

# 神の美と神学

佐々木 徹

## 序

聖アンセルムス (1033-1109)<sup>1</sup>は神の本質的諸属性の一つとして最高の美 (summa pulchritudo) を、最高理性 (summa ratio), 最高真理 (summa veritas), 最高善 (summa bonitas), 最高の浄福 (summa beatitudo), 最高の永遠 (summa aeternitas), 最高正義 (summa iustitia), 最高の知恵 (summa sapientia) などと共に挙げている<sup>2</sup>。この神こそが、「最高に存在する御者 (おんもの) (summe ens)」, 「最高に生きる御者 (おんもの) (summe vivens)」である<sup>3</sup>。この唯一の神は、三位一体の神であり、信仰された事柄の認識理解を探究する神学者の主体的信仰 (fides quaerens intellectum) はこの神の美の喜びを熱く希望する<sup>4</sup>。この喜びは、終末論的な喜びであり、現世では神秘主義的な信仰の希望的現実でもあるであろう。従って又、神について述べられる「最高」「最高に」は、この神が唯一の神<sup>5</sup>であるが故の「絶対性 (Absolutheit)」を含意する<sup>6</sup>。

被造的世界全体を超越する三位一体の神が、被造的世界に向かって救いの業を成就する際、神の美は如何なる内容の出来事として、且つ又如何様に貫徹されることとなったのであろうか。このような事柄について本稿は、主に聖アンセルムスの『何故に神は人となられたか』(“Cur deus homo”)に依拠しつつ考察を進めたい。三位一体の神は最高善であり最高善は最高正義でしかありえず、このような神の正義は神の憐れみと一つなのである<sup>7</sup>。既に、『プロスロギオン』において聖アンセルムスは神に向かって言う。「それ故に当に、汝は正義なる (iustus) が故に憐れみ深い (misericors)。」<sup>8</sup>「汝が、正義に則って (iuste) 悪人たちを憐れむ事 (misereri) を信仰すべきなのです。」<sup>9</sup>聖アンセルムスとその弟子ボソとの対話的討論として叙述された『何故に神は人となられたか』の探究は、三位一体の神における正義と憐れみの秘義的一致の、究極的な歴史内現実の探究でもあったのである。

1 本稿で使用する聖アンセルムスの著作は、S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia/ad fidem codicium rec. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984: frommann-holzboog, Tomus I, II所収のものである。引用箇所、参照箇所を表示する際、ローマ数字で著作の章数を示し、括弧の中に上記Schmitt版全集のVolumen数をローマ数字で、頁数を算用数字で示し、さらに行数を示す場合も算用数字を用いる。

2 St. Anselmus Cantuariensis, Monologion XVI(I.31.1-8)

3 Ibid.

4 St. Anselmus Cantuariensis, Proslogion <以下略号Prosl.>XXV(I.118.20)カール・バルト (Karl Barth) は聖アンセルムス神学の審美的特質を指摘している。Vgl. Karl Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, hg. v. E. Jüngel u. I. U. Dalferth, TVZ, Gesamtausgabe, 2. Aufl., 1986, S. 13.

5 Prosl.XXII(I.116.15-21)

6 拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』サンパウロ、2013年、125-128頁参照。

7 Cf. Prosl.IX(I.108.5-7), XXIII.

8 Prosl.IX(I.108.9)

9 Prosl.IX(I.108.19-20)

本稿では、神の美を神学者の探究に約束され或いはそれに伴う喜びの源泉としてのみではなく、聖アンセルムスに依拠しつつ、永遠の三位一体の神の本質的諸属性として探究考察しようとするのである。神がその知恵をもって被造的世界の秩序と美を保持する<sup>10</sup>、と言うなら、この神の美は、イエス・キリストにおいて、人間にとって最も調和が困難な正義と憐れみの神的一致<sup>11</sup>、神的自己調和として貫徹される終末論的な事柄である。創造主なる神によって保持される世界の秩序と調和は、**生から死へと向かいながらの虚無への転落消滅から守られ支えられている被造的世界の美として現れ**、それを究極的に根拠づけているのは、**死（十字架）から生（復活）へ**という、神人イエス・キリストにおける逆転の秩序であり、ここにキリスト教神学は醜をも包摂する神の永遠の美の成就・貫徹を見て取るのである。何故なら、被造的世界の創造の秩序によっては貫徹されえない神の栄誉の不変性が、イエス・キリストの贖罪と和解によって貫徹される<sup>12</sup>のであって、これこそ神の憐み・慈しみの貫徹としての神の正義の成就、あるいは神の正義の貫徹としての神の憐み・慈しみの成就なのである。それは永遠の神御自身における自己調和の絶対的貫徹なのである。この点において神にはいかなる矛盾も分裂も絶無である。それはまた我々の一切の誤れる優越感と誤れる劣等感からの解放をもたらすものであり、神学における美の経験として自覚されるものである。本稿は、このような事柄について主に聖アンセルムスの『何故に神は人となられたか』に依拠しつつ、聖アンセルムスと共に考察しようとするものであり、特にスコラ神学の歴史研究にのみ拘泥するものではない。神の美は、時代を超えてキリスト教神学の、また人間一般にとっての大事な関心事である。人間本性の救いと復興を考慮すれば、F.シラー（1759-1805）の次の言葉は、立場の違いを超え、時代と文化の違いを超えて有効である。「美は、人間性の必然的な条件として明示されねばならない。」<sup>13</sup>尚、本稿の筆者はカトリック教会の一般信者である。

## I. 『何故に神は人となられたか』の神学的論理における美

『何故に神は人となられたか』は、キリスト教的単純さを愚かなりとして嘲笑する未信仰者たち (infideles) だけでなく多くの信仰者たちも心に抱く疑問、「即ち、神は、如何なる理性根拠もしくは必然性によって、我々が信仰し宣言するように自ら人間と成り、その死によって世界にいのちを赦し与えたのか？神はこの事を、他のペルソナによっても、即ち天使のペルソナもしくは人間のペルソナによっても、あるいは意志によってのみでもなし得たはずであったのに」(qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit.)<sup>14</sup> という疑問に答えようとする試みであった。この疑問は、聖アンセルムスの弟子ボソによって

10 St. Anselmus Cantuariensis, *Cur deus homo* <以下略号Cdh> 1.XV(II.73.10-74.2) 章数の前の算用数字はCdhの巻数を示す。

11 Cf. Cdh.1.XII(II.69.8-10), 2.XX(II.131.27-29)

12 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』332-335頁参照。

13 Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1997, Zehnter Brief, S.41.

14 Cdh.1.I(II.48.2-5)

「即ち、いかなる必然性もしくは理性根拠によって、神は全能であるのに、人間本性の卑賤と弱さを、人間本性の復興のため受け取られたのか?」(qua necessitate scilicet et ratione deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmitatem humanae naturae pro eius restauratione assumpsit.)<sup>15</sup>と、ボソの言葉で確認される。従って、ここではキリスト教信仰の深み (profunda Christianae fidei) をまず信仰して、信仰したことを認識理解する (intelligere) ことが、正直 (せいちよく) な秩序 (rectus ordo) であり、この認識理解に努力せぬことは怠慢なのである<sup>16</sup>。ここで言う理性根拠 (ratio)・必然性 (necessitas) は認識的なものであり、このような fides quaerens intellectum の神学探究は、信仰している事柄を認識理解と観想によって (intellectu et contemplatione) 喜ぶことに至るのである<sup>17</sup>。こうして神学探究者は、「我々の内に希望によって存在することどもについての理性根拠を」自分たちに「要求する者の全てに弁明し彼らを満足させるための準備を常になしている者」なのである (『ペトロの手紙 一』3章15節)<sup>18</sup>。従って、『何故に神は人となられたか』の探究は、基礎神学的局面を包摂する啓示神学の営みなのである<sup>19</sup>。このような神学探究は教義学であり、もとより教義学は基礎神学と深い関係を持つことも可能である。

以上の、認識理解と観想によって信仰する事柄 (客観的信仰) を喜ぶ、とは神学における美の経験であり、そこには世界に向けての普遍的な福音の使信としての美が胚胎されているとも言えよう<sup>20</sup>。『何故に神は人となられたか』の序言で言う第一巻の探究態度「…あたかも、キリストについては全く何もなかったかのようにキリストを遠ざけて・・・」<sup>21</sup>、さらには第二巻の探究態度「・・・同様に、あたかもキリストについてはなにも知られていないかのようにして」<sup>22</sup>の表明や、対話でボソが未信仰者の代弁者の役を引き受けることから<sup>23</sup>、聖アンセルムスが上記の神学探究における美の経験に未信仰者も招き入れる姿勢をもっていたことがうかがわれる。もちろんこのことは、聖書の権威を尊重しつつ為されるのであり<sup>24</sup>、従って安易な妥協ではなく、まさにその故に神学探究の論理性が重要になるのであって、ここに“De grammatico”でなされたような弁証論理学の鍛錬もまた必要な理由があると言わねばならない。“De grammatico”で聖アンセルムスは、grammaticusが実体 (substantia) なのか質 (qualitas) なのかという弟子によって提出された派生語的に用いられる (denominative) 語の問題<sup>25</sup>をめぐって議論し、アリストテレスに由来する弁証論理学 (dialectica) や文法学 (grammatica) 受け継ぎながらも<sup>26</sup>、それ

15 Cdh.1.I(II.48.22-24)

16 Cdh.1.I(II.48.16-18)

17 Cdh.1.I(II.47.9), cf. St. Anselmus Cantuariensis, Meditatio 3 (III.91.196-197)

18 Cdh.1.I(II.47.10-11)

19 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』292頁以下参照。

20 旧約聖書「イザヤ書」52章7節、新約聖書「ローマの信徒への手紙」10章15節。本稿で用い参照する聖書はVulgata訳である。Biblia sacra iuxta vulgatum versionem, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 3. verbesserte Aufl.,1984.

21 Cdh.1.Praefatio (II.42.12)

22 Cdh.1.Praefatio (II.42.14)

23 Cdh.1.III (II.50.16-18)

24 Cdh.1.XVIII(II.82.8-10)

25 St. Anselmus Cantuariensis, De Grammatico<以下略号DG>I (I.145.4-6)

26 Cf. DG.XVI. XVII. XVIII.

らを偏向的に曲解しそれらに由来する弁証論理学上の概念・文法規則によって意味が決定された語群のみをそのまま使用することによって構築される虚構の言語世界の論理的無意味性から言語を解放し、世界の現実あるいは問題となっている事柄 (res) を相応しく言葉にもたすための言語使用、概念構築を探究している<sup>27</sup>。それが語における *significatio per se* から *significatio per aliud* への人間言語の融通・解放である<sup>28</sup>。こうして、白い馬を「白 (albus)」と呼ぶ換喩的語法<sup>29</sup>や隠喩<sup>30</sup>をも駆使する事柄に即した (sachgemäß) 神学的言語の形成が可能となるのである。聖アンセルムスは次のように言う。「又 *grammaticus* において学識 (*grammatica*) を以て人間が理解されねばならないなら、同様に、全ての同様の派生語においても、派生語で意味された事柄が、派生語とされた語の元の意味をもって理解されねばならない」(Item si in *grammatico* homo intelligendus est cum *grammatica*, intelligendum est similiter in omnibus similibus denominativis id quod denominatur cum eo a quo denominatur.)<sup>31</sup> *grammaticus* は常に実体としての人間ではない「学識ある」という質の表示でなくてはならないことなど無く、実体としての「学識を熟知する人間 (*homo sciens grammaticam*)」<sup>32</sup>を意味することもできるのである。派生語への語の転用から始まる神学的言語形成についての反省は、神学における美の経験を目指すうえでも大切であろうし、それは聖アンセルムスにとっては神学形成のための言語研究であり、またスコラ神学、修道院での勉学の特質を示して、修道院神学との関連を示している<sup>33</sup>。かかる神学的言語形成は、先駆的に時代を先取りして「美しく思索することの術 (*ars pulchre cogitandi*)」を探究し、「善く語ることの術 (*ars bene dicendi*)」の伝統<sup>34</sup>に連なったのであり、それは神学者にとって、芸術の精進にも通じる探究であったと言える。『何故に神は人となられたか』においては、*fides quaerens intellectum* による神学探究が絵画制作に喩えられる<sup>35</sup>。画家の例は既に『プロスロギオン』第II章にも示されるが<sup>36</sup>,

27 Cf. DG.IX(I.154.8), XII(I.157.5-6), XVII(I.162.25-26)

28 DG.XII(I.157.1-3), XIV(I.160.26-161.4)

29 DG.XIV (I.160.20-22) 換喩 (Metonymie) については次を参照。Franz Manthey, *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, reprint, S. 210f. 聖トマス・アクィナスによれば「これは我が血の杯である」(*Hic est calix sanguinis mei*) という命題をめぐって、「*calix* (Kelch・聖杯)」が *calix* の中に現存するものを示す場合は換喩的語り、「*calix* (Kelch・聖杯)」がキリストの御受難を意味する場合は隠喩的語りであるという(Ebd.)。

30 隠喩 (Metapher) については、前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第一章IV節参照。

31 DG.XIII(I.159.2-4)

32 DG.XIII(I.157.16-17), XIII(I.158.23-24), XIII(I.158.29)

33 Cf. Jay Diehl, *Harmony between Word and World. Anselm of Canterbury, Aelred of Rievaulx and Approaches to Language in Twelfth-Century Monasticism*, in: *Saint Anselm of Canterbury and His Legacy*, edited by Giles E.M. Gasper and Ian Logan, Institute of Medieval and Renaissance Studies Durham Uni., 2012, pp.95-113., pp.98-99. 尚、次の拙稿を参照。「聖アンセルムス神学—スコラ神学の成立と展開」(『茨城キリスト教大学紀要』54号所収, 2021年)。

34 Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen*, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1995, S. 22. この書においてガーダマーは、過去の芸術と現在の芸術とに共通し双方を包摂する概念を求めて芸術 (Kunst) の意味を探り (ibid. S. 24, 10ff, 61.), その意味開示 (芸術経験) の人間学的基礎を、遊び (Spiel), 象徴 (Symbol), 祝祭 (Fest) の諸概念についての考察をもって探究している (vgl. ibid. S. 29). ガーダマーにとって芸術とは感覚によって享受される精神 (Geist) (ibid. S. 12, 14.) であり、腐敗混濁した現実においてもなお、美 (das Schöne) として出会われる真なるもの (das Wahre) (ibid. S. 19f.) なのである。しかしこの現実世界においては、美としての真なるものは、我々の目標であり続けるのではあるまいか。

35 Cdh.1.IV(II.51.16-52.6), 2.VIII(II.104.16-27)

36 Prosl.II(I.101.10-13)

聖アンセルムスが用いる絵画制作の喩えにおいては、神の存在と恵みの業の理法への神学探究の対応 (analogia) が見て取れるのであって、そこにはより大きな非相似性における相似性が自覚されているのである<sup>37</sup>。聖アンセルムスの時代のロマネスク絵画は、単純な人々に救いの諸真理を教訓的に可視化するために、教会の壁に描かれた<sup>38</sup>とのことであるが、聖アンセルムスは神学探究に、絵画制作と共通の特質を見て取っていたのであろう。『何故に神は人となられたか』第1巻第1章で、自らの探究対象が貴重であるのみならず、「人間の子らに先んじて、その姿によって美しい御者 (おんもの) について」(de specioso »forma prae filiis hominum«) (『詩編』44編3節) のことなので、それは人間らの理解を超えた美しい根拠によることであり、この故に自らも憎む下手でねじ曲がった画家たちと自分が同様のことになってしまうことを、聖アンセルムスは恐れている<sup>39</sup>。人間の理解を超えた美しい根拠 (神的理法) に対応するよう努めるのが、神学的理性根拠探究の務めであるが、その探究対象の姿に現れた麗しさは、感覚・感性で確かめられる可感的美のみを意味するのではない超自然的な美である故に、現世の美の基準では計り知れないものということになるであろう。

未信仰者たちの神観念・神概念では、特に人間と成る神を受容することができないのだから<sup>40</sup>、未信仰者たちの神観念・神概念では人間としての神 (神人である御子なる神) の不足と思われること、即ち、疲労、飢餓、渇き、鞭打たれたこと、強盗たちに挟まれての十字架上の死、などの弱さ、背負い込んだこの世の醜さ、死を忍耐したことは<sup>41</sup>、キリストの出来事における神の永遠の美の顕現が、現世の美とは正反対のこととして現れたということであろう。従って、かかる被造的世界の救済の決定的出来事の理を、十字架に重点を置きながら理性根拠をもって納得させるためには、非信仰者であれ信仰者であれ、人間がいかに神からかけ離れた、従って神の美からかけ離れた罪深い存在者であり、キリストによる救済を必要としているかを納得させながら、議論を進めねばならないであろう<sup>42</sup>。これにより、人間が自らの内なるイエス・キリストの神への開け (自らにとっての、この神による救いの必要性) を自覚することになる。故に、神が、人間に親近性を示すように人間には思われる憐れみに安易に先走ってそれに寄りかかるのではなく、まずは神との関係における正義に関する議論に重点を置きつつ対話的討論が進められたと言えよう。実際は、罪の負債と正義の回復への問いによって、神は憐れみ深く我々に極めて近く対面しておられるのであるが、その神を人間は恐れ自らから遠ざけようとする。その罪と罪の責任を負う存在者として、神の敵でしかないような人間であることの自覚から、その敵である自分を赦し慈しむ神の憐みの偉大さを納得させねばならないのである<sup>43</sup>。自分が、いかに神人イエス・キリストによる救いを必要としているかを、自覚せねばならないのである。基

37 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第一章、第三章Ⅲ節参照。

38 Alois Fuchs, *Romanische Kunst IV*, *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, Herder, Sonderausgabe, 1986, 13-14.

39 Cdh.1.I (II.49.17-22)

40 Cf. Cdh.1.III(II.50.24-28)

41 Ibid.

42 Cdh.1.XXI(II.88.18 sq.)

43 新約聖書「ローマの信徒への手紙」5章10節参照。

礎神学的動機が、教義学的探究の内に包摂されているのである。この際、*fides quaerens intellectum*による神学探究においては、教義学的探究の*Sache (res)*における対象が、基礎神学的動機の前提である。

『何故に神は人となられたか』における聖アンセルムスの神学探究の理路の概要を示せば、次の如くになろう。神の意志に服従せず、神の栄誉 (*honor*) を棄損した罪なる人間は、この罪の責任を取って罪の負債を神に返さねばならないが、それは人間には不可能である。そのようなことは神にのみ可能である。この故に神は人間と成り、十字架上のイエス・キリストの贖罪死と復活が生じたのである<sup>44</sup>。もとより神は、人間とその世界の統治において自らの栄誉の不変性 (*immutabilitas honestatis eius*)<sup>45</sup>を絶対的に貫徹する。神は、厳格に罪の代償 (*satisfactio*) を要求し、その満足 (*satisfactio*) が得られぬなら罰を下すが、それは神が罪人と悪なる天使をも自らの統治下に服せしめ、自らの知恵をもって世界の秩序と美を保持するからである<sup>46</sup>。これは創造主なる神の被造的世界保持の業としても理解できよう。それは理性的被造物とその世界の被造的美の保持と尊重である。イエス・キリストによる贖罪の場合は、さらなる深みをもって神の栄誉の不変性が貫かれ、神の美が貫徹される。「実際、神は人間本性を創造したのよりもより驚嘆すべき仕方、人間本性を復興したのである。」(*Quippe mirabilis deus restauravit humanam naturam quam instauravit.*)<sup>47</sup>神は、人間の創造を罪人からでもなく、罪の負債に逆らって為したのでもなく、人間の復興は、罪人から、罪の負債に逆らって為したのだから、人間の創造よりもその復興の方がより驚嘆されるべきことなのである。即ち、人間の創造は無からの創造であったが、神人による代償と満足は、被造物の罪という負 (マイナス) から引き起こされた、人間の人間性と尊厳の維持・復興であって、それは無 (ゼロ) からの創造よりも驚嘆されるべきことなのである<sup>48</sup>。イエス・キリストの十字架上の贖罪死においては、御子の苦しみと死による功德は、御父と聖霊と共に神であることを共有して神的に満ち足りていた御子には一切必要なく、その功德は罪と死からの救済を必要とする人間に与えられ、全人類が、この功德の享受に招かれているのである<sup>49</sup>。こうして罪なる人間に向かっての神の厳格な正義の要求が、神の偉大なる憐れみ (*misericordia*) として満足に至ることが論証されたのである。

以上の事に関してボソは次のように言う。「世の人々はこの事よりもより理性に則り、より甘美で、より憧憬されるべきことを全く聞くことができません。私は実際、この事から、どれほどの喜びで私の心が雀躍するかもはや言えないほどに、確証的信頼を抱いています。」(*Nihil rationabilius, nihil dulcius, nihil desiderabilius mundus audire potest. Ego quidem tantam fiduciam ex hoc concipio, ut iam dicere non possim quanto gaudio exultet cor meum.*)<sup>50</sup>ここに、神学における美の経験を指摘できよう。正義をないがしろ

44 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第七章Ⅲ節参照。

45 Cdh.2.V (II.100.24 sq.)

46 Cdh.1.XV.

47 Cdh.2.XVI(II.117.6-7)

48 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』316, 356頁。

49 同上, 316-318頁。

50 Cdh.2.XIX(II.131.3-5)

にした神の憐みや慈しみについての神学的探究は成立しえないであろう。しかし、以上のごとき欣喜雀跃に至るまでの長い議論の行程の早い局面で、ボソは次のような発言をしていた。「神が、罪無き者の殺害によってしか罪人を赦すことを意志せぬほど、又その殺害によってしか罪人を赦すことができないほどに、罪無き者の血を楽しみ喜び、あるいは熱望するなら、それは奇妙なことです。」(Mirum enim est, si deus sic delectatur aut eget sanguine innocentis, ut non nisi eo interfecto parcere velit aut possit nocenti.)<sup>51</sup>。同様の疑義は、後世20世紀になってから、福音主義の自由主義神学の巨頭ハルナック (Adolf von Harnack) によっても提出されたと言ってよいであろう。ハルナックは、聖アンセルムスの『何故に神は人となられたか』における神概念を神話的であるとし、そこでの「神」を「自らの侮辱された栄誉のために怒り、なんらかの、少なくとも侮辱された栄誉と等しい規模の等価代償を保有してしまう以前は、怒りを放棄することのない力漲る私人 (der mächtige Privatmann)」としている<sup>52</sup>。しかし、聖アンセルムスにしても、父なる神が御子の苦痛を愛好しているわけではない、と理解している<sup>53</sup>。罪なる人間に対する神の正義の要求を自らに疎遠なものと感じ取り、理不尽な怒りと捉える神学と信仰は神を侮り、却って自らに都合よくふるまう偶像の神を創作することになるであろう。イエス・キリストの十字架上の贖罪死における神の永遠の美は、現世の人間の美の基準で測ることが不可能な超越的、終末論的な美であるので、上記のボソやハルナックの疑義を引き起こしたとも考えられよう。聖アンセルムスの場合、神人の死を、強制的な必然性によるのではなく、自発的な自らの意志による偉大な事とすることによって<sup>54</sup>、ボソやハルナックの疑義が差向う局面を、高貴な神的崇高美として認識理解 (intelligere) することに道備えしたとも考えられる。確かに、神人イエス・キリストの十字架上の死は偉大なことであり、彼の代理的贖罪を「言語を絶する神の憐みの高み」<sup>55</sup>とする聖アンセルムスの主張は正当である。神の受肉においては、なされた神の卑賤が認識されるのでは全くなく、人間の高擧された本性 (人性) が信仰されるのだという。罪なる人間の慮りよりすれば、受苦、卑賤あるいは労苦と判断されることも、受肉した神の子にあっては全能の高遠性の貫徹なのである<sup>56</sup>。聖アンセルムスは神の本性を非受苦的としており<sup>57</sup>、十字架上の死と復活に至る神の子の受肉を神的崇高美としての神の美の貫徹と理解していたと言えよう。又、現世的悦楽と世俗的幸福の成就あるいは現世の泥濘からの離脱に美の基準を見出す考え方からすると醜や悲惨と思われることが既述の神的美に包摂されるとするならば、『何故に神は人となられたか』での聖アンセルムスの考察をさらに一歩進めて、自発的な意志による贖罪死を遂行した神人イエス・キリストは、旧約聖書「イザヤ書」52章13節-53章12節の苦難を背負う主の僕を予型とすることにもなると考えられる。しかし聖アンセルムス自身も、神の

51 Cdh.1.X(II.66.24-26)

52 Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Dritter Band, Nachdr. d. 4. Aufl. v. 1910, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1990, S. 408.

53 Cdh.1.X (II.65.29)

54 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』296-301頁。

55 Cdh.1.III(II.50.30-31)

56 以上、前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』296頁以下。

57 同上。

受肉を受け入れない未信仰者・異教徒の役を引き受けたボソや後世の自由主義神学の巨頭ハルナックからの上記の神の正義の要求に関連する批判的疑義を誘発しているのであるから、聖アンセルムス自身の探究は、部分的な聖句引用であっても<sup>58</sup>、旧約聖書「イザヤ書」の苦難を背負う主の僕の示す事柄に迫っていたと言わざるを得ない<sup>59</sup>。人類のための贖罪と救済の故に苦難を背負う神人の決断においては、自己犠牲的な崇高美が神的に貫徹されたのである。いずれにせよ、神学における美の経験は、神の永遠の神的美に対応していなければならないのである。

## II. satisfactio に関して

聖アンセルムスは11世紀から12世紀のごく初めにかけて生きた神学者であったのだから、棄損された神の「栄誉」の回復にこだわる聖アンセルムスの『何故に神は人となられたか』の議論・討論の内に、封建的中世世界のならわしの影響が指摘されたり、その「代償満足理論」の内に封建領主と臣下との相互的信頼・忠誠と同質の神と人関との関係が指摘されることもあるが<sup>60</sup>、それよりもむしろ彼の神学から現代の我々が積極的に受け止めることができ思索の導きになるものを見出す方が善いに違いない。『何故に神は人となられたか』においては教会によって信仰された、イエス・キリストにおける神による人間のための贖罪の業という秘義の理性根拠の認識理解がなされたのである。それは贖罪の秘義の教義学的探究なのであり、聖アンセルムスによって代償満足理論は贖罪の秘義の奥深い探究もしくは「ヨハネによる福音書」1章29節で洗礼者ヨハネがイエスを見て発した言葉「見よ、世の罪を取り去る神の子羊」(ecce agnus Dei qui tollit peccatum mundi) の豊かな主体的釈義ともなっているとさえ言えよう。そもそも、栄誉(名誉)は我々現代人相互の関係においても他者の尊厳の確保という点で大事なものであろう。何を栄誉とするかは時代や文化の相違、個々の場合の質的、量的な相違があっても一括りにすることはむづかしいが、我々の隣人関係においてはその都度考慮されねばならないであろう。又、我々現代人の人間関係においても正義の感覚もしくは観念は人生の歩みにおいて大事である。人間は不完全であるから、間違いを犯したり、返しきれない借りを他者に負ったりすることは誰にでもあるであろう。その際、赦してもらったり見逃してもらったりすることもあるわけであるが、そのような赦しや見逃しに感謝することこそ人間らしいふるまいである。そのような感謝は、もともと借りは返さねばならないという正義の要求があるが故のことである。アガペーの希求と自分が受けたアガペーへの感謝は正義と共にあり、正義はアガペーの本質的属性である。もとより神は永遠のアガペーであり<sup>61</sup>、アガペーにおいては正義と憐れみが一致し、神的に完全調和しているからである。「ヨハネによる福音書」8章1-11節に記載された、自らの落ち度と偽善者たちの奸計により石打ちの刑に値すると判断される苦境に陥った姦通の女性の無罪放免の物語におけるイエスの言葉、即ち「今から後はずっと、罪

58 Cdh.1.X (II.66.9) , 2.XVII(II.124.27) 聖アンセルムスにとって、神人イエス・キリストの、十字架上の死に向かう意志の自発性が大切であったのだろう。

59 Cf. Cdh.1.III(II.51.3-12)

60 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第七章330-337頁参照。

61 新約聖書「ヨハネの手紙 一」4章8-9節参照。



を犯してはならない」(amplius iam noli peccare) というイエスの言葉は、自らの罪、落ち度を赦された全ての者に向けられる言葉である。イエスは世の光<sup>62</sup>であり、その証言と審判は真理である<sup>63</sup>。イエスから放射する神の光の美は姦通の女性のように罪を赦された者の魂の内に差し込み、それはまた真の審判の正義と共にあり、御子なる神イエス・キリストによって赦され無罪放免になった者に、罪を克服して生きる力を与えるのである。即ち、アガペーの秩序の内に生き、自らもアガペーの主体として生きる自由を与えるのである。イエス・キリストにおける永遠の神の美は、神と共に生き、他者と共に生きるいのちの満ち溢れである。このいのちの満ち溢れが、平和と共生の新たな秩序形成への力と勇気を人間に授けるのである(神の美はキリスト教倫理の根源である。一般的に言っても、倫理形成は美を出発点としつつ美の目的でもあり、この事は哲学者たちの思索によっても証言され<sup>64</sup>、それはまた神の美の力の指示ともなっていると見えよう)。このように、石打ちの刑の免除を確認され罪を赦された女性の人生は、イエス・キリストの十字架上の死と復活を指し示し、人間とその世界の美は、神の美を指し示している。虚無の深淵で死に対峙する者に未来の存在(いのち)を贈与するイエス・キリストにおける神の恵みの力により、生から死へと向かう被造的世界の負の秩序を逆転する死から生への道をこの女性は歩き始めるのである<sup>65</sup>。

正義抜き、正義無しの憐み(偽の疑似的憐み)では、赦された者に、自分は赦されたのだという自覚が欠け、忘恩と高慢を引き起こすほかは無かろう。そのような忘恩と高慢の徒は罪の深淵に転落する悲惨を自らに招き寄せることになろう<sup>66</sup>。もとより、人間にあっては、正義と憐れみは相互に対立し分裂する傾向にあるであろう。従って人間においては、正義が憐れみと赦しから乖離して暴走し、正義が非人間的・悪魔的な不正義になることもあるし、憐れみが正義から乖離した場合は、真に憐みが必要な状況から自ら逃れ、偽りの安心の中で偽善的な自分を正義として、本来の社会正義の主張などを残酷に弾圧するようになる。神はアガペーであるから、神は御自身に集中するほどに、それよりもより大いなるものが存在しえず思考されえぬ<sup>67</sup>アガペーとしての自己自身の存在を貫徹されるが、神ではない人間は、自己中心性から脱却できない限り、上記の正義と憐れみの分裂の中で自らを喪失して虚無に直面するのである。自己中心性を克服しない限り、人間は自分に優し

62 「ヨハネによる福音書」8章12節。

63 「ヨハネによる福音書」8章14-18節。尚、石打ちの刑をめぐるのは、当時のユダヤ社会では死刑執行の権限がローマ帝国側にあったとされるが(vgl. Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium 13-21, Herders Theologischer Kommentar zum N. T., Sonderausgabe, 2001, S. 280f.), 当時のユダヤ社会ではローマ帝国側の法的取り決めよりも律法の掟が最優先されることは十分にあり得たであろう(「使徒言行録」6章8節・8章3節参照)。これをイエスは、姦通の女性に関しては阻止したと言えよう。

64 例えば、プラトンにとっては「美」は「理想的なものの可視性」であり(vgl. Hans-Georg Gadamer, Die Aktualität des Schönen, op. cit., S. 19, 17f.), アリストテレスは善をしばしば美と見なすという(Kalokagathie)(Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Band I, Herder, Sonderausgabe der 14. Aufl., S. 231.)。Vgl. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I, suhrkamp, 16. Aufl., S. 78ff. 尚、日本の漢字では「身」に「美」と書いて「躰(しつけ)」となる。

65 Cf. Cdh.2.XI(II.111.26-112.4)

66 旧約聖書「創世記」4章23-24節。しかし恵み深い神はこのような忘恩と高慢の徒にもなんらか反省の機会を与え、保護と慰労を約束してくださるのであろう(「創世記」5章28-31節)

67 Cf. Prosl.II(I.101.1-102.3)

く他人に厳しいものなのである。聖母マリアとは異なり、原罪の束縛のもとにある我々は、自分にはわからずとも、自分がどこか偏りのある可笑しな存在者であることも十二分にわきまえて、自分と意見が食い違う他人と、互いに「ファリサイ人」などと呼び合うレッテル貼りの応酬の愚をせぬよう心掛けねばならない。神学は、人間にとって秘義である神においては正義と憐れみの矛盾が絶無である事を悟り、神学は、神における正義と憐れみの奥深く究め難い完全なる一致を常に想起しておらねばならない。自らの都合で三位一体の神の存在の内に、正義と憐れみの矛盾、分裂を読み込むことがあるならば、それは教義学上の破綻であり、さらには教義学以外の神学の諸学科のみならず、教会生活や教会の実践にも看過しがたい深刻な誤りをもたらすことになるであろう。

神から受けたアガペーに対して、人間はなおさら感謝することが大切で、神と隣人へのアガペーにおいては、不完全不足の愛であっても、神のアガペーに対応して、現世の美と幸福の基準では醜、悲惨、不利益になることも引き受ける気概と勇氣・剛毅を持つておくことが大切である。従って、聖アンセルムスの『何故に神は人となられたか』の討論は西欧中世世界に閉じ込められることはなく、時代と場所を超えて現代の我々にも大切な指針を与え続けていると言えよう。花が咲き実のなった人生にも、花は咲いたが実のなかった人生にも、花は咲かず実もなかった人生にも、神は現世の基準では計り知れない美しさを与え続ける御者(おんもの)であり、その美を選び取る力が、神の恵みのもとでの我々の意志の自由であり、この自由が我々の意志を正直(せいちよく)な意志とする力なのである。我々の高慢や忘恩によっても、イエス・キリストの贖罪の業により、神の栄誉が実際に損傷したり減少したりすることはあり得ないであろう。何故なら、現世の基準で測れば不足、困窮、悲惨でしかないようなイエスの十字架上の死において、永遠の神がアガペーとしての三位一体的本性を貫き通したからである<sup>68</sup>。我々から見れば神の自己放棄と隠れの極みにおいて、神は完全に自らを貫き、より一層不変の神であられたのである。代償満足説によって述べられた、イエス・キリストの代償行為に関する考察はイエスの十字架上の死に集中するが、それは復活を目指している。即ち、からだ(corpus)と靈魂(anima)における全人(totus homo)が、いつかは浄福な不死性を享受することを目指し、その初の魁として神人イエス・キリストの復活が視野に入っているのである。それ故、「我々が、キリストについて信仰している事の全てが」必然的であったと承認しうるところまで理解を進めねばならないのである<sup>69</sup>。イエス・キリストの十字架上の贖罪死はこの世界に示された、「正義のために死ぬことの模範(exemplum moriendi propter iustitiam)」<sup>70</sup>であり、この模範の故に、この模範に倣う者が絶えることなど無かろうし、復活・復興へと向かうこの世界におけるアガペーが消滅することは無いのである。

### Ⅲ. 聖トマス・アクィナス『神学大全』における代償満足説の受容と継承

聖トマス・アクィナスは『神学大全』第3部第48問第2項において、「キリストの受苦

68 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』334頁以下参照。

69 Cdh.1.Praefatio(II.42.15-43.3)

70 Cdh.2.XIX(II.130.30-31)

(passio) は代償満足という様式で (per modum satisfactionis), 我々の救済を引き起こしたのか? という問題を取り扱い, 「キリストは, 受苦することによって, 我々の罪のため完全に代償の償いをした (satisfecerit) ように思われる」 (Sed contra) と述べている。そして主文で次のように言う。

「ところでキリストは愛と服従の故に受苦することによって, 人類による全ての侮辱の償いが要求するのよりもより多くのものを, 神にお渡しになった。まず第一に, キリストが受苦したところの愛の偉大さによって。第二には, キリストが代償的満足のためにさしだした彼のいのちの尊厳によって。このいのちは神にして人なる御者 (おんもの) のいのちだったのである。第三に, 受苦の普遍性と受けとられた痛苦の甚大さによって・・・」 (Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Primo quidem, propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti・・・)<sup>71</sup>

かくして, 聖トマスは「キリストの受苦は人類の罪にとって十分であるのみならず, あふれるほどの過剰な代償的満足だった」 (passio Christi, non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis:) と述べ, 聖書の根拠として, 次の新約聖書「ヨハネの手紙 一」2章2節を挙げている。「この方は, 我々の罪のための, 否, 我々の罪のためだけなのではなく, さらには全世界の罪のための贖罪の捧げものなのだ。」 (Ipse est propitiatio pro peccatis nostris: non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.)<sup>72</sup>以上の聖トマスの述べているところは, 聖アンセルムスの『何故に神は人となられたか』においてボソが神学的美の経験をして欣喜雀躍した, 既述の神人による贖罪の内容の核心を<sup>73</sup>, 聖トマスの思索と言葉で踏襲したものである。聖トマスにおいても, この核心は, 神の正義と憐れみの一致に基づくキリストの受苦による人類の罪からの解放であり<sup>74</sup>, しかもこの関連で聖トマスは, 聖パウロの「ローマの信徒への手紙」3章24-25節を引用しつつ, 信仰による義の客観的根拠としてのキリスト・イエスにおける贖罪に言及している。「(彼らは) 無償で, 神御自身の恩恵によって義 (正義) とされている, 即ちキリスト・イエスにおける贖いによって義 (正義) とされている。神はこのキリスト・イエスを神自らの信実による贖いの和解者として差し出したのだ。」 (Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem ipsius.)<sup>75</sup>さらに, 「エフェソの信徒への手紙」2章4-5節が示される。「憐れみに富める神は, 我々を愛した莫大な愛によって, たとえ我々が

71 St. Thomas Aquinas, Summa Theologiae<以下略号ST>,3,q.48,a.2,Respondeo.本稿で使用するSTはMarietti版である。

72 Ibid.

73 Cdh.2.XIX(II.131.3-6) 本稿第I章参照。

74 ST.3,q.46,a.1,ad.3.

75 Ibid.

罪によって死んでいた時でも、キリストにおいて我々を共に生きかえらせた。」(Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.)<sup>76</sup> 聖トマスは聖アンセルムスの代償満足説的贖罪論を受け継ぎつつ、「正義」の概念をもって聖パウロの「信仰による義(正義)」についての主張を視野に収めることとなっている。神の正義がなければ、正義なる神が罪なる人間を正義とする信仰による義はあり得ず、神の憐みがなければ、憐れみ赦す神が罪なる人間を無償で正義とする信仰による義はあり得ないわけだが、神の正義と憐れみの一致・神的調和の貫徹により、人間はキリストの受苦 (passio Christi) により罪から解放されるのだから<sup>77</sup>、信仰による義を得た者は、信仰生活において自らに差し向けられる正義への問いに常に開かれていなければならない、イエス・キリストに倣ってできる限り神の正義に奉仕し、それをなし得ざる場合はイエス・キリストにおける神の憐みにすがって赦しを乞い悔い改めることになろう。信仰による義に関しては、福音主義神学(プロテスタント神学)における「義認(Rechtfertigung)」「宣義(Gerechtsprechung)」もしくは「義化(Gerechtmachung)」の諸概念と、代償満足説で示される贖いによる成義(iustificatio)の概念との詳細な比較検討をして共通性を探ることはとても有意義でもあろうが、ここでは割愛する<sup>78</sup>。さて、O. H. ペシュは、聖アンセルムスから顕著になり、上記の聖トマスに受け継がれた『神学大全』第3部第48問第2項の代償満足(Genugtuung)の議論に関して次のように述べている。

「その点については従ってどのように見ても、代償満足とは理性主義の賠償的補償の教説(die rationalistische Kompensationslehre)、即ち、失策に対する反対給付(Gegenleistung gegen Fehlleistung)なのである。」<sup>79</sup>

そしてペシュは、この故に、代償満足説は特にA.v.ハルナックの批判以来のルター派神学者からの響響を決定的に買うことになったとしている<sup>80</sup>。このペシュの見方による指摘は二重の誤りである。聖アンセルムス、それを受け継ぐ聖トマスの代償満足の教説(GenugtuungslehreもしくはSatisfaktionslehre)は、聖書の贖罪思想(「ヨハネによる福音書」1章29節参照)の本質を釈義的に引き出し探究する教義学的教説であり、イエス・キリストの十字架上の死さらにはその復活による人間世界の罪からの解放とその実際にまで及ぶ広がりや深みを備えた事柄の核心部に集中・収斂する議論である。それは、永遠のアガペーである神の正義と憐れみの一致が貫徹される出来事に関する議論なのである。聖アンセルムスも聖トマスも代償満足の教説に関する考察を進める際は、fides quaerens intellectumの主体として、理性主義によるのではなく信仰内容を前提にして聖書の権威

76 Ibid.

77 Ibid.

78 ルター派神学者R.ブルトマンは、義認を義化であるとし(Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 2. durchgesehne Aufl., J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), 1954, S. 272.), ルター派神学者E.ユンゲルは神による宣義を義化であるとしている(Eberhard Jüngel, Paulus und Jesus, 5. unveränderte Aufl. J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), 1979, S. 47. auch Anm.3.)。

79 Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin, Matthias-Grünwald-Verlag, 3. durchgesehne und ergänzte Aufl., 1995, S. 323.

80 Ebd.

を重んじつつ理性的考察を進めている<sup>81</sup>。又、聖アンセルムスの『何故に神は人となられたか』に対するハルナックの非難めいた批判は、その元をたどれば、カトリック教会の悔悛実践に対するハルナック自身の偏見に由来するものである<sup>82</sup>。聖アンセルムスの代償満足説の教説は、ルターやカルヴァンなどの宗教改革者たちやその後の福音主義神学の内に、それぞれの文脈の中で受け継がれているのであろう<sup>83</sup>。

さて、上記の聖トマス『神学大全』第3部第48問第2項からの引用は、聖アンセルムスの『何故に神は人となられたか』において弟子ボソを深く喜ばせた、代償満足説の教説の最も核心となることを述べたものであり、神学における美の経験を引き起こすところである<sup>84</sup>。美の経験は一般概念として受け取っても、より大きな全体を代表する部分の経験として、ある象徴を受け取る経験であるが<sup>85</sup>、以上の代償満足説の核心として、聖トマスの場合『神学大全』第3部第48問第2項は、この第48問の全ての項に緊密に関連し、さらには『神学大全』第3部の全体、『神学大全』全体を覆う重要度を有することになると言わねばならない。聖アンセルムスの『何故に神は人となられたか』の聖アンセルムスとボソの、贖罪に関する代償満足説による対話的討論も、御子なる神イエス・キリストの二性一位格<sup>86</sup>、神論（三位一体論）<sup>87</sup>、マリア論<sup>88</sup>、天使論<sup>89</sup>、神学の探究方法<sup>90</sup>、信者の信仰生活<sup>91</sup>、原罪論にまつわること<sup>92</sup>と基礎神学的な問題<sup>93</sup>にまで及んでいる。このように見るならば、贖罪論を中核にして一定の組織性を保有する教義学を形成することも可能であろう。（およそ、教義学においては、そのいずれの主要な事柄も、ある程度の組織的叙述の出発点にして帰着点となりうるであろう。）

尚、一般の哲学においても、美の道徳的・倫理的含蓄あるいは倫理的善との連関・一致が指摘されている<sup>94</sup>。それと同様に、イエス・キリストにおける贖罪を論ずる代償満足説も、教会の信者の信仰による義とそこからあふれ出るキリスト教倫理（アガペーの倫理）、さらに人類の生活の路線と方向指示としての共通善への志向を本質的に備えているのであると言えよう。しかし、神の美は、イエス・キリストの死と復活という「死から生へ」の秩序として、「生から死へ」と向かう被造的世界に貫入しているものであり、それは創造主

81 聖トマス・アクィナスの神学における *credo ut intelligam* と *intelligo ut credam* の連関については、次の拙稿を参照。「聖アンセルムス研究の視界（序～Ⅲ）」（『言語文化研究所紀要』17所収、2011年）、「聖アンセルムス研究の視界（Ⅳ、結び）」（『言語文化研究所紀要』18所収、2012年）。以上の『言語文化研究所紀要』は、いずれも茨城キリスト教大学言語文化研究所から発行された。

82 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第八章参照。

83 Vgl. Georg Plasger, *Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit*, Aschendorf Münster, 1993, S. 17-33.

84 Cf. Cdh. 2.XIX (II.129-131) 本章註73参照。

85 Hans-Georg Gadamer, *Aktualität des Schönen*, op. cit., S. 41ff., Eberhard Jüngel, »Auch das Schöne muss sterben« *Schönheit im Lichte der Wahrheit*, in: *Wertlose Wahrheit*, Chr. Kaiser, 1990, S. 382, u.a. ユンゲルはこのような経験を出来させる美の機能を言語論的に表現して、提喩的 (synekdochisch) なものとしている (Ebd. S. 382, 393)。

86 Cdh. 1.VIII(II.59.20-22), 1.X(II.67.9-10), 2.IX(II.105.26-106.4)

87 Cdh. 1.IX(II.62.23-25), 2.XVIII(II.129.17-20)

88 Cdh. 2.VIII(II.104.21-25), 2.XVI(II.119.28-35)

89 Cdh. 1.XVI, XVII, XVIII.

90 Cdh. 1.Praefatio(II.42.11-43.3), 1.I(II.48.16-18)

91 Cdh. 2.XVIII(II.127.17-22), 2.XVIII(II.128.13-26)

92 Cdh. 1.III(II.51.9-11), 2.VIII(II.103.3-6)

93 Cdh. 1.III(II.50-51)

94 本稿第II章註64参照。

なる神の無からの創造における「非存在から存在へ」という秩序に内的に連関対応し、さらに死と虚無の深淵よりより深い世界の根源から世界を支えている。ここに「恩寵は自然を破壊せず、却ってこれを完成する」<sup>95</sup>という命題の真の意味が明らかになる。「生から死へ」という負の秩序は理性的被造物の罪によって世界に刻印された負の秩序であると言えよう。被造的世界の美、人間世界の美は、この負の秩序の中で出来せざるを得ず、真に永遠なるものとはなり得ないであろう。このような被造的美も神の永遠の美を幾分か分有し証しすることはありうるであろう。教会の典礼、優れた芸術作品、老いてなお忘れがたい人生の経験の深みの内に、神の永遠の美の証を見出そうとする努力と試みは、神の恵みへの確信と希望の灯を我々の心 (cor)<sup>96</sup>に点火するであろう。

### 結語に代えて

エゴン・シーレ (Egon Schiele: 1890-1918) には「死と乙女 (Tod und Mädchen)」と、シーレ自身によって題目が付けられた絵画作品がある。シーレはこれに、「男と乙女 (Mann und Mädchen)」「もつれた人たち (Verschlungene Menschen)」という題目も与えている。確かに画家自身が当事者であるもつれた人間関係 (乙女との関係) を通して、エロスと死の本質的な相互帰属性が表現されているとも言えよう。男はエゴン・シーレ自身であり、乙女はヴァリー・ノイツィル (Wally Neuzil) であろう。ヴァリーとの別れを、自らを「死」とする事によって表現しているのであろう。男 (死) の苦行衣に隠れて乙女の腕は細くなって見えるのみであり、今にも切れそうなその腕の細さが、まさに立ち切られ、喪失されようとする男との関係を思わせる<sup>97</sup>。死としてのこの男の正体が「関係喪失性 (Verhältnisslosigkeit)」<sup>98</sup>であるなら、死との関係喪失 (死の死) によって、この乙女には新しい生の次元が開けてくるはずなのである。生から死へと向かうエロスの秩序の中にありながら、この絵画の表現するところには「生から死への秩序」を逆転した、「死から生への秩序」が示されてもいる。ここに、重厚な美の迫力が厳然として存在し放射していると言えよう。暗い色調の中にあって、画面の左上から右下に流れる白色系の色によって、乙女に与えられる新しいいのちの道が暗示されている。あるいは、この白色系は白骨を思わせ、それが関係喪失の後に残るもの、あるいは虚無に抗うある種の停留 (Verweilen) を醸成している。このような作品が存在している事の内、人間のエロスの世界も、神のアガペーによって支えられていることを知るのである。

ガーダマーは芸術経験について次のように述べている。

「芸術の経験においては、我々が芸術作品のもので特有の種類停留 (Verweilen)

95 ST.1.q.1.a.8.ad.2.

96 Cdh.2.IV(II.99.8), 2.XIX(II.131.5) cf. Cdh.2.XIX(II.130.1), 2.VIII (II.104.12) 2.XIV(II.114.8) cor (心) とは聖アンセルムスと討論するボツの思いの座であると言えるが、それは信仰に支えられた理性に導かれながら信仰的感動 (喜び) を期待し、又それに浸る感情の座であろう。人間論的位置取りとしては、それは信仰の理性と一つであり、その理性によって大きなもしくは静かで深い信仰的喜びへと導かれる感情の座である。このような心の在り方は、恩寵によって生まれ育まれ形成されるのであろう。信仰の理性に導かれる喜びは、恐怖、理不尽な怒り、憎しみ、虚栄や執拗な妬み (嫉妬) などの敵を作ってしまう負の感情から人間を解放するであろう。

97 Erwin Mitsch, Egon Schiele, dtv, 7. Aufl., 1991, S. 47, 202.

98 Eberhard Jüngel, Tod, Gütersloh, GTB1295, 4. Aufl., S. 171, u.a.

を学ぶことが重要である。それは冗長 (langweilig) にはならないということによって明白に際立つ停留なのである。我々が停留しつつそこよりのめり込むほどに、この停留はより一層饒舌に、より一層多様多彩に、より一層豊穡に現れ出る。芸術の時間経験の本質は、我々が留まることを学ぶことである。おそらくこれは、永遠 (Ewigkeit) と呼ばれるものへの、我々に相応の有限な対応 (Entsprechung) なのである。」<sup>99</sup>

このような芸術作品の存在によって現れる永遠への対応としての時間経験は、出会いから別れへと、生から死へと過ぎ去りゆく被造的時間に、充実した動的静止がもたらされるような出来事なのであろう。それは「生から死へ」という秩序の中にありながら、別の秩序世界を証言するものとなるであろう。それ故、F.シラーの次の指摘は重要である。

「(自然的) 諸力の恐ろしい国のただ中で、且つ又掟の聖なる国のただ中で、気付かれることなく美的形成衝動が、遊戯と煌めきの楽しく喜ばしい第三の国の建設に従事している。そこでは美的形成衝動は人間から全ての諸関係の束縛を取り去り、自然的なものにおいてであれ道徳的なものにおいてであれ、全ての強制と称するものから人間を解き放つ。」( ) 内引用者。<sup>100</sup>

上記の第三の国の様な美的世界は、それが包摂されている自然的、道徳的世界を否定しているわけではないであろう。しかし、この美的世界は人間の自然的、道徳的世界の仕切り (Schranke) を忘却して<sup>101</sup>、自然的世界の境界線を突破し現世の道徳的世界を不必要にする美的自由<sup>102</sup>を目指すものとして、《死から生へ》という真の秩序の成就・完成である無原罪の世界を目的としていると言えよう (F.シラーにおいて、この美的自由は「想像力・構想力 (Einbildungskraft)」の自由であろう<sup>103</sup>)。それは超自然への対応として、死から生へと向かう経験として、自らの完成(無原罪)を目指すべき目的としているのである。又、このような美的自由が、我々の自然的、道徳的世界の現実をより人間らしいものに変えていく力となるのであろう。もしも芸術美の「善悪の彼岸」の立場<sup>104</sup>というものがあるならば、上述の無原罪の世界における立場でなければならない。F.ニーチェ (1844-1900) が夢見た「生命の真昼 (Lebens Mittag)」<sup>105</sup>は、無原罪の光輝へと止揚されねばならない<sup>106</sup>。従って、この目的である無原罪に達するまでは、美的自由は我々の倫理的自由の主語ではなく述語であり続ける、という関係性が保持されねばならない。キリスト教神学における美の経験は、神の美という超自然への対応の経験であり、しかもキリスト教神学においては自覚的に神との対面へと向かう充足の経験であるので、それは終末論的経験である。それは現世における経験である限りは終末論的倫理の指針の出来(しゅったい)となる事である。

99 Hans-Georg Gadamer, Die Aktualität des Schönen, op. cit., S. 60.

100 Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, op. cit., S. 125. Vgl. Eberhard Jüngel, »Auch das Schöne muss sterben«, op. cit., S. 385.

101 Friedrich Schiller, op. cit., S. 127.

102 Ebd., S. 125.

103 Ebd., S. 101, 111, 121.

104 Eberhard Jüngel, »Auch das Schöne muss sterben«, op. cit., S. 386.

105 Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Werke III, ein Ullstein Buch, S. 203-205.

106 次の拙稿を参照。「マリア論—聖アンセルムスとエアドメルス」(『茨城キリスト教大学紀要』53 (2019年) 所収)、「終末論」(『茨城キリスト教大学紀要』56 (2022年) 所収)。

我々が今ここにあって、生から死への負の秩序からの解放を目指して超自然的な終末を待ち望むことは、自らの死・同世代の死滅の彼方、即ち次世代のさらには未来の世界の生への希望において生きようとするのである。

### 付記

註で示したもの以外に、本稿執筆にあたり以下のものを参照した。

- ・ Gerhard Ebeling, Einführung in Theologische Sprachlehre, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), 1971.
- ・ Desmond Paul Henry, Commentary on *De Grammatico*, D. Reidel Publishing Company, 1974.
- ・ Matthias Zeindler, Gott und das Schöne, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- ・ Luisa Valente, Logique et Théologie, J. Vrin, 2008.
- ・ Oliver Davies, The theological aesthetics, in: The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar, edited by Edward T. Oakes SJ and David Moss, Cambridge Uni. Press, 2004.
- ・ Anselm von Canterbury, Proslogion. Anrede, Lateinisch/Deutsch, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Robert Theis, Reclam, 2005.
- ・ Anselm von Canterbury, Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden, Lateinisch/Deutsch, übers. von Franciscus Salesius Schmitt, Kösel-Verlag, 4. Aufl., 1986.
- ・ St. Thomas Aquinas, Summa Theologica, Volume Two, Literally Translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brothers, Inc., 1947.
- ・ Novum Testamentum Graece, 26. Aufl., Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1983.
- ・ Neue Jerusalem Bibel, Herder, 1985.

特に注目したわけではないが、本稿で扱った事柄との関連で関心を誘う特集が組まれていたので、下記の文献も参照させていただいた。感謝をもって記す。

- ・ カトリック生活 2023年8月号, ドン・ボスコ社。
- ・ カトリック生活 2023年9月号, ドン・ボスコ社。



## Die Schönheit Gottes und die Theologie

Toru Sasaki

Die Schönheit Gottes ist eine seiner wesentlichen Eigenschaften. Sie ist die ewige Harmonie seiner selbst, so dass Gott in sich selber keinen Widerspruch zu sich selber hat. Deshalb ist verboten, die Spaltung der Einheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in das Sein des dreieinigen Gottes hineinzulegen. Manchmal missbraucht der Mensch den Gedanken der Barmherzigkeit, dann verliert er die Orientierung an der Gerechtigkeit und widerspricht der vor der Ungerechtigkeit zu bewahrende Barmherzigkeit, weil er noch nicht von der Selbstsüchtigkeit befreit ist. Gottes Barmherzigkeit ereignet sich als seine gerechte, uns die Sünde vergebende Liebe, indem Gott uns die neu lebende Kraft zuteilt, was das echt gnädige Werk seiner Schönheit ist. Gottes Schönheit umfasst seine göttliche Hässlichkeit des Kreuzestodes Jesu Christi, die als eine Art von absoluter Sublimität bedeutsam ist.

In *Cur deus homo* denkt der hl. Anselm von Canterbury dem Geheimnis in Jesus Christus nach und bietet seine Satisfaktionslehre als die sachlich richtige dogmatische Lehre, indem er Gottes grosse Barmherzigkeit im Kreuzestod Jesu Christi in der vollkommen schönen Harmonie mit seiner ewigen Gerechtigkeit, das Gespräch mit Boso führend, so ausgezeichnet zur Sprache bringt, als ob er Maler der romanischen Kunst seiner Zeit wäre. In bezug auf die harmonische Einheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Gott selber, die am Kreuzestod Jesu Christi unverändert am göttlichsten *ein für allemal* durchgeführt wurde, ist die Theologie des hl. Anselm heute noch uns sehr lehrreich.