゆえ人間の理性は自ら神を考え《出す》ことはできず、それは信仰において神を《後から》考えることができるだけである。信仰において人間は、自らの力に基づく基礎づけを断念する。そして信仰は、ナザレのイエスにおける神の存在を神の本質として認める。それゆえ神は、ナザレのイエスという人間になり、そして十字架にかけて死ぬという神の自己規定に基づいて理解される。十字架にかけて死んだナザレのイエスは、誰が真の神なのかということを語っている。そのかぎりでは十字架にかけられたお方は神の言葉であり、この言葉に基づいて神について考えることができる。すなわち神は、アリストテレスが考えたように、あらゆる可能性から自由な純粋な現実ではない。神は移ろい行くものの否定性と関わり、十字架にかけられたお方の復活において創造的存在として啓示される。

第四部(D)《神が語る可能性について》は神の思考可能性の前提を主題としている。すなわちもしも神は十字架の言葉に基づいて考えられるべきだとすれば、神について適切に語られうるとき、神は啓示されるにちがいない。したがってユンゲルは、東方正教会と西方のローマ・カトリック教会の影響力のある否定神学

の伝統に反対する。この伝統によると、神はこの世の言語では常に不適切にしか言明されえない。例えば、新プラトン主義の信奉者であるディオニシウス・アレオパギタによると、神的なものは言語を絶している。そして Th・v・アクイナスは一二一五年の第四回ラテラノ公会議との関連で《存在の類比》の教説を用いて神を、世界との類似性にもかかわらず、相変わらずこの世と異なるお方として規定している。アナトギアのこの理解の神学的問題性は、I・カントにおけるその解釈を通して明らかにする。それによるとひとはたしかに、この世の諸現象との類似性において神について語る事ができるが、結局、それは認識できない神について語るだけである。この伝統に反対してユンゲルはこう主張する。

すなわち、その現実が言語において人間に開示されるのであり、したがって神の現実と世界の言語の間の二元論は納得できないものになる。そしてキリスト教信仰は、神がイエス・キリストにおいて人間として啓示されたことを告白する。それゆえユンゲルは、バルトにならって信仰の類比的教説を展開することができ。つまり、もしも神がイエスの譬えにおいて世俗的な仕方では話になつていないとすれば、神はナザレのイエスにおいて譬えとして啓示されている。このかぎりにおいて神は秘密である。すなわち神はこの世の彼方にある閉ざされた謎ではなく、神は、世界の秘密として言語によってよく理解することができ、そして正確に伝達

することができる出来事である。つまり神はナザレのイエスという人間と、そして何よりも十字架と自らを同一化し、そのようにして人間である神として現れる。この経験に基づいて信仰は人間の諸経験をもう一度、この世が自ら行うのとは異なる仕方では解釈することができる。プロテスタンティズムにおいて秘密の次元を再び獲得するというバルトの要求は、この世の言葉で表現しうる秘密のキリスト論の規定によって満たされる。このことをユンゲルは序において次のように的確に要約している。

《近代のプロテスタンティズムには——しかしそれと親しく近い関係にある近代の哲学にも——全体の次元が、つまり《秘密》の次元が無くなつてしまったことを、カール・バルトはかつて確認し、そして批判した。それはもちろん次のような神との諸経験に基づいてのみ取り戻すことができる。つまりそれらの諸経験がかつてなされた際に、《公然の秘密》として物語られ、また把握されることが要求された経験である。それはもともと、自然を観察するゲートによって初めて語られたことではない。神を世界の秘密として考え、また物語ることを許す、キリスト教信仰に特徴的な経験は、《十字架の言葉》を通して可能にされる経験である。その経験の特徴は、その中でかつてなされ、またこれからもなされるべき

すべての現実経験が、そしてたしかにこの経験それ自体の経験が、もう一度経験されることである》(GGW XIII)。

特に第五部は、人間となった神の光に照らしてみると、世界のこの経験が何を意味し、そして何が重要なかを説明している。その表題は(E)《神の人間性について》となっている。それによると、神の人間性と結びつけられているのは、時間的に規定され、しかも物語る形式へと通ずる時間的な規定である。すなわち福音書は信仰の物語としてナザレのイエスについてこう語っている、つまり神は御自身について彼において究極的な仕方での世の中で語った、と。これに属しているのは、神の国の到来についてのイエスの告知、十字架までの彼の死、そして彼の復活の使信である。教会が、ナザレのイエスという人間と神との同一化の物語をさらに語り続けるかぎり、神の人間性は繰り返し新たにこの世に現れる。したがって教会は物語る共同体であり、それはこの一人の人間の歴史を神の言葉として伝え、また現に保持している。この前提となっているのは、ナザレのイエスは現実に、神の言葉によって伝達できる比喩であるということである。そしてナザレのイエスにおいて神は、人間と異なるにもかかわらず、人間により近いものになった。ナザレのイエスにおける神の現臨と全世界のために役立つ彼の人間性のこの関連は、三位一体論へと通じ

ている。なぜなら神が自らを死んだナザレのイエスと同一化することにより、神は自らを御自身から区別するからである。すなわち神は、目に見えない父と目に見える子を区別する仕方で見れば、しかも神は霊として自らと関係したままであり、死ぬことはない。神は、キリストの出来事において具体的に自らを命と死の統一として、しかも復活が示すように命のための統一として啓示する。形式的には神はキリストの出来事において自らを愛として啓示する。すなわち、そのあまりに正当な自己関連とは対照的に、神は、人間性のためにおおより大きな自己喪失を行うお方である。信仰は命と愛における神を、父、子、聖霊という互いに異なる存在の交わりとして経験する。その中で神はひとつである。キリストの出来事は、神の存在が、神が「自己自身へと到来する」出来事であるという具合に解釈される。すなわち、《神は神から来る》(父)、《神は神へと来る》(子)、《神は神として来る》(聖霊)。神がその永遠の存在において歴史的存在であり、また自らを歴史性へと規定するということは、歴史的なキリストの出来事を意味する。すなわち、神は神(父)から、神(子)へ、神(聖霊)として来るお方である。別な仕方でも定式化するとこうなる。つまり、神の「われわれのための存在」は、神の「即自存在」に相応している。そのさい聖霊は、世界における神の、自らの中で分化するこの統一性を遂行し、その結果、人間はこの聖霊の力の中へと取り込まれる。

これは信仰の中で起こる事柄である。そしてこの信仰は、神を経験すればするほど、ますます神に関心をもつようになる。これが、世界の秘密としての神の本質である。つまり、神は閉じられた現象ではなく、人間が信仰において神に信頼すればするほど、なおさら魅力的になるお方である。

三 影 響

エーバハルト・ユンゲルは、その主要著作により現代の最も重要な神学者の一人となった。彼は疑いもなく、《現代におけるバルト神学の極めて個人的な管理者》(Fischer 1992, 241)——彼はK・バルトとR・ブルトマンの神学的対立を《解釈学的バルト主義》(Rohls 1997, 805)の意味で最終的に克服した——とみなされるだけではない。むしろ若きユンゲル——E・ケーゼマンは彼の学位論文を天才的と評した——は既に、カトリックの領域でK・ラーナーが活躍していた神学の高みに立っていると考えられた(その典拠としてはDvorak 1999, 25, 32 mit Anm. 107を参照)。総括すると《ユンゲルは、その神論のプログラムにより現在(神についての問いに対し神学的に最も著しい、そして同時に最も難解な貢献)をなした》(Dvorak 1999, 31f)と(いう)ことになる。その明確に福音主義的な方向性のゆえにユンゲルは、エキユメニズムにおいて興味深い対話の相手と考えられ、特にローマ・カト

リック教会において最も重要な相手とみなされている。ローマ・カトリックにおけるユンゲルの受容は印象的である(vgl. Dvorak 1999, 28ff.; Kleffmann 2009)。対話の相手としては、特にH・キュンク、枢機卿カスパー、枢機卿レーマン、そして特に一九九八年、義認の教理をめぐる論争した現在の教皇ラッツィンガーの名前が挙げられる。これに対し福音主義教会の領域では、《世界の秘密としての神》の影響は異なっているように見える。これは、福音の論理に完全に拘束されているユンゲルの頑固な様式と思索家としての厳格さと関連しているだけではない(vgl. so: Dvorak 1999, 25ff)。むしろ彼の神学は、《教義学の宗教哲学的基礎づけという新自由主義的要求に対するひとつの主要な映写面》(Kleffmann 2009)にもなっている。この批判は特に啓示神学の基本的アプローチに関連している。この点に関しユンゲルは特にW・パネンベルクと印象的な論争を行った(この資料についてはDvorak 1999, 190ffを参照)。さらにユンゲルは、いかなる学派の形成も行わず、彼の神学的洞察の自主的持続的展開を推し進めた。例えばH・Ch・アスカニの場合、特に解釈学的関心が現れ、啓示神学的影響は例えばW・クレトケに強く見られる。J・フィッシャーの倫理学もその本質的な部分をエーバハルト・ユンゲルに負っており、そもそも后者のアプローチは積義にも影響を与えている。ユンゲルの神学の際立った持続的展開——それは、明らかに単

なる持続的展開を凌駕し、偉大な知的独自性を示している——と言えるのはI・U・ダルフェルトの著作である。この著作は、アングロサクソン圏の分析哲学との橋渡しを行っている——この哲学は啓示神学と記号論を結びつけ、解釈学的神学の哲学的方向転換を企てている。

エーバハルト・ユンゲルは大学の教師として途方もない影響を及ぼしてきた。彼の哲学的教養、神学的深み、そして見事なレトリックにより、彼は今日まで、高名で恐るべき討論相手となっただけでなく、最も機知に富んだ、そして最も著名な説教者となった。これらのことは、神学者にとって決して最悪の兆候とは言えないのである。

四 資 料

引用資料

E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1982¹ (abgek. GGW).

入門資料

《Teil A. Einleitung》(GGW, 1-54).

上級資料

Pauls 1990; Webster 1986; Schulz 1997, 506-580; Dvorak 1999; Kock 2001, 170-201; Kieffmann 2009.

五 参 考 文 献

- R. Dvorak, *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jungel* (BDS 31), Würzburg 1999.
- H. Fischer, *Systematische Theologie. Konzeption und Probleme im 20. Jahrhundert* (UB 426), Stuttgart u.a. 1992.
- H.-P. Großhans, *Bibliographie Eberhard Jungels in: Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*, hg.v.I.U. Dalferth u.a., Tübingen 2004, 605-649.
- E. Jungel, *Tod*, Stuttgart 1973².
- : Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegung für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg (1975), in: Ders., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch, Theologische Erörterungen* (BEvTh 88), München 1980, 158-177 (=Jungel 1980a).
- : Gott-um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie (1975), in: Ders., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch, Theologische Erörterungen* (BEvTh 88), München 1980, 193-197 (=Jungel 1980b).
- : Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie (1974), in: Ders., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch, Theologische Erörterungen* (BEvTh 88), München 1980, 103-157 (=Jungel 1980c).
- : Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott- im Anschluß an Luther interpretiert (1972), in Ders., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch, Theologische Erörterungen* (BEvTh 88), München 1980, 202-251 (=Jungel 1980d).
- : Barth-Studien (ÖTh 9), Zürich 1982.
- : Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede von Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1986¹.

- : Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat (1968), in Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I, Tübingen 2000³, 105-125.
- : Pauls und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (HUTh 2), Tübingen 2004⁷.
- : Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 2006⁵.
- T. Kieffmann, Eberhard Jüngel : Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, ED Tübingen 1977, in Christian Danz (Hg.), Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Portrat 2009, Darmstadt 2009, 310-318.
- Ch. Kock, Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff, Neukirchen-Vluyn 2001.
- E. Paulus, Liebe–das Geheimnis der Welt. Formale und materiale Aspekte der Theologie Eberhard Jüngels (BDS 7), Würzburg 1990.
- J. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit II. Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997.
- M. Schulz, Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel und H.U.v. Balthasar (MThS.S 53), St. Ottilien 1997.
- J. von Lipke, Rezension zu : E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, in ThRv 76 (1980), 402–406.
- J.B. Webster, Eberhard Jüngel. An Introduction to his Theology, Cambridge 1986.