

The Structure of J. Moltmann's Systematic Theology : Trinity and the Kingdom of God (1)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2021-02-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 佐々木, 勝彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://tohoku-gakuin.repo.nii.ac.jp/records/24483

J. モルトマンにおける神論の構造

(I)

佐々木 勝彦

われわれの課題は、組織神学論叢の第一巻として 1980 年に出版された『三位一体と神の国』(Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre, Chr. Kaiser Verlag München, 1980 — 以下 TuRG. と略記) の内容と構造を明らかにすることにある。本書は「今日の三位一体の神学」, 「神の受難」, 「子の歴史」, 「三位一体の世界」, 「三位一体の秘密」, 「自由の王国」の六章から構成されている。

I

第 1 章(「今日の三位一体の (trinitarisch) 神学」) は「三位一体的思惟への転向」と「三一の (dreieinig) 神への途上で」の二節から成っている。

第一節(「三位一体的思惟への転向」) はさらに「経験からの入場？」と「実践からの入場？」の二項から構成されている⁽¹⁾。

今日、三位一体論に批判的な人々は、多くの場合自らの根拠を近代的な経験概念および実践概念に置いている。モルトマンによるとこの近代の経験概念は、一方で確かに経験を構成している主観的要素を発

見したが、他方でこの経験を余りにも人間の主観性にだけ関連づけてしまった。例えばそれは「驚き (Staunen)」や「痛み (Schmerz)」の経験を排除してしまった。しかし人間は、近代人が考えたように単なる自己愛的存在にとどまっているものではなく、「驚き」において相手に対して自らを開き、圧倒的な印象に自らを捧げようとする。また人は「痛み」において他者の持つ他者性、他者との葛藤、そして自らの変化を知覚する。この二つの経験において人間主体は相手に全体的に関わろうとする。このような人間の経験は、近代の自己愛的経験とは異なる開かれた経験である。神学にふさわしいのは、この開かれた経験である。従って神経験を問題とする場合にも、それは決してわれわれ人間の神経験だけでなく、われわれと共なる神の経験をも意味することを忘れてはならない。神は、人間が神を経験するのとは違った仕方、つまり神的な仕方、人間を経験するのであり、聖書は人間と共なる神の経験の証言でもある。もしもわれわれが神経験を自己経験にのみ関係づけるならば、自己が定数となり、神は変数になってしまう。神が自己と共に為す経験において自己が知覚されるとき、そのとき初めて、神と共なる、また神の内における自己自身の歴史についての確かな知覚も生じてくる。自己自身は、神の包括的歴史の中で発見され、この歴史の中で初めて自らの意味を獲得する。人間は、神の愛と受苦と喜びの鏡に照らして自己自身を認識するようになる。そして人間が神の経験を理解するようになればなるほど、神の受難の秘密もいっそう深く啓示されるようになる。このとき人は、世界の歴史を神の受苦 (Leiden) の歴史として認識するようになる。神は愛のゆえに無限に受苦するお方であることを感得する (spüren) とき⁽²⁾、われわれは三位一

体の神の秘密を理解するようになる。われわれと共に、われわれにおいて、われわれのために、神は受苦するという神の経験は、三位一体的にのみ理解することができるのである。

では実践という観点から三位一体論に批判的な立場に対し、われわれはどのように答えればよいのだろうか。モルトマンはもちろん解放の神学に代表されるような行為の神学の意義を高く評価している。解放の神学は自らを世界解放の過程における一部分と解し、世界を解釈するだけでなく変革しようとしている。そこでは実践が反省と理論に先行している。しかし彼はその危険性にも十分目配りをしている。信仰は、実践においてと同様に瞑想と祈りにおいても、生き生きと働いているからである。vita activa は vita contemplativa と共存するものであり、後者がなければ、前者は単なる行為主義になり、近代世界の求める実用主義に飲み込まれてしまう。省察と瞑想の中で人は神へと向かい、神を認識する。人はこの認識において神の受苦を引き受ける。それは、古い人間の死の痛みと新しい人間の誕生の痛みを、自らにおいて経験することである。神の現実に近いほど近づけば、人はこの死と再生へとさらに深く引き込まれていく。キリスト教的省察と瞑想は十字架の省察と瞑想に他ならない。それは十字架の道と受難に思いをよせ、祈ることである。十字架につけられたお方において自らを表す神へと向かう者は、この神の変容に引き込まれていく。その人は、方向転換の痛みの中で神との交わりの喜びを経験する。「十字架の神学から『頌栄の神学』が生じてくる」⁽³⁾。行為と省察および瞑想は複雑に関連している。省察と瞑想は、それがキリストの受難と死の省察および瞑想である限り、実践からの逃避に通ずることはありえない。そ

してその反対に実践も、それが十字架につけられたお方への信従である限り、省察および瞑想からの逃避に通ずることはありえない。行為の神学と頌栄の神学は共属しあっている。神の栄光化を伴わない解放の神学はありえないし、抑圧された人々の解放を伴わないような神の栄光化もありえない。解放の実践のために必要なのは、省察、瞑想、そして頌栄を再発見することである。

近代世界の倫理主義とプラグマティズムは三位一体論を解体し、倫理的唯一神論に陥ってしまった。信仰は行為へと解消され、行為は律法主義的になってしまった。モルトマンによると、実践をこの行為主義から解放し、福音の解放された実践へと至らせるのは、三位一体論である。この三位一体論は近代の認識のあり方をも大きく変えるはずである。近代人にとって認識することはそのまま支配することであった。「知は力なり」であった。認識は所有を意味した。近代的理性の認識を導いている関心は、征服と支配である。しかしギリシアの哲学者や教父たちが捉えていたように、認識とは驚くことである。認識することは対象を支配することではなく、共感し参与することである。認識することによって、人は参与する者に変えられていく。認識は交わり (Gemeinschaft) をもたらす。従って認識の及ぶ範囲は、愛、共感、参与の及ぶ範囲と同じである。三位一体的思惟によって理性のあり方が変わるとき、その働きは支配から交わりへ、征服から参与へ、生産から聴従へと変化するのである。

第二節の表題は「三一の神への途上で」である。モルトマンはここで、神の現実性についてこれまで提示されてきた三つの解釈を比較検討しようとしている。その三つとは、「最高実体としての神」、「絶対的

主体としての神」そして「三位一体の神」という理解である。

この「最高実体としての神」という理解は、まずギリシアの哲学者たちにおいて理論化された。彼らは、ギリシアの宗教的遺産を受け継ぎながら、神的なものの本質を説明しようとした。つまり「万物は神々に満ちている」というコスモスに対する敬虔を前提としつつ、神的なものの本質をとらえようとした。彼らにとってそれは、コスモスを通じて「間接的に」明らかになるべきものであり、そこにはいかなる啓示も必要でなかった。それは、一つなる、必然なる、不動なる、無限なる、不死なる、受苦せざるものであった。これらの特質は全て、有限なるコスモスには欠けているものである。トマス・アクイナスは、アリストテレスとキケロを通してこの宇宙論的神証明の方法を学び、彼の「五つの道」を展開した。この「五つの道」もギリシア的コスモス概念を前提としており、彼によれば、神的なものは次のようなものであった。それは、存在者 (Seiende) と違って、動かし、原因となり、必然的で、純粋な、知的存在 (Sein) である。しかし彼の問いは、ギリシアの哲学者の場合と同様に、「神的なものとは何か」という問いではあっても、「神とは誰か」という問いではなかった。彼は神的なものの本質を証明しようとしたが、神の現実存在 (Existenz) を問題とすることはなかった。

第二番目は「絶対的主体としての神」という理解である。このような理解は、すでに神認識と自己認識の不可分な関係に関するアウグスティヌスの議論において提示されていたものであるが、それが大きな影響力を持つようになったのは近代に入ってからである。世界はもはやギリシア的コスモスではなく、人間の認識と征服と労働の対象に

なった。デカルト、カント、シュライアマハー、ルドルフ・ブルトマン等は、それぞれの仕方で神を人間の自己理解を通して捉えようとした。フィヒテおよびヘーゲルにいたると、神は、神自身の啓示の主体として、また人間による神の認識の主体として理解されるようになった。神の啓示は自己啓示でしかありえなくなった。人間による神の認識は神の自己認識となった。今や神の間接的伝達というものはありません。神の直接的自己伝達があるだけであった。神は実体としてではなく、完全な理性と自由な意志をもつ主体と考えられるようになった。しかしこの神は、完全な主体性を追い求めた近代人の「原像」にすぎなかった。

第三番目は「三一の神 (der dreieinige Gott)」というキリスト教独自の理解である。テルトゥリアヌスは三位一体を「una substantia-tres personae」と規定したが、ここでは、ひとつの分割しえない神的実体という一般概念が前提とされており、アウグスティヌスとトマス・アクィナスもこれを受け継いだ。そのひとつの共通の神的実体は、三位一体の諸位格の根底にあり、論理的には諸位格に先立つものと解されている。つまり彼らは唯一なる神から出発し、その後で初めて三位一体の諸位格を問題にしている。プロテスタントの正統主義もこの二分法を踏襲し、まず初めに神の存在とその唯一性を論じ、その後で初めて三位一体の神について論じた。これは、まず初めに一般的自然神学を論じ、その後に特殊な啓示神学を取り上げることに他ならない。ここでは、自然神学の枠組みの中で啓示神学が展開されている。しかしこのように神を最高の実体として理解する限り、神の二重の唯一性、つまり神的本質の唯一性と三位一体の唯一性を説くことになってしま

う。しかもこの二重性を解消するために、多くの神学者は結局後者を排除したり、後者を前者に還元したりした。ヘーゲルの場合にも、その絶対的主体としての神という理解を強調するあまり、三位一体的位格概念を放棄せざるをえなかった。諸位格には、せいぜいひとつの主体の三つの存在様式という概念が適用されるだけであり、三位一体は唯一なる神の自己関係と自己伝達として理解されている。

われわれはもはや単純に実体的三位一体論に戻ることも、あるいは主体的三位一体論を主張することもできない。それらが前提としていた宇宙観、世界観、そして人間観は今日の人間には受け入れがたいものになっている。モルトマンによると、今やわれわれは実体的三位一体論でも主体的三位一体論でもなく、「社会的三位一体論(eine soziale Trinitätslehre)」⁽⁴⁾を展開しなければならない。それは聖書を、三位一体の交わりの関係の開かれた歴史を証言している書物として理解する。そこに働いているのは、対象を分断し孤立化させる思惟ではなく、関係と交わりにおける思惟である。それは生態学的な思惟と呼んでもよい。われわれは神の単一性(Einheit)から始めて、その後に三位性(Dreiheit)を問うのではなく、反対に諸位格の三位性から始めなければならない。モルトマンはこのようにしてとらえられる単一性を「三一性の一体性(Einigkeit der Dreieinigkeit)」⁽⁵⁾と呼んでいる。

II

第2章(「神の受難」)は「神のアパティアかパッションか」、「神のパトス」、「愛の永遠の犠牲」、「神の苦悩」、「神の内なる悲劇」、「神と

受苦」,「神の自由」,「神は愛である」の八節から構成されている。

第一節の表題に用いられている「アパティア」はストア派の用語で、激情にとらわれぬ平静心を意味している。しかし本節では「パッション」の対極にあるものとして理解されているので、それは受難しえないことを指している。神は受難しえないと主張したのはギリシア哲学であった。神の実体の本質は不変・不動・単一だからである。唯名論的観念論的絶対的主体も受苦しえないものである。これに対してキリストの受難物語が語っているのは、キリストの受難と死である。教会においては言葉と聖礼典においてキリストの受難が現在化され、信仰が呼び起こされてきた。信仰者はキリストのゆえに神を信ずるのであり、神御自身がキリストの受難史に巻き込まれている。しかしながら、神はそもそも受苦しえないとしたら、キリストの受難はどうして神の救済の啓示であると言えるのだろうか。

キリスト教神学は、ギリシア哲学の思惟形式を用いながら自らを形成してきたために、多くの神学者たちは、神の受苦不可能性と神の子キリストの受難を同時に主張してきた。彼らは、「受苦しえない神の受苦」といった表現を用いざるをえなかった。では古代教会の神学は、十字架につけられたお方をほめたたえつつ、どうしてこの受苦不可能性にこだわり続けたのだろうか。それは第一に、神はこの受苦不可能性によって決定的に被造物から区別されるからである。第二に、神は人間を永遠の生命つまり不死なる状態(救い)に与らせるからである。神はアパティアであってこそ、人間を救うことができるからである。

このような議論に対しオリゲネスは神の受苦について語った。しかも彼は、キリストがわれわれのために引き受けた神の受難について語

ると同時に、三位一体における父と子の間に起こる神の受難にも言及した。神の受苦は愛の受苦である。この愛は神御自身の存在の充溢 (Überfluß) に他ならず、神は被造物のように存在の欠如から愛するのではない。神は、この愛のゆえに自らを受苦に対して開き、その痛みを引き受ける。それは「能動的受苦」である。それは、他者による触発に対し自発的に自らを開くこと、つまり情熱的愛の受苦である。それは共感であり、他者の苦しみに与り、他者のために受苦する。愛の受苦は、外側に向かつての、神の救済の行為であると共に、神御自身の内なる三位一体的交わりにも関わっている。三位一体の外なる受苦と、三位一体の内なる受苦は、この愛の受苦において呼応しあっている。外側に向かつての神の愛の受苦は、内なる愛の痛み根ざしている。オリゲネスは、聖書に従って神の受苦について語り始めたそのときに、三位一体に言及せざるをえなかった。われわれはただ三位一体的にのみ神の受苦について語ることができるのであり、キリストの受苦は情熱的な神の受苦である。キリスト教神学は、キリストの受難の中に神御自身を発見しなければならないのである。

第二節 (「神のパトス」) はアブラハム・ヘシエル等に見られるユダヤ教の「パトス」としての神理解を取り上げている。ヘシエルは、フィロン、イエフウダ・ハレヴィ、マイモニデス、スピノザ等の哲学と批判的に対決しつつ、預言者の神学を「神のパトスの神学」と規定した。全能なるお方は、そのパトスにおいて自らの外に出ていき、選ばれた民の中に入っていく。神はイスラエルとの契約の交わりにおいて受苦可能なものとなる。神の存在と民の歴史は神のパトスを通して結びつけられる。創造、解放、契約、歴史、救済は神のパトスから生じてく

る。旧約聖書によると、この神のパトスは神の自由であり、情熱的参与の自由である。従ってユダヤ的神経験は神のパトスの経験であり、われわれはこれを哲学的唯一神論の諸概念によって規定することはできない。神は、自由な神であると共に、契約の中に自らを固定する神である。

ラビたちの初期の神学と、「シェキーナ (Schechinah)」を説いたカバラ的伝統は、この「神のパトス」を「神の自己卑下 (Selbsterniedrigung)」と呼んだ。彼らは、世界史を神の自己卑下の歴史として解釈し、それは神の栄光を目指していると主張した。彼らはシェキーナを次のように理解した。それは、イスラエルにおける主の現臨つまり内住 (Einwohnung) であり、永遠なるお方のへり下り (Herablassung) であり、到来しつつあるお方の栄光の先取り (Vorwegnahme) である。やがてユダヤ教神秘主義はこのシェキーナを実体的に捉えて人格化するようになり、それと共に神御自身の中に深い自己区別を想定するようになった。ただしその区別は、世界の究極的救済において解消されるはずであった。フランツ・ローゼンツヴァイクはこの点を強調し、この疎外は「ひとりなる神」への祈り (シェマ・イスラエルの祈り) と、この信仰告白に基づく善き行為によって克服されると説いた。このように、もしも神のパトスや共感から出発するならば、われわれは必ず神の内なる自己区別ないし「裂け目」を仮定せざるをえなくなる。シェキーナの教説は、神のパトスを神学の出発点においた当然の結果であった。

しかしではシェキーナはなぜ、人間の祈りと善き業を必要とするほどに神から離れてしまうのだろうか。またなぜ神の生命と活動の中に

「裂け目」が生ずるのだろうか。モルトマンによると、それは神は愛だからである。その愛は「自由への愛 (die Liebe zur Freiheit)」⁽¹⁾ である。この自由への愛から「神の自己区別」、「神の自己献身」、「裂け目」が生じてくる。愛はそれらの最も深い根拠である。愛は、自発的に応答する相手を求め、その相手の自由のために自らへり下るのである。

第三節（「愛の永遠の犠牲」）と第四節（「神の苦悶」）は、二十世紀初頭にイギリスとスペインで展開された神の受苦可能性に関する論議を紹介している。イギリスの場合には C.E. ロルトの思想 (C.E. Rolt, *The World's Redemption*, London 1913) が、スペインの場合にはミゲル・デ・ウナムノの思想（『人間と国家における生の悲劇的感情』、マドリッド 1912 年）が取り上げられている。

イギリスにおいて、神の受苦能力を神学的に論ずるきっかけとなったのは、ダーウィンの進化論であった。それは従来の神の全能という教説を全く否定することになるからである。ロルトは、キリストの十字架から神の全能を考え、神の全能とは「受苦する愛の全能」であると主張した。キリストの十字架の本質的な力とは、自発的に受苦することによって完全になった愛である。受難は、神の子が勝ち取った究極的勝利であり、それは神の至高性を考える出発点になる。つまりキリストが時間の中で行ったことは、父なる神が永遠の中で行っていることである。キリストが地上でへり下ったとすれば、父なる神も天上でへり下っているはずである。十字架の秘密は、神の永遠の存在の中心にある秘密である。ゴルゴタの十字架上で、三位一体の永遠の核心が啓示されているのであり、神の永遠の本質は自己献身と自己犠牲の愛である。神は永遠に御自身へと自己犠牲を捧げている。ロルトはこ

の視点から「神の永遠の自己・愛」の三位一体論を展開している。彼によると、この三位一体は世界に対して開かれている。愛は、与えるという行為においてのみ真に所有し、至福にいたるからである。神は、時間の中を歩むことによってのみ、永遠になる。神は、人間となることによってのみ、完全なお方となる。神が御自身の自己犠牲において引き受けなければならないもの、それは悪である。神は悪を甘受することによって、悪を善に変える。進化の過程は、受苦する愛による救済の過程であり、悪の残酷さを克服する過程である。神は、苦しみを引き受け、それを変化させることによって、永遠の至福にいたる。偉大な説教者で詩人であった G.A. Studdert Kennedy は、この受苦する神の神学の中にすぐれた政治的意義を見いだした。彼にとって第一次世界大戦は、暴力と武器を喜ぶ伝統的な「全能なる神」と、受苦する愛との戦いに他ならなかった。

1897 年ミゲル・デ・ウナムノは、スペインの受難神秘主義を通して、ゴルゴタにおけるキリストの死の苦しみと戦いの中に、この世界全体の痛みと神の苦悶が啓示されていることを学んだ。彼は、ヘーゲル、キルケゴール、ショーペンハウアー、ヤコブ・バーメ等の思想を手掛りとして、この内容を表現しようとした。彼によると、人生はひとつの悲劇である。というのは、それは死を避けることができなく、生きようとしながらも死ななければならないからである。それは永遠なるものに憧れている。そこには深い乖離体験がある。彼は、この痛みを伴う生の経験を「苦悶 (congoja)」と呼んだ。それは、痛み、心痛、不安、重圧、焦燥、圧迫を意味している。彼にとっては、十字架上で死の苦しみに絶望するキリストこそが、世界と各人の「苦悶」の原像で

ある。彼はここから人間の実存経験を語るだけでなく、普遍的な「痛み
の神学」を展開しようとしている。受苦することができない神は、愛
することもできず、愛することができない神は、死んだ神である。神
は、この限りなき愛においてあらゆる生けるものを貫通している。神
は世界の痛みに参加し、万物において受苦する。それゆえわれわれも、
神の痛みに参加することを求められている。人間が神の共苦を必要と
しているだけでなく、神も人間の共苦を必要としている。神と世界は
共通の救済過程の中にある。この過程は、痛みを経験によって共に知
り、共に感じ、共に苦しむことを目指している。この痛みにおける意
識化を通じて、生けるものは自由になる。そしてこのことにより、神
御自身も自由になる。人間は自らの死の経験を通じて、世界における
神の痛みに参加する。人間の苦しみと喪失は、神の痛みに対する参与
の経験であり、人は受苦することができるようになればなるほど、いっ
そう人間的になる。世界の痛みと、世界のために神が引き受ける痛み
に参加することによって初めて、人は、自らの限られた痛みの経験を
越えて、苦悶という宗教的次元を見いだすのである。

しかしウナムノは、神を三位一体的に理解することによって、神御
自身における苦悶つまり矛盾を説明することはなかった。また苦悶の
終末論的次元を積極的に展開することもなかった。確かに彼は受苦の
経験から出発しようとした。しかしウナムノには、十字架につけられ
たお方の死の苦しみに神秘的に没入することで終ってしまう危険性がある。
それだけではマゾヒズムの限界に達し、苦しみの永遠化に至る
だけである。「復活のない十字架の神学は地獄そのものである」⁽²⁾。愛な
る神との交わりによってわれわれは、神の受苦とその終りなき苦悶の

内に導かれるが、その交わりは、神の永遠なる喜びの祝祭と、苦悶から救済された者たちの「舞踏 (Tanz)」⁽³⁾ において初めて完成されるのである。真の愛が全てを受苦し、全てを耐え忍び、全てを望むのは、幸福にするためであり、またそれによって自らも至福にいたるためなのである。

第五節（「神の内なる悲劇」）はベルジャーエフの思想を取り上げている。彼は、世界とその歴史の実存の内的根拠は自由にあると考えた。世界が始まったのは、神が自由を望んだからであり、歴史が存在するのは、人間が自由だからである。ところが人間はその自由を常に乱用し、抑圧したため、歴史は悲劇的なものになってしまった。それは運命の悲劇ではなく自由の悲劇である。神御自身が人間の自由を望んでおられるとすれば、人間の歴史の悲劇は神御自身の悲劇である。神は、人間の神的似像としての自由を強制することはできず、御自身の永遠の愛の受苦により、それを造り出し、保持することができるだけである。そしてもしも人間の自由の歴史がこの神の受苦の歴史に根ざしているとすれば、人は「神の内なる悲劇」について語らざるをえなくなる。ベルジャーエフは、抽象的・合理的一元論の主張する「異なる自己同一的神」という思想と対決している。もしも神の不動なる安息という教説を前提として議論が進められるならば、三位一体論は困難になってしまう。神の本性における運動を否定するならば、どうしても神の三位一体を否定しなければならなくなる。ベルジャーエフによれば、キリスト教の秘密は神の三一性 (Dreieinigkeit) にある。それは神的本性における、この三一性によって指定される運動であり、そこから生ずる神の受難である。神は神の似像としての人間を持つと

する。それは、存在の欠乏のゆえではなく、あふれる創造的充溢のゆえである。神が他者を渴望するのは、神の創造的愛を実証するためである。子に対する父なる神の関係のうちに、つまり子に対する父の愛のうちに、既に他者に対する神の愛が自明なこととして一緒に指定されている。世界の創造は、神と他者の間の神的愛の歴史に他ならない。子に対する父の愛と共に、子が人となることも潜在的に既に一緒に指定されている。それゆえ「神の子が人となることは、罪に対する応答ではなく、それは永遠なる神の要求の成就である」⁽⁴⁾。神の他者としての人間は、神的生命に参与し、神的愛に答えることを期待されている。人間の歴史は本質的に自由の歴史であると同時に、神の受難の歴史でもある。神と人間の歴史の中心は、人間となった神の、ゴルゴタにおける十字架にあるのであり、ベルジャーエフの十字架の神学は、歴史の神学と自由の神学から生ずる神義論的問題に対する解答なのである。

第六節の表題は「神と受苦」である。モルトマンはここで、神の受苦の神学が神義論的問題と不可分の関係にあることを確認し、さらに神の受苦と人間の罪の關係に言及している。

人は、理解しがたい受苦を経験すると、神を問題にせずにはいられなくなる。例えば、罪のない子供が苦しみを味わうことを経験するとき、人は、天上にいます全能で善良なる神といった観念に違和感を覚えるようになる。人は悪を否定することはできても、痛みを否定することはできない。痛みを引き裂かれた人間はただ立ち尽くすだけであり、安易な説明を拒絶する。それはヨブの姿の中に見ることができる通りである。「ヨブの友人たちの」神学はもはや通用しない。しかしだ

からと言って、無神論による解決を受け入れることもできない。神を排除しても、苦しみを説明することはできず、痛みを鎮めることは不可能だからである。このように神による解答も見つからず、無神論による解答にも満足できないところで生じてくるのが、神義論的問いである。これまで人びとは、「もしも神が義であるとしたら、なぜ悪は存在するのか」と問いかけてきた。しかし今やわれわれは、「もしも神が存在するとしたら、なぜ受苦の体験は存在するのか」と問わなければならない。神と受苦は共属しあっており、「神の問題と受苦の問題は共通の問題である」⁽⁵⁾。この世においては誰も、この神義論的問いに答えることも、またそれを除去することもできない。人はこの未解決の問いを抱えながら、それが解決される未来を目指して生きている。神義論的問いは思弁的なものではなく、批判的なものである。それは包括的終末論的問いである。それは純理論的問題ではなく、新しい世界の経験によってのみ答えられるような実践的問題である。神義論的問いはこの世における「開かれた（未解決の）傷」⁽⁶⁾である。信仰と神学の現実的課題は、この開かれた傷を抱えながら生き延びられるようにすることにある。信仰に生きるようになればなるほど、人はますます深く痛みを感じ、神と新しい創造を問うようになる。

これまで教会は受苦を説明する際に、ラビ的・パウロ的教説を引用してきた。つまり受苦と死は、人間の罪に対して神によって定められた懲罰であると説明してきた。ローマ書（「罪の支払う報酬は死である」6:23）のパウロの言葉に従って、死は罪の普遍性を証明していると説明し、受苦と死を罪に還元してきた。この罪はキリストの十字架の犠牲の死と死人の復活によって完全に克服される、と主張してきた。前

者において罪が、後者において罪の帰結である受苦と死が、それぞれ克服されるのである。このように受苦と死を罪から因果的に導きだすことに対しては、古くから批判があった（アレキサンドリアのクレメンス、オリゲネス、モプスエスティアのテオドール等）。彼らによると死とは、有限なる人間の創造と共にあるものであり、死は罪の結果でも神の懲罰でもない。キリストは、十字架における犠牲の死を通してわれわれを罪とその帰結から救い出し、復活と王国を通して最初の創造を完成する。つまりキリストは被造物の死を克服し、死すべき人間を神の栄光の不死性へと導くのである。このように肉体の救済に関わる教説は、被造物の受苦と死を包括している。

モルトマンによると、罪と受苦の関連を道徳的・法理論的に説明しようとする伝統的教説によって、この世における受苦の普遍性を明らかにすることは難しい。罪がなければ、受苦することもない、とは言えないからである。受苦の経験は、罪の経験と恩寵の経験をはるかに根ざしている。受苦の経験は、被造物の現実それ自体の限界のうちに根ざしている。最初の創造が善と悪の歴史に開かれているとすれば、この最初の創造は、受苦可能で、受苦を呼び起こすような創造でもある。罪なき者の受苦（義なる者の受苦、貧しい者の受苦、子供の受苦）を通して、伝統的な教説の限界を認識する者は、全ての受苦の中に、従って罪ある者の受苦の中にも、罪なき者の受苦の契機を見いだす。罪と償いの関連を強調する思想は、むしろこの世における受苦を増し加え、それを永遠化するだけである。愛する子供を失った者にとって、罪を問うことなど全くどうでもよいことである。実際、受苦の経験は、有罪か無罪といった問題をはるかに越えている。受苦の経験が及ぶ範囲

は、愛の経験が及ぶ範囲と同じである。愛は生を産み出し、それを生き生きとさせる。この愛においてこそ、受苦と死の否定性が知覚されるようになる。罪なくして受苦するとは、愛される者が受苦することである。ゴルゴタで十字架につけられた者の普遍的意義は、神義論的な問いによって初めて真に理解されるものとなる。伝統的な理解によってこの普遍的意義を十分に捉えることは不可能である。

第七節と第八節は、神の受難の神学における「神の自由」の問題と「神の愛」の問題に焦点を当てている。第七節（「神の自由」）においてモルトマンはまず、聖定論（Dekretenlehre）をめぐるカール・バルトの戦いが不十分であることを指摘し、神の自由は決して選択的自由ではないことを論じている。神は御自身を否定することはできず、愛であろうとするのかどうかを選択するわけではない。神は、善であろうとするのかどうかを選択するわけではない。むしろ神の自由は、御自身に他ならない善であること、つまり御自身を伝達することにある。真の自由は善の自己伝達である。段階的表現を用いるならば、善と悪の間で選択しなければならないような自由は、善を欲し、善を為す自由よりも劣っている。

選択の自由や処分の権能といった概念は、「支配の言語（Sprache der Herrschaft）」⁷⁾に由来しており、神にふさわしくない。この言語において自由なのは支配者だけであり、支配される者は単なる所有物にすぎない。この自由は、支配、権力、所有を意味する。しかしモルトマンによると、もうひとつの自由の概念がある。それは「交わりの言語（Sprache der Gemeinschaft）」に由来するものである。それは、ドイツ語の *gastfrei* といった語に残されているもので、このドイツ語

は「客に対して友好的な、客を手厚くもてなす、客好きな」といった意味を持っている。この線に沿って理解するならば、自由とは支配ではなく、Freundschaft つまり「友好関係、親密な関係、友としての関わり」を意味する。この自由の本質は、生に対する相互的な共同の参与と、支配と隷属のないコミュニケーション関係のうちにある。生への相互参与においてそれぞれは、自らの個性を越えて自由になる。三位一体の神は、父と子と聖霊の交わりにおける愛として自らを啓示するとすれば、神の自由は、人間を神の友とするその「友としての関わり」のうちにある。神の自由は、その驚くべき愛であり、その開放性であり、その「出迎え」である。これによって神は人間と共に苦しみ、人間の代りとなり、人間にその将来を開く。神は、自らの受苦、犠牲、献身、忍耐を通して、自らの永遠の自由を実証する。被造世界の自由は、この神の自由によって保持されており、人間は、愛に生き、共に苦しみ、神の栄光を賛美することを期待されているのである。

神の受難の神学は、「神は愛である」(I ヨハネ 4:16) との聖書の根本命題に根ざしている(第八節)。では、この愛とは何を意味するのであろうか。モルトマンはその特質を次のようにまとめている。

① 愛とは、善の自己伝達 (Selbstmitteilung des Guten) である。愛は、他の存在に参与し、他の存在のために自らを捧げる善の力 (Kraft) である。しかも愛するものは、全く他者の中にありながら、全く自己自身である。愛の無私性は、愛するものの自己放棄の中にあるのであって、自己破壊の中にあるのではない。

② 自己伝達は全て、自己区別の能力を前提としている。愛は、自己区別と自己同一化の力である。「神がこの世を『愛する』」(ヨハネ 3:

16) との聖句は、神の自己区別と自己同一化の力による神の自己伝達を意味している。そして「神は愛で『ある』」とは、神は永遠に、自己区別と自己同一化のプロセスであることを意味している。それは否定的なものの全ての痛みを含んだ過程である。神は愛するだけでなく、愛そのものであるがゆえに、神は三位一体の神として理解されなければならない。神が愛であるとすれば、神は同時に、愛する者、愛される者、そして愛そのものである。神は、その自己肯定の力をもってこの世を肯定する。「愛の神学はシェキーナの神学であり、聖霊の神学であり、この点でそれは、家父長的というよりもむしろフェミニスティックと呼ばれるべきものである」⁽⁸⁾。シェキーナと聖霊は神性の女性的原理だからである。

③ 神は、自己伝達へと自己「決定する (ent-schließt)」ことによって、御自身の本質を「開示する (er-schließt)」。神は、その永遠の愛の内的歓喜 (Lust) から他の存在へと自己伝達する。既に愛なる神の内に、神を御自身の外へと導きだす力が存在する。神は、神によって愛されるもの無しに存在することを望まないし、またそうすることもできない。この意味で神は世界と人間を必要としている。

④ 「神は愛である」とは、三位一体的に理解するならば、父は、永遠に、そして本質必然的に、そのひとり子愛するということである。父は子を、産み育てる愛をもって愛する。子は、父の愛に、父への服従と献身を通して永遠に、そして本質必然的に答える。父と子は同じ神的本質を持っているが、異なる存在である。それゆえ三位一体内の愛は、同じものへの愛であり、その愛は必然的である。それは自由な愛ではない。しかしこの愛が自らの外に向かうなら、それはもはや産

みだす愛であるだけでなく、創造的愛でもある。それは本質必然的愛であるだけでなく、自由な愛でもある。それはもはや同じものの内なる他者に関わるのではなく、他者の内なる同じものに関わる。神は愛であるとは、神が、産む愛であると共に創造する愛でもあることを意味する。既に神の愛の永遠の本質の内に、創造的で受苦する愛が含まれている。「創造は、父と子の間の永遠なる愛の歴史の一部分である」⁹⁾。世界は、子に対する父の愛から創造され、父に対する子の応答する愛を通して救済される。被造物が存在するのは、永遠なる愛が自己を他者へと創造的に自己伝達し、永遠なる愛が交わりと自由な応答を求めるからである。創造の歴史は確かに神の愛の悲劇であるが、救済の歴史は神の喜びの祝祭である。

⑤ 世界の創造と共に、神の自己卑下 (Selbsterniedrigung)、自己限定、そして受苦が始まる。創造的な愛が受苦する愛であるのは、その愛が、愛される者の自由に対し、受苦を通してのみ創造的かつ救済的に働くからである。自由は、受苦する愛を通してのみ可能になる。創造的愛は世界との自由な交わりと、世界における自由な応答を望む。

⑥ この世界の救済は、受苦からの神の自己救済の過程と結びついている。受苦することによって解放し救済する愛は、神の至福なる愛における成就を目指している。この愛が至福に至るのは、それが、愛される者を見だし、解放し、自らのもとに永遠に留まらせるときである。この意味で神が世界と共に、また世界のために受苦するだけでなく、解放された人間も神と共に、また神のために受苦する。こうして神の受苦の神学は神の終末論的自己救済の思想に到達するのである。

III

第3章（「子の歴史」）は「三位一体的解釈学」、「子の派遣」、「子の献身」、「子の高举」、「子の将来」、「開かれた三位一体の変化」の六節から構成されている。

第一節（「三位一体的解釈学」）は、近代における三位一体論の主な解釈の歴史を略述し、その問題点を明らかにしようとしている。自由主義神学者たちは、新約聖書の使信と三位一体論の間に大きな乖離を認め、さらには「イエスの宗教」と「パウロの信仰告白」との相違を強調した。三位一体論は、非聖書的で、非イエス的で、思弁的なものであり、信仰にとって余計なものであり、道徳や倫理にとって有害なものであるとみなされた。モルトマンは彼らの批判の重要性を認めながらも、彼らの判断には次のような予断が含まれていることを指摘している。つまり彼らは、歴史とは人間の歴史に他ならず、人間の歴史は人倫の王国であると考え、イエスを倫理的行為の模範として捉えようとしている。他方、カール・バルトは三位一体論を、聖書の告知する中心内容の「正しい」解釈として理解した。神は、自らを主(Herr)として啓示するお方であり、この神の自己啓示は三位一体的構造を持っている。教会は、神は主であるというこの中心内容を「正しく」解釈しなければならない。しかしモルトマンによると、このような主張も明らかに予断である。つまり唯一なる神の「専制君主制」が三位一体性に先行するというのは、ひとつの予断であり、その逆の可能性もあるはずである。それは結局、証しされた歴史を唯一の主体に還元し、その歴史をこの主体の業として解釈している。歴史は、神の業、神の

啓示、神の支配として理解されている。ここから出てくるのは「キリスト論的唯一神論」である。新約聖書によれば、子が父を啓示し（マタイ 11:27）、父が子を啓示する（ガラテヤ 1:16）とされている場合にも、それは神の自己啓示について語らざるをえなくなる。しかしこのように歴史を唯一の主体の業とする理解は、聖書の歴史にふさわしくない。キリストの歴史は、父と子と聖霊の共同作業から成っているからである。キリストの歴史は、新約聖書それ自体においても既に三位一体的に物語られている。それゆえわれわれは、新約聖書は神について次のような仕方では語っていると前提から出発しなければならない。それは、父と子と聖霊の、世界に開かれた交わりの関係を物語り、告知しているのである。

第二節（「子の派遣」）は「イエスの洗礼と召命」、「子の派遣」、「三位一体の形態」の三項から構成されている。

イエスはバプテスマのヨハネから洗礼を受けた。マルコ 1:9-11 によると、この洗礼は、イエスが「メシア的召命」を受けた出来事でもあった。彼に降った霊は、全ての肉に霊が注がれるはずの霊であり、それはメシアの時の始まりを意味していた。洗礼の際に天から「あなたはわたしの愛する子、わたしの心に適うもの」との声があった。「愛する子」とは、父と特別な関係にあることを意味しており、われわれはその例を子イサクと父アブラハムの関係の中に見ることができる（ヘブル 11:17 参照）。「子」は、詩編 2:7 が示しているようにメシア的次元と関連していると共に、イザヤ 42:1 が示しているように神の僕でもある。父と子の関係は、マタイ 11:27 に記されている通り、極めて排他的で相互的なものである。この相互認識と愛と参与の背景にある

のは、後にシェキーナと呼ばれる神の永遠の知恵の表象である。この知恵は既に、「神の子」、「娘」ないし「息子」というように実体的に考えられていた(箴言8章)。しかもこの知恵は、あらゆるものを生かす神の霊と同じように理解されている(シラク1:7)。イエスと神との特別な関係は、イエスが神を「アバ」と呼んだことに決定的に示されている。これまでイスラエルにおいてイエスの他に、神を「アバ」と呼んだ者はいなく、イエスとバプテスマのヨハネとの決定的な違いもここにあった。イエスの喜びの使信は、この「アバ」との関係によって全く規定されている。

イエスは、主なる神の国を宣べ伝えたのではなく、彼の父である神の国を宣べ伝えたのである。この国において神は、主ではなく、慈しみ深い父である。この国にいたるのは、奴隷ではなく、神の自由な子供たちである。この国において問題になるのは、服従と隷属ではなく、愛と自由な参与である。マタイ11:28以下の聖句が示している通り、イエスが宣べ伝えた国は「憐れみ(Erbarmen)」の国である。ヘブル語の「憐れみ」は、胎内の子供に対する母の愛情と痛みを指している。この神の憐れみは、イザヤ49:15では母の慈愛と、詩編103:13では父の慈しみと、それぞれ対比されている。イエスは神の国を宣べ伝えたが、その国は、主が支配者として君臨する国ではなく、母性的な憐れみの国である。それは決して支配者と隷属者の国ではなく、「目の見えない人は見え、足の不自由な人は歩き、らい病を患っている人は消くなり、耳の聞こえない人は聞こえ、死者は生き返り、貧しい人は福音を告げ知らされる」(マタイ11:5)ような祝祭の国である。

以上のように共観福音書の場合、イエスのメシアとしての召命は、神

の霊におけるイエスの洗礼から始まっている。しかしパウロやヨハネにとってこの召命は、父なる神による子の永遠の派遣である(第二項)。「派遣定型句」のひとつとみなされているガラテヤ4:4によると、子の派遣はイエスの誕生と割礼を含み、子はユダヤ人たちを子たる身分(Sohnschaft)へと贖う。派遣するのは父であり、子たる身分は、神との特別な関係を表している。もうひとつの派遣定型句であるローマ8:3においても、子の派遣において、神は、子の父として自らを啓示する。派遣の目的は、ガラテヤ4:4では子たる身分の伝達であったのに対し、ここでは霊において生きることである。この霊によってわれわれは「アバ父よ」(ローマ8:15)と呼ぶ。アバの祈りを通して信仰者は、父と子の交わりの中へと引き入れられる。このことは霊を通して起こるのであり、それは成人へと解放される出来事である。それは父と子の国における居住権と相続権を得ることである。子によって解放された者たちは、ただ聞き従うだけでなく、祈り、そして共に決定する。

イエスの「内的」歴史は、父と共なる子の歴史である(第三項)。イエスは自らを「子」として理解していた。彼の神関係ならびに告知を支配していたのは、神が自らをアバとして啓示しているとの確信であった。イエスの説教と活動の根拠は、彼の父との関係にある。それゆえわれわれはこれらを、唯一神論的にではなく、三位一体的に理解しなければならない。つまりイエスは、神を子の父として啓示し、自分を父の子として啓示する。イエスは、人々をこの父と子の間の歴史へと引き入れる。またイエスの洗礼、召命、宣教は、聖霊を通して生起している。この霊は、あらゆる肉の上にやって来るはずのメシアの時の霊である。この霊の働きなしにイエスの歴史を理解することはで

きない。この段階で父と子と聖霊の三位一体を表現すると、次のようになる。つまり ① 父は霊を通して子を派遣し、② 子は霊の力により父からやって来る。そして ③ 霊は人間を子と父の交わりへと引き入れるのである。

第三節（「子の献身（Hingabe）」）は、「イエスの受難」と「子の献身」の二項から構成されている。イエスの受難は、彼がエルサレムにのぼることを決意したときに始まっており、この意味でそれは能動的受難（*passio activa*）である。彼は、イスラエル民族の支配層とローマの政治勢力によって断罪されただけではなかった。イエスの受難は、彼が「アバ父よ」と呼びかけ、その御国を宣べ伝えた当の神に見捨てられるという出来事であった。ゲッセマネとゴルゴタの物語は、父と子の間の受難の物語である。「この杯からわたしを取りのけてください」（マルコ 14:34）との祈りは、モルトマンによると「父から分離されることの不安」と「『神の死』に対する驚き」を表している。神に見捨てられることこそ、イエスから過ぎ去ることのない杯である。イエスの願いに対して、神は沈黙している。それは「神の闇」（ブーバー）であり、地獄と裁きの経験であった。神に見捨てられたこの経験の中に、ルターはキリストのへり下り（卑下）の最も深い到達点を見た。イエスは最後に「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」（マルコ 15:34）と叫んだ。それは、アバによって見捨てられた者の絶望の叫びであった。キリスト教信仰の中心には、この叫びがあるのであり、ルカやヨハネのように、そこから生ずる恐怖を弱めようとしてはならない。また詩編 22 編を引用することによって、やはりその恐怖を弱め、合理化しようとしてもならない。詩編 22 編は、むしろ復活後の

教会において祝われた「主の食事」にふさわしい聖句である。ルカやヨハネと異なり、ヘブル書 (5:7, 2:9) は、この叫びをありのままに伝えようとしている。イエスは、この叫びにおいてのみ「わが父」ではなく「わが神」と呼びかけている。これは、決して偶然ではない。父は子を見捨て、子を地獄の不安にさらしたのであり、子にとってそれは永遠の死、神の死であった。ここでは、神が神によって見捨てられている。父と子の関係は今や愛の関係ではなく、呪いの関係に陥っている。互いに自らを伝え、そして応答するはずの愛が、無限の痛みと、死の受苦に変化している。

パウロやヨハネは、このゴルゴタの秘密を「子の献身」と「神の愛」として解釈した(第二項)。彼らにとってもイエスは、十字架の出来事において単に客体であるだけでなく、主体である。イエスの受苦と死は能動的受苦であり、ゴルゴタで起こったことは「神性の深み」にまで及ぶ愛の出来事である。「十字架は三一性の中心に立っている」⁽¹⁾。子の献身において啓示される三位一体の形態は次の通りである。① 父は、御自身の子をわれわれのために絶対的死において犠牲にする (dahingeben)。② 子は、御自身をわれわれのために犠牲にする。③ 父と子の共通の犠牲は、聖霊を通して起こる。この聖霊は、見捨てられた状態にある子を父に結びあわせて、ひとつにする。

第四節(「子の高举」)は「死人からのイエスの甦り (Auferweckung)」、「子の啓示」、「子を通して行われる創造的霊の派遣」の三項から構成されている。復活の告知と復活信仰は常に「見ること」によって規定されているが、この「見ること」は反復不可能なものであり、その意味で「Vision」であった。女性や弟子たちが「見た」のは、到来し

つつある神の栄光の中にいるキリストであった。キリストの復活という出来事は、キリストの将来の予兆(Vor-schein)であり、彼らは、このキリストを見ることによってキリストの将来を先取りしている。復活した者を見る者は、神の到来しつつある栄光をあらかじめ見通している。弟子たちは、イエスの出現(Erscheinung)の終末論的構造に基づきながら、黙示文学的象徴を用いて、「死人からの甦り」について語った。彼らは、キリストの甦りと共に、終末時における死人の甦りの過程が既に始まったと理解した。イエスは「眠っている者の初穂」(Iコリ 15:20)であり、「死人の中から最初に生まれた方」(コロサイ 1:18)である。しかもこの死人の甦りという表象は、弟子たちの矛盾した経験に、つまり十字架につけられ恥を受けた者が栄光のうちに甦るという経験に、本当にふさわしかった。その表象によって彼らは、イエスの死と復活における出現を真剣に受けとめることができたからである。

パウロにとって、死人の中から甦り、到来しつつある神の栄光の輝き(Abglanz)において出現するお方は、「子」である。彼の使信は、神の子についての神の福音である。神は、聖なる霊において、死人からの復活(Auferstehung)を通して、イエスを神の子へと「定めた」(ローマ 1:3 以下)。神の子は、永遠なる父の子である。この「子であること(Sohnschaft)」はイエスの全ての活動を規定している。イエスが、代理人、解放者、救済者、そして主と呼ばれるとき、彼は「子」としてそう呼ばれるのである。イエスの復活は終末論的出来事であると共に、内的三位一体的出来事である。この段階における三位一体の形態は次のようになる。① 父は子を、霊を通して甦らせる。② 父は子を、聖

霊を通して啓示する。③ 子は、聖霊を通して神支配の主に定められる。

イエスは神御自身の内的存在へと復活した。イエスは聖霊の神的起源へと高められた。それゆえ彼は、「生命を与える霊」(I コリ 15: 45)であり、「子たる身分を与える霊」(ローマ 8: 15)である。彼は弟子たちに霊を、そして教会に霊の諸力を派遣する。派遣、献身、復活の場合と異なり、復活したキリストは霊を派遣する。この段階における三位一体は次のような形態を取る。① 父は、死せる子を、生命を造り出す霊を通して甦らせる。② 父は子を父の国の主に定める。③ 復活した子は、天と地を更新する父の創造的霊を派遣する。

創造的霊の派遣により神の三位一体的歴史は、世界と人間と将来に對して開かれた歴史となる。信仰と洗礼と交わりにおける、生命を造り出す霊の経験を通して、人は三位一体の歴史に統合される。三位一体の告白は洗礼との関連で形成されたのであり、「三位一体の神学は洗礼神学である」⁽²⁾。三位一体論の元来の生活の座は洗礼であり、洗礼は三位一体論の実践である。この段階における三位一体の形態は次のようになる。① 洗礼においてわれわれに出会うのは、前方に向かって開かれた終末論的な神の歴史としての、神の三位一体である。② それゆえ父と子と霊の「一性 (Einheit)」は、閉じられた一性ではなく、開かれた一性である。③ その一性は、信仰者との、人類との、全被造物との一体化 (Vereinigung) に対して開かれている。

第五節 (「子の将来」) は、キリストの称号としての「子」が持つ三一論的な意義を明らかにしようとしている。教会の希望は、神が死人の中から甦らせたイエス、神の子としてのイエスに向けられている。彼

は、その兄弟姉妹の救い主として待望されている。われわれは、子の裁きを待ち望むことが許されているのであり、その裁きを恐れてはならない。Ⅰコリント 15:22-28 とピリピ 2:9-11 は、終末論的将来を三位一体内部の出来事として描いている。前者において問題になっているのは、世界史の将来と神の支配の完成である。神の支配は、キリストの復活を通して父から子に引き渡され、それが完成するときには、子から父へと引き渡される。キリストの支配は、キリストの派遣と共に隠れた仕方では始まり、キリストの復活と共に明白な仕方では明らかになり、今やそれは死者と生者に及ぶ。再臨においてそれは、死それ自体を滅ぼし、完成に至る。しかしキリストの支配はこれで終るのではなく、栄光の御国に席を譲ろうとする。つまりそれは、「神がすべてにおいてすべてとなられる」時である、新しい創造における神の内住 (Einwohnung) に仕えようとする。キリストの支配は、子の普遍的御国を父に引き渡すときに、完成する。キリスト、主、預言者、祭司、王といった称号は、時間におけるイエスの働きに関わっているのに対し、子という名称は永遠に関わっている。キリスト教終末論は、最後の日に天と地において起こることだけでなく、そのときに本質的な仕方では神御自身の内で起こることにも関わっている。この段階における三位一体は次のような形態をとる。① 父は全てのものを子に委ねる (unterwirft)。② 子は、完成された御国を父に引き渡す。③ 子は父に従属する。

キリストの派遣、献身、甦りにおいては、「父—霊—子」という順序が見られ、キリストの支配と霊の派遣においては、「父—子—霊」という順序が見られたのに対し、終末論的完成と栄光化との関連では、「霊

一子一父」という順序が見られる。終末論においては全ての活動が子と霊から発するのであり、父は御国の受領者になっている。このように三位一体は開かれており、変化するものである。ところが西方教会は「開かれた三位一体の変化」を無視して、「父—子—霊」のモデルに固執してしまった（第六節）。

IV

第4章（「三位一体の世界」）は、従来「外に対する三位一体の業」として論じられてきた内容を取り上げている。それは、「救済の出来事と創造信仰」、「父の創造」、「子が人となること」、「霊の変容」の四節から構成されている。

第一節（「救済の出来事と創造信仰」）は、旧約聖書と新約聖書における創造信仰の誕生とその歴史的展開を跡づけており、それは「出エジプトの経験とメシアの希望」と「キリスト信仰と霊の経験」の二項から構成されている。旧約においても新約においても創造信仰は、救済の出来事の経験と、救済の完成に対する希望によって規定されている。イスラエルとキリスト教会にとって、彼らを救済し解放する神は万物の創造者である。イスラエルは、出エジプト、契約、そして土地の取得における救済経験から、世界とその秩序を神の創造として理解した。しかもそれを、開かれた創造、つまり変化する創造として理解した。預言者たちは、この創造信仰をさらにメシア待望の終末論と結びつけ、創造のメシア的将来は最初の創造を完成すると語った。それは、世界の正義と平和が実現され、神御自身が世界の中に住むときで

ある。新約においては、知恵文学のイメージを用いながら、「御子は、見えない神の姿であり、すべてのものが造られる前に生まれた方です」（コロサイ 1:15）と言われている。この「創造の仲保者としてのキリスト」という信仰は、旧約の創造信仰を決定的に乗り越えており、ここから、創造を三位一体的に理解する必要性が生まれてくる。また新約においても霊の経験は、神が内住する経験つまりシェキーナの経験であり、それは将来の栄光化に対して開かれている。それは、世界が霊によって変容され、「神がすべてにおいてすべてとなる」（I コリ 15:28）時を目指している。

第二節（父の創造）は神と創造の関係について論じており、それは「世界の偶然性」、「神の自己限定」、「三位一体的創造」の三項から構成されている。創造論においてまず明らかにしておかなければならないのは、世界の創造は、神御自身にとって必然的なのか、それとも偶然的なのか、それは神の本質から生ずるのか、それとも神の意志から生ずるのかということである。モルトマンは「キリスト教有神論（Theismus）」、「万有内在神論（Panentheismus）」、「思弁神学（die spekulative Theologie）」の見解を紹介し、それらの議論はいずれも不十分であることを指摘している。「キリスト教有神論」によると、創造は神の自由な意志の業であり、神には世界を創造する必要性はないが、神はその意にかなうこととして、つまり神の本質である善に対応するものとして世界を創造した。従って創造の根拠は神の自由な意志の決意（Beschluss）の中にある。この神の絶対的自由は決して「恣意的なものではない。しかしモルトマンによると、この見解は神概念の中に専制主義的な要素が入りこむ余地を残してしまった。「万有内在神論」

は神の本質から出発し、創造は、神の愛に自由に応答する他者を持つとする神の「憧憬」の結果であると主張した。神は、永遠に自己を伝える愛であり、父は子を永遠に愛し、同じように子は父の愛に答えようとする。しかしこれはどこまでも三位一体内の愛の関係であり、この三位一体内の愛から、どのようにして創造が起こってくるのであろうか。これがモルトマンの問いである。19世紀の「思弁神学」は神秘主義の思想を受け入れ、神の本質は、自らを啓示し、自らを伝達することにあるとした。神は永遠の愛、献身する愛だからである。世界と人間は、永遠に神御自身のうちにあらかじめ備えられているのであり、神は、世界へと本質必然的に外化し、そして世界の応答を通して御自身へと帰って行く。従って世界創造の過程は神の三位一体内の生と同一化され、世界と人間は神格化されることになる。この主張が聖書の創造理解から大きくかけ離れていることは明らかである。

モルトマンは、以上のような見解の限界を見据えながら、創造論を展開しようとしている。神にとって自由において愛することは自明なことであり、神は、自己を伝達する愛である。しかも神は、御自身に自己を伝達だけでなく、神にとって他なるものにも自己を伝達しようとする。子に対する父の愛のうちに、既に世界の理念(Idee)も含まれている。神の永遠なる子は、神の世界理念と緊密な関係にある。そしてこの子が、世界との関連で語られるとき、それはロゴスと呼ばれる。父は永遠なる子/ロゴスを通して世界を創造する。子/ロゴスは創造の仲保者であり、被造物の解放者であり、創造の王冠なのである。

第二項(「神の自己限定」)は、創造の理念は外に向けられたものなのか、それとも内に向けられたものなのか、という問題を扱っている。

これはユダヤ・カバラの伝統において論じられてきた問題である。モルトマンは、この問題の解決の中にキリスト教的唯一神論を乗り越える道があると考えている。キリスト教神学は、神の内に向かつての行為と外に向かつての行為を徹底的に区別してきた。しかしでは、そもそも創造が起こりうる神の「外」はどのようにして成り立つのであろうか。それは、神がまず内側に反転し、そのための空間を生み出すことによってである。もしそうだとすれば、神は世界を「自己の内において」創造することになる。つまり神の永遠性の中で時間が、神の無限性の中で有限性が、神の無私なる愛の中で自由が、創造されることになる。父と子と聖霊の内三位一体的関係は、創造の時間、空間、自由が成り立つ程に広いのである。混沌における秩序の創造、無からの創造といった表象は男性的なのに対し、神は自らの内に世界を生じさせ、存在させるという表象は女性的である。意図的にこのような表象を用いて創造論を展開したのは、Isaak Luria である。彼は、ツィムツム (Zimzum) に関する教理の中でこのような創造論を展開した。ツィムツムは、本来「集中」ないし「収縮」つまり自己自身の内への自己撤退を意味する。リュリアは、神のシェキーナに関する理論を創造論に当てはめ、神の最初の行為は自らの自己制限であると主張した。この第一の行為の後で、神は初めて創造の業へと向かうのであり、創造は、最初の行為によって開けられた「原空間 (Urraum)」の中で初めて可能になる。それゆえ、創造の過程は、神御自身の内へと向かう行為を前提にしている。無からの力ある創造は、神御自身の「無力 (Ohnmacht)」¹⁾ への自己卑下と共に起こる。神の行為は神の受動性のうちに基礎づけられている。

第三項（「三位一体的創造」）においてモルトマンは、リュリアの理論を前提にしながら、三位一体の形態を問題としている。もしもわれわれが創造を、外に向けられた三位一体の業としてだけ理解するならば、われわれはひとりの神の意志決定から出発する他なくなってしまう。しかしモルトマンによると、創造行為はもっと豊かなものであり、われわれは三位一体の諸位格の内三位一体的諸関係から出発する必要がある。父は、子を愛するがゆえに、創造者になろうとする。父の愛は、子とは異なる他なるものに開かれている。父は、子に対する永遠の愛の力によって世界を創造するのであり、世界は、善を目指す神の永遠の意志によって規定されている。従って世界は父の愛の表現に他ならない。創造は父の愛の産物である。世界は善いものであり、神は世界を意になったものとみなす。神は、神の似像である人間に、神の創造愛に対する応答を期待することができる。神は、神の子においてだけでなく人間においても、永遠だけでなく時間においても、至福に至ることができるのである。

父が子に対する愛において世界を創造するとき、父はまた子を通して世界を創造している。父は永遠の子において世界を見る。それゆえ子は永遠から、ロゴスへと、つまり創造の仲保者へと規定されている。子は、自由な人間の「中心」へと規定されている。換言するならば、子は、人となることへと、そして自由の御国の主となることへと規定されている。創造されたものは全て、子の自由の御国へと方向づけられている。創造の目的は、自由なる存在の喜び、感謝の幸福、永遠の賛美にあり、それが満たされることは、神の自己規定が満たされることである。

父は、聖霊の力とエネルギーによって創造する。聖霊の力とエネルギーは、創造者と被造物の差異、行為者と行為の差異、作者と製作物の差異を橋渡しする。この力とエネルギーにより、被造物は、確かにそれ自体が神的になるわけではないが、霊の力の及ぶ範囲に取り込まれ、三位一体の内的生そのものに参与するようになる。三位一体的創造論は、神の「業」としての創造という表象や、神の「流出」としての創造という表象の真理契機を受け入れる。霊のうちにある被造物は、創造者との緊密な関係において生きる。しかし世界は、子のように父によって「産み出された」のではなく、霊を「注がれている」存在であり、この霊は、万物を神的生命によって満たす神の生命の息吹である。

ここには次のような三位一体の秩序が見られる。父は、その永遠の愛から (aus), 子を通して、聖霊の力において、父の愛に応答するような世界を創造する。創造において全ての能動性は父から発しているが、子はロゴスとして、霊は力として、同じく創造に参加しており、創造は三位一体の神に帰せられるのである。

第三節（「子が人となること」）は、神論との関連において受肉論を扱っており、「神はなぜ人となったか」と「神のケノーシス」の二項から構成されている。

キスリト論においても基本的な問題は、受肉は神にとって必然的なものなのか、それとも偶然的なものなのかということである。これまで次の二つの答えが提示されてきた。① 神の子の受肉は、人間の罪により、そしてその和解のために必然的になった。② 神の子の受肉は、永遠から神の意図であった。それは世界の理念と共に、しかも世界の

理念に先立つものとして永遠のうちに定められている。その場合、世界の創造は、子が人となるための外的な枠組みとなる。

①の問題点は、受肉が、罪を克服するための緊急措置にすぎなくなってしまうことにある。受肉は、十字架における和解の犠牲の単なる前提として考えられている。罪が取り除かれ、和解が完成されるならば、キリストにおける神と人との結合は解消されてしまう。仲保者としてのキリストの役割はそこで完了することになる。従ってキリスト論は救済論の前提にすぎなくなる。受肉は、外に向けられた神の救済意志であり、神の自己関係に関わることはないのである。②においては、受肉は、永遠に自己を伝達する神の愛に属することになる。受肉は、キリストの神人関係と、キリストの兄弟姉妹関係を通して、最初の創造を完成させ、新しい創造の基礎となる。愛 (Liebe) は、相手の「困窮 (Not)」²⁾を通して「憐れみ (Erbarment)」になるが、相手の困窮は愛の原因 (causa) ではなく、機会 (occasio) にすぎない。愛は憐れみという形態に先行している。それゆえ、相手の緊急の困窮が取り除かれても、愛は、愛することをやめない。愛は、罪を克服することだけに満足できず、罪の可能性の諸条件をも克服しようとする。愛は、相手の死だけでなく死の可能性そのものをも克服し、相手のもとに永遠に存在しようとする。この愛の観点から見れば、受肉は、世界に対する三位一体の神の自己伝達の完成である。

神の子が人となったのは、人間の罪のためだけでなく、むしろ創造の完成のためであった。従って、たとえ人が罪を犯さなかったとしても、神の子はやはり人となったであろう。キリストにおいてこそ、創世記1章において約束されている人間の規定、つまり神的似像性が成

就されている。キリストこそ、この倒錯した世界における真の人間であり、彼との交わりによって、信仰者は人間存在の真理を見いだす。最初の創造は開かれており、それは神の似像の出現を待ち望んでいるのである。

このように受肉は神の人間性を啓示しているが、この外に向かつて人となることは、内に向かつての自己卑下を前提としている（第二項「神のケノーシス」）。受肉は三位一体内の関係に関わっている。神は、自らを限定することにより、自らと異なるものを存在させる。神は、似像である人間を自由にするために、その全能を撤回する。そしてこの神が、シェキーナを通して、つまりその歴史的内住を通して、人間の運命に参与し、民の受苦を自らの受苦とする。神の自己卑下は、子なるイエスの受難と死において完成される。神は、死に至るまで、そしてさらにそれを乗り越えるまで、連帯する神である。内に向かつての神の自己限定は、外に向かつての解放であり、愛なる神が全能を撤回するのは、自由において応答する愛を期待するからである。神は、そのために強制することなく、忍耐強く待つのである。

イエスが子であることの二つの意味、つまりその内に向かつての意味と、外に向かつての意味は、「ひとり子 (der eingeborene Sohn)」と「兄弟たちの長子」という用語によって表現されている（第三項）。前者は、一回限りの出来事を指しているのに対し、後者は、繰り返される出来事を指している。前者は、父に対するイエスの排他的原関係を、後者は、兄弟姉妹たちに対する包括的交わりの関係を指している。

第四節（「霊の変容」）は、神論との関連において聖霊論を展開しており、「復活と霊の注ぎ」、「栄光の始まり」、「主体としての霊」、「三位

一体的変容」の四項から構成されている。

霊が弟子たちに与えられるのは、十字架につけられたイエスが復活した後である(第一項)。霊は、死人を甦らせる神の力である。イエスは霊の中へと復活し、霊の働きの客体から主体となる。霊は、神の霊であると共にキリストの霊である。キリストの甦りは、キリストの身体の変容(Transfiguration)であり、栄光の身体への変化である。聖霊の終末論的な業は身体の甦りである。復活者の変容された人間性から、聖霊が出てくる。父なる神は、子なるキリストをキリストの甦りを通して栄光化し、逆にまた子は父を子の服従と献身を通して栄光化する。この両者の相互的栄光化の出来事こそ、聖霊の業である。

イエスの甦り、変容、栄光化は、来るべき栄光の「最初の実」(ローマ8:23)であり、それと共に、「全ての肉への」聖霊の注ぎが始まっている。メシアの時が始まっている(第二項)。霊において、まだ来ていないものが、今すでに経験されている。将来にあるものが先取りされている。霊の経験は、生命の更新、新しい従順、新しい交わりの経験である。それは、無限の自由、あふれるばかりの喜び、尽きることのない愛の経験である。人々は新しい歌を歌う。しかもこの経験によって彼らは、残りの世界から分離されたりしない。その経験はむしろ全世界と連帯するように促す。霊の現臨の経験は単なる精神的なものではなく、身体的なものである。それは身体の抑圧や搾取ではなく、全被造物の到来しつつある解放の経験である。それは神の内住の始まりであり、神がこの世において故郷を経験するときである。

聖霊は、人間を新しくし、連帯する共同体を引き起こす。聖霊は、死から救い出すことによって、復活した主を栄光化し、この主を通して

父を栄光化する(第三項)。この聖霊において子を通して父が栄光化される時、創造は完成される。それは、神と共に天と地が歓呼の声をあげる(黙示録1:6)永遠の祝祭のときである。それは、救われたものたちが踊るときであり、「宇宙の笑い」が鳴り響くときである。人間と万物は、聖霊を通して、子と父の内三位一体的栄光化の内へと引き入れられる。こうして人間と万物は神と「統合される (vereinigt)」⁽³⁾。それは、子を父に統合し、父を子に統合する霊の働きと共に起こる。聖霊は、栄光化する神であり、統合する神なのである。

聖霊を通しての栄光化には、霊の注ぎの場合と異なる三位一体の秩序が見られる(第四項)。後者の場合には、霊は子を通して父から来る。子は霊の派遣を願い、霊を媒介する。しかし聖霊を通しての栄光化の場合には、霊から (von) 子を通して父に至る統一 (Einheit) が見られ、全ての能動性は霊から発している。比喩的に言うならば、霊の注ぎの場合、神の三位一体は霊の派遣において世界に対して開かれているが、栄光化の場合、その運動の方向が逆転する。つまり万物は、霊によって動かされ、子なるキリストを通して父のもとに至る。父から子を通しての霊の派遣を「外に向かう業」とみなすことができるとすれば、子を通して父に至る霊のこの「取り集め (Sammlung)」⁽⁴⁾ は「内に向かう業」である。

註

I

- (1) 第一項においてはシュライアマハーの神学が、第二項においてはカントの立場がそれぞれ批判されている。
- (2) モルトマンはこの例として、エジプトにおける囚われ人たちの叫び、十字架上でイエスの死の叫び、全被造物の呻きを挙げている。Cf. TuRG. 20, 邦訳 25.
- (3) TuRG. 24, 邦訳 30.
- (4) TuRG. 35, 邦訳 47.
- (5) TuRG. 35, 邦訳 47.

II

- (1) TuRG. 45, 邦訳 63. モルトマンはこのユダヤ教神学の魅力を、「ユダヤ民族の受苦の歴史と、民族の殉教者の歴史を、迫害される神のシェキーナの受苦の歴史と理解していること」(TuRG. 45, 邦訳 63)に見ている。
- (2) TuRG. 57, 邦訳 81.
- (3) TuRG. 57, 邦訳 82.
- (4) TuRG. 62, 邦訳 88.
- (5) TuRG. 65, 邦訳 92.
- (6) TuRG. 65, 邦訳 93.
- (7) TuRG. 71, 邦訳 103.
- (8) TuRG. 73, 邦訳 105.
- (9) TuRG. 74, 邦訳 108.

III

- (1) TuRG. 99, 邦訳 145.
- (2) TuRG. 106, 邦訳 156.

IV

- (1) TuRG. 125, 邦訳 187.
- (2) TuRG. 130, 邦訳 195.
- (3) TuRG. 141, 邦訳 210.
- (4) TuRG. 143, 邦訳 213.