

The Structure of "God in Creation" in J. Moltmann's Theology (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/24494

J. モルトマンにおける創造論の構造

(I)

佐々木 勝 彦

われわれは既に J. モルトマンの「キリスト論」と「聖霊論」について論じたが¹⁾、本論では 1985 年に組織神学論叢の第二巻として出版された『創造における神：生態論的創造論』（Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre, München: Kaiser, 1985.）²⁾ を取りあげ、その内容と構造を明らかにしてみたい。

本書は 11 章から成り、最後に「付論」として「世界の象徴」がつけ加えられている。

I

第 1 章（「創造における神」）は、「生態論的創造論」のための八つの基本的な考え方を提示している。

① 神の創造としての自然の認識は、参与する認識である：モルトマンはまず、近代の客観化し部分化する還元的思考と方法の限界を指摘し、それに代わるものとして生態論的観点に立つ統合的・総体的思考と方法を提示している。それは、対象の支配をめざす認識ではない。それは、生けるものの相互関係に参与するために認識しようとする。この統合的・総体的思考は被造世界を創造の交わりとして理解し、生を霊的交わりのコミュニケーションとしてとらえる（Kommunikation in Kommunion）³⁾。この視点から見れば、自然はもはや「持主のいない財産」ではなく契約の対象であり、身体（Leib）はもはや人間が所有するからだ（Körper）ではない⁴⁾。

② 栄光のための創造：キリスト教的創造論とは、メシアであるイエスの光の中で、そしてイエスと共に始まりイエスを通して決定されているメシアの時という視点のもとで、世界を把握する創造論である。このメシア的創造論は、被造世界をその完成される将来つまり栄光の国と共に理解しようとする。最初の創造は開かれた創造であり、神の栄光の国をめざしている。神の栄光の国は、神が完全にそして永遠に被造世界に内住し(einwohnen)⁵⁾、すべての被造物が神の永遠の生命に全くあずかる時である。この意味で栄光の国は人間の故郷であり、存在のやすらぎを味わうところである。そこにあるのは「万物の共感(Sympathie aller Dinge)」と呼ばれる多面的交わりである⁶⁾。

③ 創造の安息日：聖書の伝承によると、創造は初めから安息日へと方向づけられている。創造は安息日において完成されるのであり、安息日は、到来しつつある世界の予示（「前形(Präfiguration)」⁷⁾）である。西方教会は創造を「六日間の働き」としてだけとらえたために、創造を喜ぶ神、あるいは安らぐ神といった表現によって表わされる信仰内容を忘れてしまった。安息日は、世界の救済の聖別された先取りである。キリスト者にとって安息日は、キリストの死と復活のゆえに新たな創造の始まりである。復活の光は、過ぎ去った時と死者たちにも救済への希望を与える。それは、呻き苦しむ被造世界に「終わりなき世界」への希望を与える光である。

④ 創造がみ国へと至るための、メシア的準備：「恩寵は自然を破壊せず、それを前提し完成する」とのカトリック神学の命題に対し、モルトマンは次のような「三分肢的弁証法(dreigliedrige Dialektik)」⁸⁾に基づく命題を対置している。つまり「恩寵は自然を完成せず、それを永遠の栄光へと準備する。恩寵は自然の完成ではなく、神の国へと向かうメシア的世界の準備である⁹⁾。」カトリックの命題は、二つの部分から成る二元的構造を持っている。それは、恩寵と栄光、歴史と新たな創造、キリスト者と完成された存在を区別していない。その結果生まれたのが「勝利主義」である。これに対しモルトマンはキリストの

甦り (Auferweckung) から出発し、キリストの復活 (Auf-erstehung) は世界の新たな創造の始まりであると結論づけている¹⁰⁾。自然と恩寵および両者の関係は栄光の観点から論ずべきなのであり、したがって創造の「内的根拠」となるのは、神の歴史的契約ではなく神の栄光の国である。キリスト者であることもまだそれ自体で完成ではなく、キリスト者は、将来の完成に至るメシア的道を歩んでいる。この途上にある点で、ユダヤ教徒はキリスト者の同伴者であり、キリスト者はユダヤ教徒の助けを必要としている。中世のユダヤ教が、異邦人に福音を伝えるキリスト教を「諸民族世界のメシア的準備」とみなしたように、われわれもユダヤ教徒を受け入れ、彼らの評価をさらに「自然」にあてはめて拡大する必要がある。このメシア的運動という観点から考えるならば、ユダヤ教とキリスト教は決して対立するものではない。両者は、共通する「第三のもの」に規定されており、互いに相補的關係にあるのである。なお、ここに登場する「甦り」と「復活」の区別、「ユダヤ教とキリスト教の関係」に関する詳しい内容については、「キリスト論の構造」を論じたところで既に見たとおりである¹¹⁾。

⑤ 霊における創造：キリスト教の理解によれば、創造とは三位一体の出来事である。すなわち、父は子を通して聖霊において創造する。教理史をふりかえって見ると、まず父なる神による創造 (唯一神論的創造論) が、次に言葉による創造 (キリスト論的創造論) が展開されてきた。これに対してモルトマンは、第三の観点として、霊における (im Geist) 創造論を主張する。父と子の働きを目標へと導くのはいつもまず聖霊である。存在するものはすべて、絶え間なく流入してくる「宇宙的霊のエネルギーと可能性」¹²⁾ によって存在し、生きている。創造者は、霊のエネルギーと可能性を通して被造世界のうちに臨在する。創造者は被造世界に超越的に対向しているだけでなく、その中へと入り、そして内在する。このような理解の聖書的根拠として、モルトマンは詩編 104: 29-30 をあげている。被造世界は、絶え間なく流入してくる神の霊 (ruah) によって

創造され(bara), 霊において存在し, 霊を通して新たにされる(hadash)¹³⁾。霊は, 存在するすべてのものに注がれる。霊はそれらに生命を与え, 維持し, 新たに作る。箴言 8: 22-31 は, この事態を女性的隠喩を用いて, つまり神の娘である創造の知恵の隠喩を用いて語っている。今日求められているのは, この創造の知恵の神学的展開, および霊における創造という神学的構想の展開である。このような構想を企てた神学者の一人がカルヴァンである。彼にとって聖霊は生命の源泉であった。被造世界の相互関係はすべて霊の内にある(使徒言行録 17: 28)。この意味で, M. ブーバーが言うように「初めに関係があった」。霊における創造の本質は「共働 (Zusammenwirken)」¹⁴⁾である。還元論的・分析的・機械論的理解とは異なり, 事物とその諸関係は「等根源的 (gleichursprünglich)」¹⁵⁾である。事物と関係は相補的現象様式である。それ自身から存在するのは神の霊だけであり, この点でキリスト教の霊における創造論はストアの汎神論とも異なっている。神の霊は世界の中へと働きかけ, しかもその一部となることなく世界の関連を生み出す。モルトマンは最後に, 霊における創造論こそ生態論的創造論に最もよく対応した神学的構想であることを強調している。

⑥ 世界における神の内在: 旧約聖書のヤーウェ信仰は, 汎神論的母権的自然宗教との対決の中で形成された。それは神と世界の区別ないし差異を説いた。神と世界の永遠の区別を基礎づけているのが創造信仰である。この信仰によって自然は非神性化され, 政治は世俗化され, 歴史は脱運命化された。ところが近代の神学的弁証論は旧約聖書のこの区別を歪曲して, 西洋近代の世俗化を正当化する根拠として用いてしまった。したがって今日の生態論的創造論は, 旧約のあの区別が持つ批判的真理を放棄せずに, 神の世界内在について語らなければならない。天と地の創造者なる神は, その宇宙的霊を通してそれぞれの被造物の中に, またそれらの創造の交わりの中におられる。神は創造者であるばかりでなく, 宇宙の霊でもある。創造者は, 霊の力と可能性を通してその被造物

に内住し、生命を与え、存在を保持し、神の国の将来へと導くのである。モルトマンは、神が世界を創造すると同時にその世界へと入っていく事態を「神自身における内在的緊張」¹⁶⁾と呼んでいる。神はご自身の内にいると同時に外におられる。この事態を説明しようとしたのが、「ラビのおよびカバラのシェキナの教理」と「キリスト教の三位一体論」である¹⁷⁾。Franz Rosenzweig はシェキナを「神自身において起こる切断 (Scheidung)」および「民の苦しみを共苦すること (mitleiden)」として説明した¹⁸⁾。他方キリスト教の三位一体論によると、永遠なる神はその溢れる愛の中でご自身から出て行き、そして被造世界を創造する。神は、子を通して被造世界を創造し、和解し、そして救済する。神は、霊の力によって被造世界の創造と和解と救済のうちに現臨する¹⁹⁾。既に神の愛のうちに、被造物の矛盾に耐え、そしてそれを和解と救済へと導こうとする準備も秘められている。霊なる神は、宇宙の霊、宇宙のエネルギー、宇宙の情報、そして宇宙の全体的結合である。宇宙の霊は、父から発出し (ausgehen)、子において輝く (aufleuchten) 霊なのである²⁰⁾。

⑦ 相互浸透 (Durchdringung) の原理：K. バルトの神学的主権論に対し、モルトマンは社会的三位一体論を主張している。三位一体論は神における区別と統一を表わしているが、社会的三位一体論はさらに各位格の相互内在を強調している。ヨハネ 14: 11 およびヨハネ 10: 30 が語っているように、神には交互内住と相互浸透による永遠の交わりがある。それはペリコレーシスという概念によって表現されてきた事態である。そこにあるのは、単に固定された静的状態ではなく、神の最も力強い生命力であると同時に絶対の安らぎであるような愛である。この愛は、すべての生けるものの源泉である。「三位一体の神の中には愛の相互性と交互性 (Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit)」²¹⁾ があり、神と被造物の間の類比的関係はすべてこの根源的交互内住と相互浸透を反映している。生態論的創造論にふさわしい三位一体論は、ペリコレーシスに基づく三位一体論なのである。

⑧ 霊と人間の意識：モルトマンは最後に、霊と人間の意識との関係について言及している。自然という観点から見ると、霊とは「開かれたシステム」の「構成形態およびコミュニケーション様式」に他ならない²²⁾。それは共時的には、自己主張と統合を、通時的には、自己維持と自己超越を意味する。「意識は、省察し・省察される霊である²³⁾。」この命題が意図しているのは、アウグスティヌスやデカルトに見られる霊と意識の同一化に対する批判である。意識が省察された霊であるとすれば、意識は常に部分的であることになる。霊は人間の包括的構成原理であり、人間はこの霊を通して自らの身体・精神構造、社会、自然環境、そして宇宙と結びついている。人間は、宇宙の生命システムおよびその中に内住する神の霊に参与する存在（下部システム）である。それゆえわれわれは、霊の意識を社会的・生態的・宇宙的・神的意識へと拡大するように求められている。ではこのようなモルトマンの見解において、進化の問題はどのような位置を占めるのであろうか。その詳細な議論は第8章「創造の進化」において展開されるが、ここで既に彼は「創造」と「進化」の相補性にひとこと言及し、ソロモンの知恵 11:24-12:1 を引用している。

以上が第1章の主な内容である。ここで示された八つの基本的な考え方の背後にある根源的モチーフは、世界を単なる対象としてしまい、地を支配する人間を生みだすことに加担してきた「中央集権的神学」を克服することである。神を唯一神論的に絶対的主体として理解する創造論ではなく、三位一体論的に交わりの神として理解する創造論、これがモルトマンの意図している創造論である。彼にとって被造世界の問題は創造者なる神の問題であり、神と被造世界の関係は支配的關係ではなく、交わりの関係でなければならないのである。

II

第2章（「生態論的危機の中で」）は「支配の危機」、「自然の生態論的神学への途上で」、「自然の疎外と解放」の三節から構成されている。

モルトマンは先ず第一節（「支配の危機」）において今日の生態論的危機は生命システム全体の危機であることを強調している。その根本的な解決をはかるためには、現代文明を支えている科学とその根底にある基本的関心の相互関係を明らかにしなければならない。① 近代の自然科学は、人間の特定の理想・価値・確信と結びついて成立発展してきた。近代以後の社会を動かしているのは、成長への関心である。これに対して近代以前の社会を特徴づけていたのは「均衡のとれたシステム」である。「発展、拡大、そして征服」をプログラム化したのは近代文明である。近代文明が求めたのは「力 (Macht) の獲得、力の強化、力の保証」そして「幸福の追求」であった。この人間中心の世界観を生み出す上で決定的な影響を与えたのは、ルネサンスと唯名論の新しい神の像であった。それは神を全能なるお方として、つまり「絶対的力 (potentia absoluta)」¹⁾ としてとらえた。神の似像である人間は、善や真理ではなく、力を獲得しなければならなかった。人間は、神と似たものとなるために力を獲得しなければならなかった。では、どのようにしてか。それは科学および技術によってである。自然法則を科学的に認識する目的は、自然を支配することによって、神の似像性と人間の支配を確立することにあった。人間を自然の主人（所有者）とすることにあった。そしてやがてこの神の存在が否定されるようになったとき、人間は技術によって自然を搾取する主人となった。自然の側から見るならば、資本主義工業国家も社会主義工業国家も搾取者という点では全く同じであった。② 創世記 1:28 の「産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ」という言葉は、聖書の文脈ではいわゆる「地の支配」を正当化するものではない。それはむしろ食物についての戒めである。つまり人間は、動物と共に、地のもたらす実つまり植物や樹木の実によって生きよ、という戒めである。それは、自然を力によって支配せよ、とは言っていない。創世記 1:26 の「支配させよう」との言葉も、平和の支配を意味しており、そこにおいて人間は生と死を支配する権限を持っていない。人間の役割は「仲裁者 (Friedensrichter)」²⁾ としてふるまうことで

ある。創世記2: 15 (J 資料)によれば、人間による地の支配は、庭番の仕事に似ており、それは耕し守ることである。世界が神の被造物であるということは、人間はそれを占有物としてではなく、貸与物として受け取り管理すべきことを意味している。世界は、神の義という基準に従って取りあつかわれねばならない。「神は世界を、愛に基づいて神の栄光のために創造された³⁾。」したがって「創造の王冠」は、人間ではなく安息日である。人間はすべての被造物と共に神の栄光を賛美し、安息日の喜びを享受する。しかし人間がいなくても、天は神の永遠の栄誉をほめたたえる。このように聖書の世界像は、現代の人間中心的なものと異なり、神中心的である。この事態を認識するには、科学的認識を克服しなければならない。科学的認識は、力の獲得をめざすがゆえに、常に支配し制御する知となる。これに対してモルトマンは「瞑想的認識 (meditativ Erkenntnis)」⁴⁾の復権を主張する。それは、「驚き、賛嘆し、そして愛する認識 (staunenden, bewundernden und liebenden Erkenntnis)」⁵⁾である。アウグスティヌスが述べたように、われわれは愛するかぎりにおいて認識するのである。瞑想的認識は、事物の自立性を承認し、その生命に参与する認識である。それは、参与するために知ろうとする。このような認識はさらに共同体および交わりを生み出すがゆえに、それは共同体的知らないし交わりの知と呼ばれる。なお、瞑想 (Meditation) と黙想 (Kontemplation) の区別については、すでに『聖霊論』の第10章で見たとおりである⁶⁾。

第二節 (「自然の生態論的神学への途上で」)は、創造論における神学と自然科学の関係を歴史的に跡づけ、さらに今日の課題を明らかにしようとしている。自然科学の発展と共に、神学は、それとどのように関わりあうのかとの問いを突きつけられた。神学はそれを両者の境界設定 (信仰の真理と理性の真理の区別ないし分離) という仕方 で解決しようとしてきた。その結果、創造論は個人的創造信仰の問題に還元されてしまった。ところが今日の生態論的危機は、この両者の境界設定は誤りであることを示している。いまや神学は、自然が神の

被造世界としてどのように理解されるのかを示さなければならない。その手がかりとしてモルトマンは次の四点を指摘している。① 創造信仰は、世界が神的なものでも悪魔的なものでもなく、「偶然的な(kontingent)」⁷⁾ものであることを告白している。この意味で、世界は観察によってのみ認識されるのであり、それは決して神の理念から演繹されるものではない。② われわれの理性的秩序そのものが偶然的であり、創造信仰は、現代科学の主観・客観の分裂の中にさえひとつの解体されない創造の交わりを認識している。③ 創造信仰は、神が「可視的なものと不可視的なもの」双方の創造者であることを告白している。したがって人間が科学的に認識しうるのは、被造世界の一部分にすぎない。④ 現在の世界の状況を表わしているのは、創世記 1: 31 の聖句ではなく、ローマ 8: 19-21 のパウロの言葉である。創造信仰に生きる者は、世界と共に苦しみ、世界のために希望し始める。自然は、隷属しながらも自由を求めている被造世界であり、「栄光の国への途上にある世界の創造の大きなドラマ的一幕」⁸⁾なのである。

第三節(「自然の疎外と解放」)においてモルトマンは、K. マルクスおよび E. ブロッホの自然観をめぐる論争を紹介しながら、E. ブロッホの「主体としての自然(Natursubjekt)」⁹⁾の思想をさらに展開しようとしている。モルトマンによると、人間は自然との関連で二つの関心を持っている。一つは「労働の関心」であり、もう一つは「居住(Wohnen)の関心」である。人間は、食物を手に入れ自分の世界を建設するために、自然を加工する。この労働の観点から見れば、人間は主人であり、自然は奴隷である。ところが人間は自然を加工するだけでなく、その中に住むことができればならない。この居住への関心は「故郷(Heimat)」¹⁰⁾という概念によって要約される。それは、ありのままの自然ではなく「環境へと形成された自然」である。人はそこで、自然を破壊せずに自然と共に生きようとする。その結果、自然の循環過程に同調した「社会的関係の網の目」が生まれる。そこには、戦いと不安から解放された相互承

認の自由がある。人間には労働の権利だけでなく居住の権利もあるのであり、双方の関心は調整されなければならない。またこの外的自然との関係改善の要求は、われわれの内的自然との関係つまりわれわれの身体性 (Leiblichkeit) との関係にも、問いを突きつけてくる¹¹⁾。この点で精神身体医学の発見とモデルは有益である。それは、真に人間的な医学は「主観・客観関係」ではなく、「主体・主体関係」を前提とすべきことを主張しているからである。この医学は、「所有」の概念 (「からだ (Körper)」¹²⁾) を「存在」の概念 (「身体性」) によって補完し、人間の全体性 (Ganzheit) をとらえようとしている¹³⁾。人間の身体的な在り方からの疎外は、現代産業社会の生態論的外的危機に対応する内的危機である。産業社会が機能するための前提は、労働、交換および消費における合理的態度と、時計によって示される機械的時間の支配である。これらは、人間を自己自身の主人および所有者とみなすことを要求した。その結果、身体的感情と欲求は抑制されてしまった。いま求められているのは、人間の「精神と身体の全体性」の発見である。しかもわれわれ自身の身体的な在り方に生命を吹き込むことと、故郷としての自然の中に住むこととは、共属しあっている。「人間の自然-存在 (Natur-Sein) は原初的所与性であり、自然-支配と自然-所有は第二義的事実である¹⁴⁾。」神学的に表現するならば、人間は自らをまず「世界の像」として理解すべきなのであり、その次にはじめて「神の像」として世界と向き合うべきなのである。これがモルトマンの言う「人間の自然化」ないし「主観主義的でない形而上学」の内容である。それは自然の主体性を認める人間学であり、「人間と世界の相関性の形而上学」である¹⁵⁾。

III

第3章 (「創造の認識」) は「契約, 創造, 神の国」, 「『自然神学』か」, 「約束と先取りとしての世界」, 「メシア的世界認識」, 「創造の聖餐的交わり」の五節から構成されている。

第一節（「契約，創造，神の国」）においてモルトマンは，世界を被造世界として認識する根拠について論じている。旧・新訳聖書の伝承によると，世界をそれ自体で神の被造物として認識することはできない。世界の被造性をあらわにするのは啓示である。イスラエルは，救済の出来事（出エジプト，契約，土地取得）の光に照らして世界を神の良き創造として理解することを学んだ。イスラエルは「自然神学 (Natürliche Theologie)」といったものを知らなかった。彼らは，主なる神の自己啓示に基づく「特殊な」神経験に基づいて，彼らの「一般的」世界経験を解釈している。救済の出来事と創造の経験との間には，次のような関係が成り立っている。つまり創造の経験には，イスラエルの神は全世界の創造者であるとの告白が含まれており，そこから全被造物がイスラエルの待ち望む救済の光の中に入ってくる。この意味で「創造は，イスラエルの特殊な歴史的な神経験の普遍的地平である¹⁾。」この地平は「初めの創造」(創世記 1: 1) と「新しい天と地の創造」(イザヤ 65: 17) によって規定されている。創造の救済論的理解には，起源論的 (protologisch) 理解と終末論的理解の両次元が含まれている。したがって「創造」が神の創造の業全体を意味するとすれば，それは「初めの創造 (creatio originalis)」, 「歴史的創造 (creatio continua)」, 「終わりの時の創造 (creatio nova)」²⁾ の三つを含んでいなければならない。創造の究極目標は，救済史それ自体ではなくその完成にある。それは「神の国」, 「永遠の生命」, 「栄光」といった象徴によって表現されている。創造の内的根拠となるのは歴史的契約ではなく，栄光の国である。被造物は，自己超越と非同一性 (Nichtidentität) を通して将来に向かって開かれているのである³⁾。

第二節（「自然神学」か）においてモルトマンは，自然神学と啓示神学の関係を論じている。自然神学 (theologia naturalis) という表現はストア哲学に由来している。それは，もともと経験的認識ではなく事物の本質の認識を意味していた。キリスト教神学において自然神学と言うときには，それはすべての人に見いだされる先天的神認識（直接的な神認識）と自然認識から得られる神認識

(媒介的神認識)を指している。それらは、「至福を与える神認識 (die seligmachende Gotteserkenntnis)」⁴⁾ ではないという意味で、もちろん不完全な神認識である。神との完全な交わりへと導くのは超自然的啓示である。これまで両者は救済史的に理解され、原初には「直接的・一般的・完全な神認識」が存在していたとされてきた。罪と死の歴史の中で可能なのは、この原初的神認識を想起することである。啓示神学は、この自然神学を自らの準備、確認、目標、代用、競合、敵などとして多様に理解してきた。モルトマンはこの関係を三つの視点から、つまり教育的機能、解釈学的機能、終末論的機能という視点から整理し直し、自然的神認識の問題を聖霊論的に展開しようとしている。キリスト教の神認識は直接的でも一般的でもなく、それは終末論的に初めて顔と顔を合わせて見ることを求める認識である。それは、栄光の国への希望の中で、媒介性から直接性へと、また個別性から普遍性へと迫っていく。そしてこの希望の中で初めて想起が起こり、「霊における直接的神認識の先取りを通して、楽園の直接的・一般的神認識の『残余 (Überreste)』も受容されるようになる。世界の経験される現実、初めの創造の痕跡 (Spuren) をとどめている。またこの痕跡は同時に、到来しつつある栄光の反映 (Abglanz) でもある⁵⁾。」したがって世界は将来の世界のリアルな譬えであり、世界を被造世界として認識することは、隠喩的に認識することに他ならない。「自然の光」は「栄光の光」の「先取りの反映 (Vorschein)」⁶⁾ である。それゆえモルトマンによると、自然神学と啓示神学という具合に二つの神学があるのではなく、神はひとりのお方であるがゆえに一つの神学があるだけである。一つの神学が、神によって規定された種々の状況と時代的制約の下にあるだけである。それらは、自然神学→啓示神学→栄光の神学という仕方で一つの神学を形成している。したがって楽園の神学は、原初の創造という条件の下での啓示神学である。啓示神学は、歴史という条件の下での自然神学である。そして栄光の神学は、創造と歴史の完成という状態における真の自然的啓示神学であり、完成された啓示神学である。われわれに

いま可能なのは啓示神学であり、モルトマンはそれを「メシア的神学」として特徴づけている。

第三節（「約束と先取りとしての世界」）は「譬えとしての世界」理解をさらに深めて、被造世界を神の国の見取り図としてとらえるべきことを論じている。K. バルトの「譬え理論」は、契約と創造の二元性を橋渡しする役目を果たしている。しかしそれは、契約と創造をさらに栄光の譬えとして理解することができなかった。バルトは劇場の隠喩を用いて世界を説明しようとしたが、舞台である被造世界を神の救済のドラマと厳しく区別するあまり、劇場それ自体をドラマの一部として認めることができなかった。しかしこのドラマはたった一度だけ演じられるものであり、劇場とドラマは「一つ (eins)」⁷⁾ である。バルトは和解の啓示を栄光の勝利と同一視したために、持続的で偶然的な被造世界を認めることができなかった。しかし被造世界は神の国の譬えとなることのできるものである。ただしそれは神ご自身の譬えではなく、栄光の国における神ご自身の「住居 (Wohnung)」⁸⁾ の譬えである。世界は神の国の歴史に属しており、単なる舞台と背景ではない。それは「現実の暗号 (Realchiffre)」⁹⁾ である。もしも「神の痕跡 (vestigia Dei)」について語るとすれば、それは三位一体の痕跡 (vestigia trinitatis) であると共に、神の国の痕跡である¹⁰⁾。栄光のメシア的世界は、カバラ的伝承によれば「像 (Bilder) と比喩のない世界」¹¹⁾ である。そこにおいて神は、直接的にしかも普遍にご自身を明らかにされる。被造物は、神の永遠の生命に直接あずかる。創造者とその被造物の間の空間的・時間的距離は、創造者がその被造世界の中に内住することによって、消滅する。ただしその「差異 (Differenz)」は決して失われることがない。信仰と経験の緊張関係は、栄光を見ることにおいて克服されるのであり、「全きものが来る時には、部分的なものはすたれる」(I コリ 13: 10)。旅人の神学は、故郷の神学において成就され廃止されるのである。

第四節（「メシア的世界認識」）はキリスト教の創造信仰とその世界認識を取

りあげている。ローマ 4: 17 によると、アブラハムが信仰の父と呼ばれるのは、「死人を生かし無から有を呼び出す」神を信じたからである。第二イザヤが紅海での奇跡と創造の奇跡を結びつけて考えているように、パウロはここで罪人の義認、死者の甦り (Auferweckung)、無からの創造を一つのパースペクティブから見ている¹²⁾。義認の経験には、世界の初まりと完成と一緒に含まれている。義認の経験は、世界の新たな創造という「客観的」過程に主体的に近づくことである。この死者の甦りと世界の新たな創造は、十字架につけられたお方の甦りと共に始まっている。そしてローマ 8: 11 によれば、「キリストを死者の中から復活させた方は」われわれの「死ぬはずのからだ」をも生かしてくれるのである。新約聖書においてこの創造者なる神は、イエス・キリストの父、死人をよみがえらせる神、希望の神 (ローマ 15: 13) と呼ばれている。このように「復活信仰は、創造信仰のキリスト教的形態であり、復活信仰は、死に服従させられているこの生命という条件の下での創造信仰である¹³⁾。」「甦りのケリュグマ」と「聖霊の経験つまり新たな創造の力の経験」は、新約聖書の創造証言なのである。しかもこの復活信仰は、キリストの復活に対する信仰であるばかりでなく、それ自身が創造的自由であり、霊における復活である。II コリント 4: 6 によると、信仰者は、新たな創造の光にとらえられた者である。信仰者は新たな創造の日の夜明けに立っており、聖霊の賜物にあずかっている。霊の賜物は、新たな永遠の生命の力である。最後の日には「すべての人」(ヨエ 3: 1) に霊が注がれる。この霊の生命力は「身体性 (Leiblichkeit)」¹⁴⁾ において経験される。これが「永遠の生命の身体性」つまり「霊の身体」に対する希望の根拠となる。信仰者は栄光の将来を待ち望むがゆえに、この時代の苦しみを知る。この意味で信仰は確かさであると同時に痛みである。信仰者が身体において経験することは、全被造物にあてはまる (ローマ 8: 19 以下)。自然は人間のように自らの罪によって墮落したのではないが、悲劇と悲しみに陥っている。それは人間が「はかなさ (Vergänglichkeit)」・死・虚無に服している事実に対応している¹⁵⁾。自

然はこの奴隷状態からの解放を待ち望んでいる。到来しつつある神の国は自由の国である。それは、人間以外の被造物も解放される国である。霊が与える自由は、身体と人間以外の全被造物の解放をも含む自由である。「初めの創造は、自然と共に始まり人間で終わったが、終末論的創造は、逆に人間の解放と共に始まり自然の救済と共に終わる¹⁶⁾。」終末論的創造の歴史は、起源論的創造秩序の「鏡像 (Spiegelbild)」¹⁷⁾ である。被造物は人間の自由によってあがなわれるのである。「霊の呻き」(ローマ 8: 26) は、沈黙している自然の呻きと人間の叫びを代理している。それは両者の苦しみを共に苦しみ、解放と自由を待ち望んでいる。人間と自然はそれぞれ独自の運命を持ちながら、奴隷と自由という点では共通の歴史の中にいるのである。

第五節(「創造の聖餐的交わり」)は感謝と賛美という究極的認識について論じている。既に第一章で見たとおり、モルトマンにとって真の認識はコミュニケーション的認識である。それは対象を支配し所有しようとする認識ではなく、交わりを見いだそうとする認識である。それは「愛」のように遠くへと広がって行く。愛は他者の自立性を尊重し、他者自身のためにその差異性を受容する。「コミュニケーション的認識の最高の形式は、愛の結合である(創世記 4: 1)¹⁸⁾。」コミュニケーション的認識は、自然にこみあげてくる「存在の喜び (Freude am Dasein)」¹⁹⁾ と結びついている。それは、交わりへの感謝と称賛の表現と結びついている。われわれは世界を被造世界として認識するならば、創造の交わりに気づき、そしてその中に入っていく。この創造の交わりは、共通の創造者の前での対話となり、そこに感謝 (Dank) と称賛 (Ruhm) と賛美 (Lobpreis) が生じてくる。感謝して世界を神へと差し出すとき、生きている喜び、つまり「存在の自由 (Daseinsfreiheit)」²⁰⁾ への喜びが生じてくる。モルトマンは、この感謝と賛美を伴う認識を「聖餐的」認識と呼んでいる。「人間は、聖餐的生物 (Lebewesen) なのである²¹⁾。」人間は、被造世界を感謝と賛美をもって経験し、それを表現するように初めから規定されている。人間以外のすべての被造物も

基本的には聖餐的存在である。人間はただ「意識的に」感謝し、「意識的に」賛美し、受け取った賜物を「意識的に」差し出す点で、他の被造物と異なっている。これは人間の規定の「祭司的次元」である。人間の感謝と賛美は代理的である。太陽も月も、植物も動物も、人間を通して創造者を賛美する。したがって人間による創造の賛美は宇宙的典礼歌となる。世界は「神の隠された臨在の sacrament」²²⁾ であり、宇宙は創造者の前で、人間を通して創造の歌を歌うのである。しかしこれは決して人間中心主義を意味していない。人間と宇宙はその役割が違うだけであり、内容的には宇宙も人間を代理しながら神の栄光を賛美しているからである。モルトマンは、東方教会の修道院の伝統とユダヤ教のハシディズムの伝統に含まれている雄大なイメージを再発見し、それを生態論的危機の中にある今日の状況に新たに適用しようとしているのである。

IV

第四章（「創造者なる神」）においてモルトマンは旧約聖書の創造記事の分析を行なっている。その基本的問題意識は、「われわれの被造世界は神にとって何を意味するのか」ということにある。この第四章は「はじめに神は天と地を創造された」、「創造者への神の自己規定」、「無からの創造」、「三位一体論的創造論」、「宇宙的霊」の五節から構成されている。

第一節は創世記 1 章 1 節の分析である。モルトマンはこの釈義の参考文献として、Fr. Delitzsch, *Kommentar über die Genesis*, Leipzig, 1860 と B. Jacob, *Das erste Buch der Tora Genesis*, Berlin, 1934 をあげている¹⁾。モルトマンによると、これらはフォン・ラートも K. バルトも用いた注解書である。「はじめに神は天と地を創造された」という聖句は「イスラエルの信仰の長い思考過程の要約」である。それは、エジプトからバビロニアにいたる地域において盛んであった宇宙発生論 (Kosmogonie) との対決の中で生まれた。それは次のように語ろうとしている。つまり、世界は神々の戦いから生じたのも、宇宙の卵

のような原物質から生じたのでもない、と。世界は、神적でも惡魔的でもない。それは無意味でも虚無でもない。それは神の意志決定の具体的結果であり、良しとされた神の業である。この意味でそれは「偶然的 (kontingent)」²⁾ である。bara (「創造する」) という動詞は、神の創造は無条件で無前提であることを表わしている。それは、いかなる人間的類比も存在しないことを意味する。創世記 1: 1 の「創造する」は、創造の全体を指している。これに対して動詞 asah (「作る」) は、計画どおりの作業と制作を意味する。それは、2 節以下で神の業および仕事を表わすために用いられている。その類比は人間の労働のうちに求められている (出エジプト 20: 11 を参照)。したがって「はじめに」という用語法は、「時間の初めに」という意味ではない。被造的時間が始まるのは、光が生じて、昼と夜のリズムが出来上がってからである。「はじめに」とは、時間に対する絶対的前提条件を指している。神は前提なしに創造する。そこには外的必然性も内的強制もない。後代の神学者はこの事態を「無からの創造」と呼んだ。この定式は排他的定式である。しかし「から」という前置詞は誤解を招きやすく、それを使うことによって、かえってこの「無」とは何かという問いを引き起こしてしまう。これは、存在全体の否定ないし絶対的存在の否定を意味してはいない。もし存在全体の否定を意味するとすれば、「無から」は、「神から」の否定的表現として受けとめられてしまう可能性が出てくる。そこでアウグスティヌスはこの「汎神論への神秘主義的方向転換」³⁾ を排除するために、「神から」ではなく、しかし「無から」と言った。モルトマンはこの問題を第三節 (「無からの創造」) においてさらに詳細に論じている。「無からの創造」という定式を肯定的にそして積極的に言い換えるならば、それは次のようになる。世界は、神の自由な意志を通して存在へと呼び出されている。すなわちそれは「神の自由からの創造 (Creatio e libertate Dei)」⁴⁾ である。それは神の本質からの流出や発出ではなく、神の意志決定に基づいている。神はまずご自身を創造者へと決定するのである。しかしこの「自由」あるいは「自由な」という用語も、誤

解を招きやすい。「恣意的で気まぐれな」という意味に受けとめられる可能性があるからである。それゆえモルトマンは、その後にはすぐさま「愛から」という句をつけ加えている。この愛は、「善きものの自己伝達 (Selbstmitteilung des Guten) 」⁵⁾ を意味する。創造は「無限なる全能」のデモンストレーションではなく、「無前提なる愛」の伝達である。それは「神の愛からの創造 (Creatio ex amore Dei) 」⁶⁾ である。神は、愛において選択する。つまり神は、神の本質的な善意 (Güte) に対応するものだけを選び、伝達する。神の全能が実証されるのは、神のすべての働きが神の永遠の存在それ自体によって規定されているときだけである。神は全く自由に神性を表わされるのであり、神は「自由な愛」においてご自分の善意を分け与えられる。このように神の愛は、ご自身の外に出て創造するという意味で脱自的である。創世記 1: 3 の「言葉を通しての創造」も、創造者の被造世界に対する自由を表わしている。両者の間の「対応し」「神の意にかなう」⁷⁾ 類比を生み出すのは、神の祝福である。神の「分ける」行為は、神の創造行為と同一ではなく、その結果である。それはまた「作ること」とも同一ではなく、その具体的形式である。創世記 1: 26 以下の人間の創造の記事によると、神は被造世界の中に神の業を認識するだけでなく、その業の中にご自身を再認識しようとしておられる。人間は神の「鏡」であり、神の「対応物」である。人間は、像として本質的に神に対応している。神はこの鏡の中にご自身の顔を認識する。ここにあるのは「関係の類比 (analogia relationis) 」⁸⁾ である。人間は、神の永遠の内的愛 (神のご自身に対する内的関係) にも対応している。人間は神に相対する存在である。そこには神と他の被造物との場合よりも、いっそう親密な関係がある。人間は「神の子の受肉 (Menschwerdung des Sohnes Gottes) 」⁹⁾ へと規定されており、その中に人間の規定の成就がある。初めの創造の「見えない神の似像」は、「受肉した神の子の似像」となるように規定されている。人間の最初の規定は、メシアの光の中で明らかになる。神の似像としての人間の創造の中に、すでに神の「へりくだり、自己限定、そし

て卑下 (Herablassung, Selbstbeschränkung und Erniedrigung)』¹⁰⁾ があったのである。

モルトマンによるとわれわれは、以上のような、「創造すること」と「作ること」、「創造すること」と「分けること」、神の「業」と「像」の区別を、組織神学的にも貫かなければならない。ホワイトヘッドのプロセス哲学とそれに基づくプロセス神学は、「無からの創造」を排除するか、あるいはそれを「まだ事物ではない原物質の形成」へと還元してしまった。そこに見られるのは、「世界の神格化」ないし「自然の神化」である。そこには、保持論と秩序論はあっても創造論はない。初めの創造がなければ、世界は神に似た永遠なる世界となってしまう。また初めの創造がなければ、「新たな創造」もないことになる。そして新たな創造がなければ、「世界を無化する無」に太刀打ちできなくなってしまうのである¹¹⁾。

第二節 (「創造者への神の自己規定」) においてモルトマンは、創造に関する二つの視点を総合しようとしている。それは、改革派の「聖定論 (Dekretenlehre: doctrine of decrees)」とテイリヒによって展開されているような「発出論 (Emanationslehre)」の総合である。聖定論によると、神は端的に生命であり、活動 (Tätigkeit) である。そしてこの神に内在する活動は、神の本質の「永遠の不変なる決定 (神意: Ratschluß)」¹²⁾ である。この神意の結果が創造の決定 (指示: Dekret) である。もちろんこの区別は、神の本質と神意の区別と同様に、概念的なものであって実質的なものではない。ここでは神の本質と効力 (Wirksamkeit: efficacy) が同一視されている。神の創造への神意は「本質的」なものであり、恣意的なものではない。それは、永遠不変なものである。神はご自身の栄光を啓示しようと決心される。神の栄光において、神の永遠の生命と本質があらわになる。世界の創造は、神の栄光の実現へと向かうための第一歩である。それゆえ神はまず神の国へと決心し、次に創造へと決心する。神の国が創造を規定するのである。創造は神の国のリアルな約束である。創造の目

標は、神の栄光における神の終末論的本質啓示にある。聖定論は「永遠の決定 (Dekret)」という概念において神の本質と意志を統一的に理解している。これによって聖定論は、恣意的神、天上の専制君主、原初的一者からの発出、といった表象を退けることができた。この議論に続いてモルトマンは、バルト神学との関連で「神の自由」に言及している。バルトにおいては、神の本質に基づく決定（神意）は神の意志に基づく決定（神意）として理解されており、決定の「前—後の構造」が神の本質の中に持ち込まれている。つまり神の永遠なる本質的自由の概念に選択的自由の概念が適用されている。この選択的自由の概念の総括概念が全能である。この点でバルトは、正統主義的改革派の神学には見られなかった思弁に陥ってしまった。これに対してモルトマンは、自由の形式的概念ではなく、実質的(material)概念を強調する。「実質的な意味において、自由の真理とは『愛』である¹³⁾。」第一節で述べたように、「愛は善きものの自己伝達である。この善きものの自己伝達は自由の中においてのみ起こりうる。この点で自由と愛は同義的である¹⁴⁾。」愛における神の善意の自己伝達は決して神の恣意的な選択の問題ではなく、神の永遠なる本質の自明な働きである。このように聖定論は被造物からではなく、絶対的主体である神から出発している。

これに対し発出論は、神は最高の実体 (Substanz) であるということから出発している。この立場から見ると、神は決心したがゆえに創造的なのではなく、神は神であるがゆえに創造的なのである。創造のためのいかなる決定も不要である。すべての被造物は神的生命の創造的根底に根ざしている。ティリヒにとって「神の創造」は「神の生命」と同一である。創造は偶然でも必然でもなく、神の「運命」である。したがって創造論は神と世界の間の基本的関係について証言するにすぎない。それは時間的始まりについては語らず、人間の有限性が被造性を意味することを語るだけである。そこには、神の安息日の安らぎについて語る余地はない。神の生命と神の創造は一つであると考えられているため、被造世界と神の区別も廃棄されてしまう。神と世界を区別するのは、

創造ではなく墮落である。この墮落によって起こる本質と実存の疎外の止揚が考えられているだけである。しかしモルトマンはこのような発出論的理解の危険性を指摘すると同時に、その真理契機も認めている。それは、神の生命と神の創造の同一性 (Selbigkeit) の主張である。モルトマンは、この主張をティリヒとは違った仕方で基礎づけようとしている。それは、神の生命を「永遠の無限なる愛の生命」¹⁵⁾ とみなす道である。この愛は創造の過程の中で三位一体の完全性からあふれ出て、永遠の安息日の安らぎの中でご自身へと到達する。神の生命はこの変わらぬ愛である。この愛は、神の生命と神の創造において異なる仕方で働きかける。聖書が「神は愛である」(ヨハネ 3:16, I ヨハネ 4:16) と語るとき、それは、神を最高の実体としてだけでなく主体として考え、そしてまた神を絶対的主体としてだけでなく最高の実体として考えるべきことを意味している。聖定論と発出論は、「神は愛である」という「実践的定義」¹⁶⁾ の三位一体論の基礎づけと解釈によって統合されるのである。神の生命は神の決心へと流れこみ、この決心を通して被造物へとあふれ出る。神は、その決心すること (entschließen sich) においてご自身を開示する (er-schließen sich) のである。

第三節(「無からの創造」)は、まず「無」の成立する条件について論じている。従来神の働きについて論ずる場合、「外へと向けられた」働き(創造)と「内へと向けられた」働き(内在的三位一体)を区別するのが一般的であった。しかしこの「外」とはどこを指すのであろうか。全能で遍在する神が「外」を持ちうるとすれば、それは神ご自身が生み出したものでなければならない。神は、創造に先立ってご自身の場所を明け渡したにちがいない。神が自らを限定し、ご自身の中へと退却することによって、初めて「無からの創造」のための空間が生まれる。Isaak Luriaはこのこのような考えを、その Zimzum(神の自己限定)の思想の中で展開した¹⁷⁾。Zimzum は、集中と収縮、つまり自分自身の中へと退却し撤退すること (zurückziehen) を意味している。彼はカバラの Schechina

の思想を神と創造に適用したのである。シェキナとは、無限なる神が、神殿の中に住むために自らの臨在を収縮させることを意味している。本論ではシェキナを「内住」と訳している。神はご自身から出ていくために、ご自身の中へと撤退される。この神の自己運動の中で「無」が呼び出される。E. ブルンナーなどはこの「明け渡し」の中に、神の自己卑下 (Selbsterniedrigung) の最初の行為を見ている。モルトマンはここで次の三点を強調している。① 最初の無は、被造物の存在の否定を含んでいない。そこにはまだ被造世界は存在しないからである。それは神の存在の部分的否定を意味するだけである。この無が被造世界にとって脅威となるのは、罪あるいは神喪失と呼ばれる自己遮断ないし自己閉鎖が起こるときである。そのとき無 (das nihil) は虚無 (Nichts) となる。虚無は、被造物だけでなく創造者なる神をも否定する。② 創造の前に神の自己限定があるのであり、この意味で神の自己卑下は神の創造の前提である。神の創造的愛は、自己を卑下する神の愛によって基礎づけられている。この自己を限定する愛は、ピリピ書2章に記されているあの神の自己譲渡 (Selbst-entäußerung) の始まりである。創造的な「作ること」を男性的隠喩によって表わすことができるとすれば、創造的撤退は女性的カテゴリーによって表現することができる。③ 神ご自身が明け渡した「原空間」は、神の外であるにもかかわらず、そこにおいて無からの創造が起こるかぎりにおいて、神の内に留まり続けている。創造物語は、「神がすべてにおいてすべてである」という真理に由来し、またそこへと向かう。神の自己限定は、神の終末論的限定解除へと向かうのである。創造には、初めの創造、歴史的創造、終末論的創造の三つの形態がある。初めの創造は無からの創造、つまり前提を持たない創造である。それは言わば「骨の折れない」創造である。これに対して歴史的創造は、災いを克服する「骨の折れる」救いの創造である。そして終末論的創造は、死と罪の克服つまり「虚無」の克服から出てくる創造である。創造に先立つ神意には、すでに救いへの開放性とご自身の自己卑下に対する用意が含まれている。無から

の創造は「虚無の無化」の準備であり約束である。無から世界を創造した神と、自らをみ子の十字架において「虚無」にさらし、この虚無を永遠の存在へと止揚する神は、同じ神である。自然のいかなる破局も、人間のいかなる犯罪も、この神に限界を設けることはできない。創造者なる神への信仰に対応するのは、世界の絶滅の待望ではなく、世界の変容の待望とその先取りである。無から創造する神への信仰は、死者たちを生かす神への信仰である。そして神に希望を抱く者は、大地にも誠実にかかわろうとするのである。

第四節（「三位一体論的創造論」）は、特に「キリスト教的」と言える創造論とはどのようなものか、という問いに答えようとしている。新約聖書の証言によれば、キリストは全被造世界の救済の根拠であり、またそれゆえにこそキリストは全被造世界の創造の根拠でもある。キリストを創造の仲介者とする理解およびロゴス・キリスト論の背後には、知恵・キリスト論がある。知恵と創造者の言葉は、それらがみ子イエス・キリストと同一視されたとき、人格的・位格的特質を持つものと解されるようになった。子を通しての父の創造と、子を通しての世界と神との和解は、霊の働きと内住（Einwohnung: Schechina）において目標に達する。霊の現臨と働きは、創造と和解の終末論的目標である。神のすべての業は霊の現臨において終わりを迎える。霊は創造者の作用する力であり、被造物の生命力である。この力そのものが創造的であり、それは創られたものではない。それは創造者から発出している（詩編 104: 29-30）。創造者は霊において被造世界の中に現臨し、そのような仕方では被造世界を「虚無」から守り保持している。これは、神ご自身が被造世界の運命に参与することを意味している。神は、霊を通して被造世界の苦しみを共に苦しむ。霊は愛の力である。被造世界はこの愛の力に由来し、それに担われている。霊は、父と子と同様に「主体」として働きかける。霊は子と父を賛美する¹⁹⁾。キリスト教的創造論を特徴づけているのは、キリストの啓示と霊の経験である。父（創造者）は子と霊を派遣し、子（創造の言葉）は世界を救済し、霊（創造の力）は世界を甦ら

せて永遠の生命にあずからせる。被造世界は父から (aus), 子をとおして (durch), 霊において (in) 存在する。このように神の世界超越と神の世界内在を結びつけるのは、三位一体論的創造概念である。この三位一体論的創造概念において、唯一神論と汎神論の真理契機が統合される。汎内神論 (Panentheismus) は、三位一体論的にのみ正しく表現することができるのである。

今日、自然と人間を真に解放するために求められているのは、神と自然を統合的にとらえることである。神学的には、聖霊論的創造論を展開することである (第五節)。従来、創世記 1: 2 の「神の霊が、水のおもてをおおっていた」という聖句に注目する神学者は少なかった。しかしモルトマンは「おおっていた」という語を次のように解することによって、新たな意味を強調しようとしている。それは「おおっていた」という語を brüten の意に解釈することである。このドイツ語は、鳥が雛をかえすために「卵を温める」ことを意味する。それは「抱卵する」ことである。もしもこのような解釈が可能であるとすれば、創世記 1: 2 節は、「神の霊 (ruah) は創造者の力であり、被造世界における神の現臨 (Präsenz) である」¹⁹⁾ と語っていることになる。被造世界は、霊によって形を与えられた現実である。この表象を心霊的あるいはアニミズム的表象と区別するには、キリストの教会における「聖霊の啓示と経験」から出発し、その後で被造世界における霊の現臨とその働きを跡づけなければならない。キリスト教信仰における聖霊の経験には次のような内容が含まれている。① それは、創造者の力の経験である (ヨハネ 3: 5, II コリント 5: 17)。② それは、交わりの経験である (ガラテヤ 3: 28, 使徒 4: 31-35)。③ それは、各自の召命と霊の付与の「個別化の経験」²⁰⁾ である (I コリント 12: 4-11)。④ それは、新たな創造の先取りの経験であり、その中で希望は確かなものとなる。以上のような内容を持つ聖霊経験から「自然における宇宙の霊」の働きをふりかえって見ると、そこには次のような特徴がある。① 霊は、物質と生物のあらゆるレベルにおける創造性の原理であり、進化の原理である。② 霊は、進化の各段階に働く共通の

霊であり、全体論的原理である。③ 霊は、個別化の原理である。④ すべての被造物は霊において志向的に開かれており、この意味で霊は志向性 (Intentionalität) の原理である。創造者なる霊が世界に「浸透する (durchdringen)」²¹⁾ と言うときには、個が全体の部分であることを意味している。創造者なる霊が世界に内住すると言うときには、無限なるものが有限なるものを自己超越で満たすことを意味している。霊は神ご自身であり、生命を与えるお方として内住するとすれば、それは霊の自己限定・自己卑下・自己放棄を前提としている。内住する霊の歴史は、被造世界の苦難と共に歩む歴史である。そしてそれは、被造世界の苦難の歴史を希望の歴史に変える。宇宙の霊は神の霊であり、宇宙は、神とその将来に対して開かれたシステムなのである。

V

第5章 (「創造の時」) は時間論をあつかっている。それは「永遠の反復としての時間」、「永遠の現在としての時間」、「創造の時」、「神の歴史における時間の経験」、「歴史の交差した時間」の五節から成っている。

第一節で取りあげられているのは神話的時間論の問題である。エリアーデが指摘したとおり、古代人にとってすべての出来事は、神話的原初の出来事の模写 (Abbildung) であり反復である。そこにあるのは、永遠回帰の思惟形式である。不気味で混沌とした世界の中で彼らの安全を保障するのは、儀式である。儀式においてこそ神的なものが模写されるからである。時間の経験もこの枠組みの中で理解されている。時間には、日常の過ぎ去っていく時間と祝祭の時がある。祝祭は、創造に先行する原初の時間を反復し、現在化する時である。それは、古くなり退化していく時間がその起源から新しく再生される時である。時間は、自己同一的なもの (Mit-sich-Gleiche) の持続的反復として経験されている²²⁾。したがっていかなる出来事もいかなる過去も、一回的で最終的なものではなく、すべては回帰する。この時間は循環的構造を持っている。この時間経験

は、出来事の不可逆性の経験ではなく反復の経験である。この世界では何ら新しいことは起こらない。プラトンのアイデア論も、この古代的経験を合理的に叙述しているにすぎない。循環的構造を持つ時間を有限なイメージで表わすならば、それは円になる。円軌道には終りがなく、円周上のどの点も中心から等距離にあるからである。このような神話論的思惟は古代だけでなく、あらゆる時代に見られる。周期的に回帰するイメージでとらえられるものは、すべてこの思惟に近づく。教会暦の危険性もここにある。その他様々な記念日も同じ機能を果たしている。それは、偶然的歴史経験が「反復可能な」儀式に転換されるときである。神話と儀式の機能は歴史の解消にある。それらは個別的な出来事を「一般的なもの」にしてしまう。特異性や個性を嫌う全体主義的国家も、また何事も「先例」という法則によって合理的に処理しようとする官僚支配も、同じ神話に生きている。そこでは個人的決断の創造的機能は抹殺されてしまう。誕生、結婚、葬儀といった極めて個人的な出来事も、「式文」の対象にすぎなくなるならば、それらは歴史的出来事ではなくなってしまう。

第二節（「永遠の現在としての時間」）は、バルメニデス、プラトン、カント等に見られる時間理解をとりあげ、第三節（「創造の時」）は、それらの理解とは異なるアウグスティヌスの時間論をまとめている。例えばカントは、時間を「知覚一般の可能性に対する先験的条件」とみなした。彼によれば、時間は持続し変化するものではない。時間が過ぎ去るのではなく、変化可能なものが時間の中で過ぎ去っていくのである。したがって時間そのものは「無時間的 (zeitlos)」²⁾ である。それは絶えず現前し (anwesend)、永遠に持続している。もしも永遠性が、「変化しないこと」あるいは「純粋に現在的であること」を意味するとすれば、カントの時間は永遠性のカテゴリーに属している。時間を直観することは、過去と未来を現在化することであり、言わばすべての出来事を「永遠の相のもとにおいて」ながめることである。このような時間理解においては、過去と未来の区別はいつでもよいことである。過去と未来は同じレベルの

ものとなる。時間の様態は、存在論的に同じ本性を持つと考えられている。それゆえここでは、時間の不可逆性は問題とならない。これに対してアウグスティヌスは、神と被造物の「対向と隔たり」³⁾の中で時間の問題を考えている。彼によれば時間は、永遠性のカテゴリーではなく創造に属している。神は世界を時間の「中で」創造したのではなく、時間と「共に (mit)」創造したのである。したがって時間の「前には」永遠性があるだけである。時間は創造されたものの「質」⁴⁾であり、それは創造されたものとしてのみ存在する。それは、出来事の被造的形式である。被造世界は時の流れとして経験される。それは、未来（非存在）から現在を経て過去（非存在）へと流れる時として経験される。現在は永遠ではなく、はかない瞬間の連続にすぎず、人間はこの不安定な状況の中で自らを存続させる永遠なる神に問うのである。しかしもしそうだとすると、神の永遠性と被造物の時間性は、創造の業において互いにどのような関係にあるのだろうか。時間の初めは、時間に属するのだろうか、それとも永遠に属するのだろうか。これらの問いに対するモルトマンの答えは、既に見たとおりである。モルトマンは、永遠性の「自己変化 (Selbstveränderung)」・「絶対的なものの自己運動 (Selbstbewegung)」⁵⁾という視点から考えている。「神の本質的創造の神意」つまり「永遠なる神の創造者への自己規定」⁶⁾こそが、創造の前にある「神の時間」である。「時間における創造 (creatio in tempore)」という命題が当てはまるのは、この神の時間である。それに対して「時間と共なる (cum) 創造」という命題は、被造物にのみ当てはまる。神は、世界を神の時間において世界の時間と共に創造したのである。アウグスティヌスによると、われわれは「魂 (Seele)」⁷⁾において時間を知覚する。つまり魂は、記憶、直観、期待を通して時間を統一的に把握する。そこで得られるのは、もちろん相対的な統一性である。過去と未来は、印象とイメージによってとらえられるからである。しかしそれらは「存在しないもの」の中に入りこみ、それを現在へと呼び起こすかぎりにおいて、創造的である。アウグスティヌスはこの魂の能力の中に「神

の似像性」を見ている。それは、魂の中に時間の統一性を映し出す能力である。魂において、過去、現在、未来が同時に存在するのであり、この同時的存在のゆえに、それは「相対的永遠性」⁹⁾の経験と呼ばれる。しかしこのようにして経験される時間つまり歴史は、「過ぎ去るもの (Vergänglichkeit)」⁹⁾そして死に至るものにすぎないとすれば、神は何のために世界を創造したのだろうか。モルトマンによると、アウグスティヌスは永遠性と時間の隔たりを強調しすぎた結果、時間を「過ぎ去ること」と同一視してしまった。アウグスティヌスは、神が世界を神の栄光のために創造したこと、したがって世界の永遠の生命のために創造したことを把握できなかったのである。

モルトマンは第四節（「神の歴史における時間の経験」）において、この神の創造の目的を明らかにするために、聖書的時間概念の発展の歴史を跡づけている。① イスラエルにとって、出来事はすべて特定の時間的瞬間に起こるものであった。時は出来事によって決定されるのであり、決してその逆ではない。イスラエルは、種蒔きと収穫、昼と夜のリズムを、星座の位置ではなく神の契約と神の誠実に結びつけてとらえようとした（ノアの契約）。創造の時間を基礎づけているのは、神が一度だけ被造世界と結ばれた契約である。このような理解は、時間のカイロス論的理解と呼ばれる。時宜にかなった瞬間の時は出来事によって決定されるのであり、すべての出来事がそのような時を持っているのである。② イスラエルは時間の約束史的理解を発展させた。彼らは神を一回的・歴史的出来事において知った。族長たちへの約束史に続く出エジプトの出来事がそれである。出エジプトは一回的出来事であると同時に、その後のすべての世代を決定的に方向づける出来事である。それはイスラエルに神の将来を切り開いていく出来事である。この神の約束は「物語」という形式で表現されている。物語は過去を現在化し、希望に根拠を与えるからである。それは、概念という形式では表現しえない内容を持っているからである。③ 預言者の時間経験は「歴史的思惟の終末論化」（フォン・ラート）と呼ばれている¹⁰⁾。彼らは歴

史の非連続性つまり救済史の断絶を経験した。しかしその歴史は神の新たな創造に向かって開かれている。それは決して原初への回帰でも、過去の継続でもない。過去の歴史と新たな将来は、二つの質的に異なる時である。両者の統一は、ただ神の誠実のうちにある。預言者たちは、過ぎ去ったものの中に、神の新たな創造を告知するものを見いだした。神の新たな創造は、「新しい出エジプト」、「新しい契約」、「新しい神の僕」、「新しい土地取得」、「新しいエルサレム」、「新しい天と地」をもたらす。「神の過去の救済の行為は、神の将来の救済の行為の約束となるのである¹¹⁾。」将来は、過去を自らの前史とすることによって、「後方へ」と連続性を確立するのである。④ 黙示文学は、宇宙的次元において過去と将来の間にある断絶を見ている。過去と現在は「死」・「破壊」・「地獄」に属している。それに対し将来は「生」・「救済」・「天国」に属している。死と破滅の時間からの救済は、「律法」に対する態度によって決定されるのである。⑤ 新約聖書の「時間のメシア的理解」は、黙示文学的時間理解を前提としながら、キリストの出来事（イエスの死と、死からの甦り）の中に決定的な「時代の転換(Aionenwende)」¹²⁾を見ている。ここでも、経験された神の出来事が時間を決定している。イエスの磔刑は古い時代の終りを、そして復活は新しい時代の開始をそれぞれ意味している。この古い時代のただ中に新しい将来が突入してきていると解する点で、この理解は黙示文学の理解と異なっている。メシアの時は、メシアの到来と共に始まっている。新約聖書はこの事態を「近づいた」という語を用いて表現している(マルコ 1: 5, ローマ 13: 12, 1 ペテロ 4:7)¹³⁾。メシアの時の新しさは、究極的成就としての新しさではなく、終末論的な新しさである。パウロがメシアの福音と呼ぶものを、マタイとルカは山上の説教においてメシア的律法によって表現している。彼らによると、神の国の義はもはや人間にとって耐えがたい重荷ではなく、自明のことであり、喜びである。現臨するメシアの経験に基づいて、時は過去、現在、将来に区別される。もはや効力を失った罪・律法・死は、過去となる。いま既に効力を発揮している恩寵・

和解・自由は、現在となる。そして死人の復活・体の贖い・永遠の生命は、将来となる。このように信仰者の現在が過去から解放され、メシアの将来に対して開かれている。神が世界を創造したのは、死のためではなく、永遠の生命のためである。世界は、神の栄光のために創造されたのである。

第五節（「歴史の交差した時間」）は、まず、近代世界の象徴として用いられてきた「歴史」というイメージの功罪について論じている。生態論的危機の中であって、われわれは一体どのような時間論に立つべきなのだろうか。近代において歴史は進歩のイメージと重ね合わされてきた。それは「一つ」の目標、「一つ」の社会、「一つ」の階級をめざしたために、その他のものを抑圧し、所有し、支配してしまった。そこには休息もなく、人々は真の現在を経験することができずにいる。それは、自然を人間の意志と意図に従属させてしまった。今日求められているのは、人間の時間と自然の時間を「共時化」し、「相互内在的(perichoretisch)理解」¹⁴⁾を確立することである。モルトマンはこの問題を次の五つに分けて展開している。

(1) 将来の地平における歴史の経験：歴史としての現実という理解は、近代の産業革命および政治革命と共に生じてきた。そこでは、人間の歴史は自然の生成と切り離され、人間自身の希望と目標だけが問題とされるようになった。時計の時間が、自然の循環とリズムに関する表象に取って代った。歴史は人間の実験の場と解され、過去→現在→未来という直線理解が提示された。ここには、歴史の「単数」の主体は存在せず、未来は完結しないままである。聖書の時間理解がこのような直線理解と異なることについては、既に見てきたとおりである。それは、終末論的将来を歴史的時間の根源および源泉とみなしている。時間そのものが、将来的で永遠的なものの「現実的象徴 (Realsymbol)」¹⁵⁾なのである。

(2) 現在的過去の歴史化 (Historisierung)：歴史 (Geschichte) には、出来事、経験、伝統、記述された歴史 (Historie) といった意味がある。ここでモル

トマンは、意識的・無意識的伝統（「現在の過去」）と記述された歴史（「過去の現在」）の関係を論じている。伝統は過去と現在の連続性を自明なものとみなしているが、史的研究は過去とその現在化を区別し、その連続性を偶然的なものとみなしている。したがって史的研究は伝統を相対化し、伝統からの自由を生み出す。ただし史的研究にも問題がある。つまりそれは、現在の主体を絶対化してしまうことである。それは、過去それ自体に含まれていた将来を、現在から見たひとつの過去へと組み入れてしまうことである。これでは、「現在の一種の帝国主義」¹⁶⁾と言われるのも当然である。このアポリアの解決は、たしかにそれは部分的なものにすぎないが、次のような仕方と与えられる。つまり、一方で伝統と史的研究を対決させ、他方で伝統とそれに付与されていた将来とを比較して、抑圧されていた諸可能性を再び取りあげることによって解決する道である。史的研究は、過去のこの忘却されていた将来をも問うのである。「将来に対する終末論的希望は、いつも後方へと向かって歴史的交わりを打ち建てる¹⁷⁾。」「死者の復活」は、過ぎ去った者たちのための希望を表現している。ここに見られるのは一般的懐疑的相対主義ではなく、生き生きとした「関係主義 (Relationalismus)」¹⁸⁾である。

(3) 現在の将来の未来化: futurum は生成するものを表わすのに対し、adventus は到来するものを表わす。ドイツ語の Zukunft の意味内容は、ラテン語の adventus とギリシア語の parusia に遡る。未来 (Futur) は「自然 (physis) の生成過程における一つの形式」¹⁹⁾である。その過程は不可逆的である。未来は過去となるが、しかし過去が再び未来となることはない。これに対して将来 (Zukunft) は、現在へと到来するものを表わす。この将来は「超越のパラダイム (Paradigma)」²⁰⁾となる。この未来と将来の理論的区別は、実践面では「外挿 (Extrapolation)」と「先取り (Antizipation)」²¹⁾の区別となる。外挿においては、将来は、延長された現在となる。それは、現在の所有関係と勢力関係の安定化に役立つ。ところが実際の行為においては、われわれは常に先取りと

外挿を結びつけている。

(4) 歴史的時間の共時化：かつて諸民族はそれぞれの歴史を持っていた。これを単純に一つの世界史としてまとめようとしてはならない。それは危険である。なぜならそれは、一つの民族・文化・宗教が、残りのすべての民族・文化・宗教を支配しようとするに他ならないからである。今日われわれは、核兵器による世界絶滅を目の前にして、「一つの世界か、それとも世界の絶滅か」という深刻な問いの前に立たされている。過去は複数形でありながら、希望と将来は単数形でしかない。今日人類は、平和によってのみ生き残ることができる。核兵器の脅威は、たしかに人類の連帯が不可欠であることを示している。しかし、まだその可能性は示されていない。それは、平和な世界を建設しようとする意志の連帯と、国家や地域ブロックを越えたコミュニケーションから生まれる。したがっていま求められているのは、「特殊な」思惟ではなく「普遍的な」思惟である。今日の状況では、部分的思考は結局分派的思考と同じ結果をもたらしてしまう。神学も、その「個性ノイローゼ」から解放されなければならない。それは、論争的神学から世界教会的神学へと移行しなければならない。各教派の伝統も、世界教会的交わりにどのように貢献するのか、という視点からとらえなおす必要がある。世界教会的思惟は、到来する交わりに向かって開かれている。さらに教会のこのような姿勢は、諸宗教・文化・政治のありかたにも影響を及ぼすはずである。

(5) 歴史的時間と自然的時間の共時化：近代は自らを歴史として理解したため、自然を非歴史的に理解してしまった。人間による歴史の創造は、自然の疲弊と枯渇をもたらした。生態論的危機は、人間の歴史的時間と自然の時間を共時化すべきことを示している。近代の実験は自然に対応するものとならなければならない。技術的進歩は、自然やある集団の犠牲、さらには次の世代の犠牲を伴うものであってはならない。地球、太陽、宇宙という生態系から人間の歴史の限界を見つめなおさねばならない。近代の人間中心主義は歴史というパラ

ダイムを生み出したが、それは「宇宙論的神中心主義 (kosmologische Theozentrik)」²²⁾ に取って代られねばならない。人間は、創造の交わりによってほめたたえられるべき神の栄光のために存在しているのである。人間が健康になるとき、はじめて自然も創造の交わりを回復する。人間の健康は、その生の意味をどこに見いだすかにかかっている。行為と制作の中に見いだすのか、それとも存在の喜びの中に見いだすのか、われわれは問われている。「歴史の王冠」は安息日である。安息日の静けさがなければ、歴史は結局人類の自己破壊となるであろう。安息日の安らぎを通して歴史は、神によって聖化され、人間によって祝福されるものとなるのである。

VI

第6章(「創造の空間」)は、「空間の生態論的概念」、「均質的空間の概念」、「諸空間の創造と、創造の空間」、「絶対的空間の問題」の四節から構成されている。

これまで神学において「空間」について論ずることは稀であった。近代の神学は歴史の経験に焦点を合わせ、空間の問題は自然科学に委ねてしまった。空間における神経験が問題とされる場合にも、それは多神教の特徴として指摘されたにすぎなかった。モルトマンによると、空間の問題には自然科学的側面と実存的側面がある。十五世紀から十七世紀にかけて、宇宙に関するイメージは大きく変わった。有限で閉じられた宇宙のイメージが、開かれた無限の宇宙というイメージに変わっていった。この「無限の宇宙」の概念が神学的問題を引き起こした。無限という概念は、神の属性に関わっているからである。モルトマンはこの問題を第四節で取りあげている。無限として理解された空間にはもはや中心がなく、そこに空虚な印象が生まれる。調和した世界から空虚な世界へと投げ出されたとき、人は虚無主義的な感情におそわれる。それは形而上学的な故郷喪失の体験である。無限なる空間の中には、固定した中心もなければ位置もなく、そこではいずれの位置も相対的である。

第一節（「空間の生態論的概念」）は、宗教史的に確認される人間の空間経験を取りあげている。すでにエリアーデが述べているように、宗教的人間にとって空間は均質なものではない。空間は、いつも特定の主体の生活空間であり支配空間である。聖なる空間はいつも取り囲まれた空間である。それは俗なる空間から切り離された空間である。それは、「上に向って」開かれている（創世記 28: 12-19）¹⁾。聖なる空間という思想の背後には、自らと異なる存在との出会いの経験がある。したがって、すべての方向に向かって一様に広がった均質な空間という表象は、この異なる存在との出会い、つまり宗教体験が失われていることを示している。また聖なる空間という宗教体験は、世界の生成および世界の中心点という象徴と結びついている。土地の取得と耕作はすべて、原初の行為すなわち世界創造の反復を意味していた。神殿は、天に住む神々の住居の模写であった（歴代史上 28: 19）。それは「天の像」であった。聖なる空間の秩序が敵対的なカオスをはらいのけるのであり、この中心点があつてはじめて人はその周りに住むことができるようになる。人は、境界のない空間の中に住むことはできない。人間は、全く閉鎖的な世界にも全く開放的な世界にも生きることはできなく、つねに自らの環境を創造する。人間はその環境の中に平安を見だし、家にいるような感じを持つ。この意味で、すべての文化は人間の住居である。取り囲まれた領域は故郷であり、外側は見知らぬ異国である。生ける者の空間は、境界の設定された空間である。人間にとって「根源的空間」²⁾ は身体（Leib）である。空間の境界は、空間内部を保護する働きだけでなく、隣接空間およびそこに住む生物とのコミュニケーションと交流の可能性を持っている。この意味で人間の生活空間の境界は開かれている。空間の生態論的概念は、時間のカイロス論的概念に対応しており、空間は時間と同様に決して均質ではない。空間も時間も個性的であり、両者は、その中で起こることによって創造され決定される。もしこの出来事が起こらなければ、空間も時間も存在しないのである。

では、どうして「均質な空間という概念」が生じてきたのだろうか。これが第二節の問題である。均質な空間という表象は、聖なる空間がすべてのものと拡大されたときに生まれた。それは聖と俗の境界の廃止を意味していた。空間の均質性は球形で表現されてきた。円形で表わされる時間の循環が永遠性の像となるように、球形のイメージでとらえられる空間（パルメニデス）は完全性の像となる。円周上のどの点も中心点から等距離にあるからである。プラトンは、空間を「すべての物体を受容する」³⁾ 普遍的形式とみなした。モルトマンはこの容器の表象に注目している。母なる空間のイメージは、古い神話的・女性的隠喩だからである。プラトンは、「父なる天」と「母なる大地」という神話的イメージを、イデアと空間に転用している。可視的事物はイデアから由来し、空間の中に存在するのである。空間は、すべての可視的事物とすべての知覚の不可視的前提である。それは、生成することも消滅することもない。他方アリストテレスにとって空間は、「量」の範疇に属している。量は物体の延長によって測られるので、空間とは、物体によって占められる場所の総計を意味する。ここには、「空虚な空間」という表象は見られない。それは幾何学的空間概念と共に初めて出てくる表象である。

第三節（「諸空間の創造と、創造の空間」）は、生態論的空間概念と聖書的伝統との関連について考察している。デカルト的な世界の客観化、つまり精神的主体と幾何学的空間の中にある物質の分離は、自然環境の同質化をもたらした。自然は、人間が支配し利用する同質の環境とされてしまった。これに対して生態論的空間概念は、空間はまず生活空間であるという現実から出発する。空間は、ある特定の生命が関係する環境である。この環境的構造と知覚的構造は互に対応している。環境とは、境界が設定された一つの生活圏なのである。詩編 104 は、すべての生物の基本的生存条件である環境について語っている⁴⁾。創世記 1 章の祭司資料 (1: 6-28) も、環境および生活圏という視点から読むならば、単なる神話的思弁ないし素朴な自然認識ではないことが明らかになる。わ

れわれはこの創造物語をまず生態論的に読み、次に初めて組織神学的に創造者と被造世界の関係を問うべきなのである。天は、地の彼方の大気圏であると共に、可視的なものすべてに対して超越的な領域である。後者の意味での天は、神の栄光の「場所」であり、神の「住まい」である⁵⁾。天においては神の名が崇められ、神の御心がなされ、神の国が準備される。天は、神に最も近く神に本当にふさわしい被造的環境である。それは神に最も近い周辺である。それは神の直接的環境である。これに対し地は、空や海と共に神の間接的環境である。終末論的希望は、「天の国」が地上にやってくることに向けられている。つまり天の場合と同様に、神の栄光が地を変容することが期待されている。被造世界は、神の栄光を中心に、同心円的に考えられている。それは、段階づけられた神の環境である。しかしながら創造する神にだけ注目して、安息日に休息する神 (Gott der Sabbat-Ruhende) を見失うならば、このような表象も見失われてしまうであろう⁶⁾。有限は無限を受け入れることができるのか、それともできないのかという問いに対し、ユダヤ教は次のように答えた。つまり「主は彼の世界の居住空間であるが、彼の世界は彼の居住空間ではない」⁷⁾ と。これに対しモルトマンは、内住 (Schechina) 論とキリスト論を用いて次のように述べている。「われわれは、無限なる神ご自身がその有限な被造世界の中に住まわれ、この被造世界をご自身の環境にしておられる、という秘義について語らねばならない」⁸⁾ と。モルトマンによると、これらの二つの神学的表象は決して矛盾しない。世界を創造し保持し安息日の休息へと導く神は、世界をご自身の「前に・共に・中に」存在させるお方である。この意味で神は、被造世界の永遠の居住空間である。しかし同時に、知恵によって世界を造り霊によって世界を保持する神は、いつも既に世界の中に入りこんでおられる。神は神の仕方世界に内住し、世界は世界の仕方で神に内住している。二つの内住はそれぞれ異なるレベルで起こっている。この意味で神と世界は、相互内住と相互参与の関係にある⁹⁾。

モルトマンはこの節の最後にマックス・シェーラーの現象学的考察に言及し、さらにそれを神学的に解釈している。それは、本節の冒頭でふれた生態論的空間概念と幾何学的空間概念の差異だけでなく、その関連性をも明らかにしようとしている。人間と他の動物の違いは、環境との距離関係にある。人間は、精神の省察と想像力によっていわば環境 (Umwelt) の呪縛をはらいのけて、世界 (Welt) を認識する¹⁰⁾。人間は本能的反応を中断し、意識的に行動することができる。そのつど環境を越えて世界に開かれている事態を、シェーラーは「人間の心の果てしなき空白」あるいは「空白の形式」¹¹⁾と呼んでいる。シェーラーによると、これが神的似像性の内容である。モルトマンはこの中に人間の「神開放性」を見ている。もちろんこれは人間の「世界開放性」と同一ではない。神開放性が世界開放性を根拠づけているのである。環境に対する人間の「脱中心性」¹²⁾は、人間の被造性と神的似像性の双方を示すがゆえに、両義的なのである。

第四節は「絶対的空間」の問題つまり「神と空間」に関する論争を取りあげている。コペルニクス (1543) からニュートン (1666) に至る百年の間に、世界像に大きな変化が起こった。それは、「閉じられた世界」から「無限の宇宙」への移行であった。宇宙は「限りなき」「無限なる」ものとみなされるようになった。これと共に、ギリシア哲学以来の問題が取り上げられるようになった。それは、プラトンが考えたように、空間はすべての対象物の「容器」なのか、それともアリストテレスが主張したように、空間は対象物の「延長 (Ausdehnung)」¹³⁾なのかという問題である。近代の「無限性」の概念と共に、この問題は神学上の争点になった。もしも物質の延長が無限であるとすれば、物質は限りなく神的なものに近づくからである。あるいはもしも空間が、その中にある物質的对象物と区別されるとすれば、無限なる空間を超越的神のひとつの属性とみなす可能性が出てくるからである。デカルトが「思惟するもの」と「延長するもの」を厳密に区別し、神概念を精神にだけ関係づけたとき、可視的世

界は数式化されるものとなった。物質の延長には、この数学的な意味での限界はないとされた。これに対しヘンリ・モア (Henry More) は、延長は物質だけでなく精神にも関わり、物質は延長するだけでなく可動的でもあるとした。物質は空間においてのみ可動的であり、物質は空間を前提としているのである。このような空間を説明するためにモアはまずプラトンの思想に、そして次にユダヤ教のカバラ伝承 (エステル 4: 14 にさかのぼると考えられる「マコム伝承」) に言及している。彼は空間を「神の遍在」の次元として理解している。それは絶対的空間、つまりその中にすべての被造物が存在し、運動している空間である。それは、神が直接臨在する空間である。絶対的空間は、無限、不動、均質、不可分、そして唯一である。ところがこの中にある事物は、有限、可動、相違、可分、そして多様である。この区別によって、永遠なる神と創造された偶然的世界の区別がはっきりと示された。ニュートンは、絶対的空間の思想および空間と物質の区別をヘンリ・モアから受け継いだ。ニュートンは絶対的空間と相対的空間を区別している。前者はその中にすべての事物が存在し運動している空間であるのに対し、後者は物体相互の異なる位置と関係にすぎない。空間は、神が遍在する次元であり、「神の感覚中枢」¹⁴⁾ である。ライプニッツは、しかしこれではもし空間が分割されたとしたら、神も分割されることになってしまうと批判した。ライプニッツはデカルトの思想をさらに発展させ、空間を、相互に関係し延長する事物の位置表示として定義した。彼にとって空間は、すべての測定可能な物質の延長と関係の総括概念なのである。物質が存在しなければ、空間は存在しないことになるのである。

以上のように、十七世紀の議論には、二つの空間概念が見られる。「空間内の事物」と「事物の空間的延長」という概念である。神概念も、それぞれの空間概念に従って区別される。つまり「空間的に遍在する神」と「精神としての神」という二つの概念である。後者は、人間の精神において空間的創造世界と向き合っている神である。一方によれば空間は神の属性であり、他方によれば

ば空間は事物の属性である。ヘンリ・モアとニュートンの自然の神学は「汎内神論的(pan-entheistisch)」¹⁵⁾であった。彼らは、絶対的空間の表象を用いて、世界を神において考えることができた。しかし神を創造者なる神として、世界を偶然的創造としてとらえることはできなかった。ところがモルトマンによると、相対的空間(事物の空間)と絶対的空間(神の空間)の問題は、「創造」を媒介として初めて解決される。すでに明らかにされたように、創造された世界のための空間は創造と共に生ずるのである。創造された世界は、神の存在という絶対的空間の中にはなく、創造の神意を通して世界のために「明け渡された(eingeräumt)」¹⁶⁾空間の中に存在している。それは、神が世界のために臨在する空間である。モルトマンはこれを、神の本質的遍在を意味する絶対的空間と区別して「創造の空間」¹⁷⁾と呼んでいる。この創造的空間の中で、神の臨在に対応する相対的場、相対的關係、相対的運動が生ずるのである。このようなモルトマンの構想がユダヤ教のカバラの伝統(「神の収縮: Zimzum Gottes」)に基づいていることは、既に述べたとおりである。最後に参考文献として、M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, Darmstadt 1960. と A. Safran, *Die Kabbala*, Bern 1966. があげられていることを確認しておきたい¹⁸⁾。いずれ、モルトマンのこの構想の起源と意義が問題となる時がくるからである。

註

I

- 1) 「J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (I), (II)」東北学院大学「キリスト教研究所紀要」(第12号, 第13号), 「J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (I), (II)」東北学院大学「教会と神学」(第27号, 第28号)を参照。
- 2) 以下, *GidS.* と略記する。
- 3) Cf. *GidS.* 17.
- 4) Cf. *GidS.* 18.
- 5) Cf. *GidS.* 19.
- 6) Cf. *GidS.* 20.
- 7) *GidS.* 20.

J. モルトマンにおける創造論の構造 (I)

- 8) GidS. 22.
- 9) GidS. 22.
- 10) Cf. GidS. 22.
- 11) 「J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (I), (II)」東北学院大学『キリスト教研究所紀要』(第 12 号, 第 13 号) を参照。
- 12) GidS. 23.
- 13) Cf. GidS. 22.
- 14) GidS. 26.
- 15) GidS. 25.
- 16) Cf. GidS. 29.
- 17) Cf. GidS. 29.
- 18) Cf. GidS. 29.
- 19) Cf. GidS. 29.
- 20) Cf. GidS. 30.
- 21) GidS. 30.
- 22) Cf. GidS. 31.
- 23) GidS. 31.

II

- 1) GidS. 40.
- 2) GidS. 44.
- 3) GidS. 45.
- 4) GidS. 46.
- 5) GidS. 46.
- 6) 「J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (I), (II)」東北学院大学『教会と神学』(第 27 号, 第 28 号) を参照。
- 7) GidS. 52.
- 8) GidS. 54.
- 9) GidS. 56.
- 10) GidS. 60.
- 11) Cf. GidS. 61.
- 12) GidS. 61.
- 13) Cf. GidS. 62.
- 14) GidS. 65.
- 15) Cf. GidS. 63.

III

- 1) GidS. 67.
- 2) GidS. 68.

J. モルトマンにおける創造論の構造 (I)

- 3) GidS. 69.
- 4) GidS. 70.
- 5) GidS. 72.
- 6) GidS. 72.
- 7) GidS. 75.
- 8) GidS. 75.
- 9) GidS. 76.
- 10) Cf. GidS. 77.
- 11) GidS. 78.
- 12) Cf. GidS. 79.
- 13) GidS. 79.
- 14) GidS. 80.
- 15) Cf. GidS. 81.
- 16) GidS. 82.
- 17) GidS. 82.
- 18) GidS. 83.
- 19) GidS. 83.
- 20) GidS. 83.
- 21) GidS. 83.
- 22) GidS. 84.

IV

- 1) GidS. 85.
- 2) GidS. 85.
- 3) GidS. 88.
- 4) GidS. 88.
- 5) GidS. 88.
- 6) GidS. 89.
- 7) GidS. 90.
- 8) GidS. 90.
- 9) GidS. 90.
- 10) GidS. 91.
- 11) GidS. 92.
- 12) GidS. 93.
- 13) GidS. 95.
- 14) GidS. 95.
- 15) GidS. 97.
- 16) GidS. 98.
- 17) GidS. 99.

J. モルトマンにおける創造論の構造 (I)

- 18) Cf. GidS. 108.
- 19) GidS. 110.
- 20) GidS. 111.
- 21) GidS. 112.

V

- 1) Cf. GidS. 119.
- 2) GidS. 123.
- 3) Cf. GidS. 124.
- 4) GidS. 125.
- 5) GidS. 125, 127.
- 6) GidS. 125.
- 7) GidS. 126.
- 8) GidS. 128.
- 9) GidS. 126. Cf. GidS. 127.
- 10) GidS. 131.
- 11) GidS. 131.
- 12) GidS. 132.
- 13) Cf. GidS. 133.
- 14) GidS. 136.
- 15) GidS. 145.
- 16) GidS. 141.
- 17) GidS. 143.
- 18) GidS. 143.
- 19) GidS. 143.
- 20) GidS. 144.
- 21) GidS. 144.
- 22) GidS. 149.

VI

- 1) Cf. GidS. 153.
- 2) GidS. 155.
- 3) GidS. 156.
- 4) Cf. GidS. 159.
- 5) Cf. GidS. 159.
- 6) GidS. 160.
- 7) GidS. 160.
- 8) GidS. 160.
- 9) Cf. GidS. 160.

J. モルトマンにおける創造論の構造 (I)

- 10) GidS. 161.
- 11) GidS. 161.
- 12) Cf. GidS. 162.
- 13) GidS. 162.
- 14) GidS. 164.
- 15) GidS. 165.
- 16) GidS. 166.
- 17) GidS. 166.
- 18) Cf. GidS. 166.