J. モルトマンにおける終末論の構造(1)

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 東北学院大学学術研究会 公開日: 2021-02-10 キーワード: 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/24478

モルトマンにおける終末論の構造 (I)

佐々木　勝　彦

本論の課題は，1995年に組織神学論叢の第五巻として出版された『神の到来』(Das Kommen Gottes, Gütersloh : Kaiser, 1995)[1] の内容と構造を明らかにすることにある。本書は「到来しつつある神 —— 今日の終末論」，「永遠の生命 —— 個人的終末論」，「神の国 —— 歴史的終末論」，「新しい天と新しい地 —— 宇宙的終末論」，「栄光 —— 神的終末論」の五部から構成されている。

I

「今日の終末論」の課題を明らかにするために，モルトマンはまず十九世紀の歴史をふりかえっている。それは「キリスト教の時代」であった。まもなく「キリスト教世界」が実現すると信じた時代であった。ヨーロッパ文明の伝播は「キリストの王国」をもたらすはずであった。世界を救済するという千年王国的派遣意識は世界の帝国主義を支え推進する役目を果した。ヨーロッパ，ロシア，アメリカの帝国主義は，世界を完成するとの情熱に満たされていた。この夢を打ち砕いたのは第一次世界大戦と第二次世界大戦であった。キリスト教世界は二つの世界大戦によって自らを破壊した。戦後，植民地は解放されたが，それ

は民族紛争の始まりでもあった。「アウシュヴィツ」は，改めてユダヤ教とは何か，そしてキリスト教とは何かという問いを突きつけた。「ヒロシマ」は核の脅威の始まりとなった。「チェルノブイリ」は生態学的危機を見せつけた。二十世紀の恐怖は十九世紀の千年王国的情熱と企てを粉々に打ち砕いた。その結果あらゆる領域に黙示文学的発想がよみがえってきた。十九世紀の千年王国説は，地上に神の国を築くために，終末論的なものを歴史の中に積極的に取り込んだ。ところが現代の黙示論は終末論的なものを歴史の中に否定的な仕方で取り入れている。つまり「ヒロシマ」と「チェルノブイリ」を「ハルマゲドン」に結びつけている。今日われわれは十九世紀の千年王国的メシア的ヴィジョンと二十世紀の黙示文学的恐怖を前提としつつ，終末論を展開しなければならない。「現代の終末論の問題は神学的問題であるだけでなく政治的問題でもある。それは歴史そのものの問題なのである(2)。」

第一部（「到来しつつある神」）は「終末論の時間化」，「終末論の永遠化」，「到来しつつある神の終末論」，「ユダヤ教におけるメシア的思惟の再生」の四章から構成されている。

第1章（「終末論の時間化」）は「預言者的神学」，「アルバート・シュヴァイツァー」，「オスカー・クルマン」の三節から構成されている。

今日，終末論の問題は，未来的終末論か，それとも現在的終末論かという仕方で提起されることが多い。この問いは終末論に含まれている緊張関係を示唆している。しかし「万物の終り」を時間的に把握している点で，両者は同じ理解に立っている。その違いは「まだない (noch nicht)」と「今すでに (jetzt schon)」の差にすぎない。それは時間的区別にすぎない。このような終末論の時間化は一体どのように

して起こったのだろうか。モルトマンはその最初の形態を十七世紀の「預言者的神学」の中に見ている（第一節）。「預言者的神学」は聖書を，世界の未来を預言する書物とみなした。従って黙示録は極めて重要な書物となった。聖書は歴史における神の行為を記す注解書であり，その終末的預言は書かれている通りに実現すると言うのである(3)。

アルバート・シュヴァイツァーも最終的には終末論を時間的に理解している（第二節）。彼は『イエス伝研究史』（1906 年）においていわゆる史的イエスの研究の限界を指摘した。彼によれば近代の理念（「継続発展する歴史」という理念）をイエスの中に読み取ることはできない。というのはマルコ 10-11 章に描かれているイエスは，山上の説教を語る道徳的教師ではなく，終末時のカタストローフを告げる黙示文学的預言者だからである。イエスの使信は決して倫理的なものではなく黙示的なものだからである。神の国は倫理的歴史的発展の目標ではなく，この世を終らせる超越的なものである。イエスはこの神の国が直ちにやって来ると期待していたが（ルカ 10 章），その期待は裏切られた。そこで神の国をむりやり到来させるために（マタイ 11：12），イエスはメシア的苦難を引受けようとしてエルサレムに赴いた。しかしイエスの十字架と復活にもかかわらず，終末は来なかった。そこで後の教会はイエスの終末論的希望をサクラメンタルなもの（永遠の現在）に衣替えした。「パルーシアの遅延」によって終末論的熱狂主義の挫折は決定的なものになった。従ってシュヴァイツァーによればわれわれはイエスの終末論とその表象素材を捨てて，むしろその背後にある「倫理的意志」と「世界の倫理的終末的完成」に着目すべきなのである。しかしモルトマンから見るならばこの主張も結局十九世紀の文化的キリ

スト教への回帰にすぎなく，終末論を放棄してしまっている。徹底的終末論学派は[4]，終末論が時間それ自体の「変革(Verwandlung)」[5] であることを忘れて，それを時間化してしまったのである。

オスカー・クルマンは徹底的終末論と非神話化の神学の問題提起を「救済史」的に解決しようとした。つまり徹底的終末論の「まだない(noch nicht)」と実存論的解釈の「今すでに (jetzt schon)」を「直線的時間理解」に立って調停しようとした。キリストは時の中心であり，キリストと共に新しい時代が始まった。旧約の救いの約束はキリストにおいて成就された。現在はその救いが完成されるまでの教会の時である。それはキリストの昇天とパルーシアの間の時である。それは聖霊の時である。キリストにおいて起こった救いに対する信仰が終末のあのような接近待望を引き起こしたのであり，来臨遅延の問題は「展望の誤り」(II ペテロ 3：8 を参照) にすぎない。戦いはすでに決着しており，勝利は確かである。敵が降伏するまでなお戦いが続くとしても，聖霊が全世界を貫き通すとき，勝利の日は必ずやって来るのである。このようにクルマンよるとキリストは「成就された預言」[6] であると同時に「終りの時の預言的初め」である。預言は歴史の中で成就されるのである。救済史の神学に基づくこの終末論に対し，モルトマンは次のような問いを提起している。① もしパルーシアがもっと遅れるならば，本当に決定的な戦いは終ったのか，敵の力は，われわれが考えていたよりももっと強いのではないのかといった疑問が生じてくるであろう。② クルマンの直線的な時間理解は近代の自然科学的な理解に基づいている。キリストの未来も測定できる時間的未来として考えられている。はたしてキリストの時とはそのようなものなのだろ

うか。③ 救済史の神学は啓蒙主義の思想つまり歴史的理神論をその基礎としている。それによると神は摂理というプランを建てるが，一端そのプランが実行に移されるならば，もはや神の介入する余地はなくなってしまう。しかしでは神の自由はどうなるのであろうか。神はもはや自由なお方ではなくなるであろう。またわれわれが神の生ける現臨を経験することもなくなるであろう。聖書によれば最後の日にキリストがやって来るのではなく，キリストが最後の日をもたらすのである。キリストは時の「変革 (Verwandlung)」[7] をもたらすお方なのである。

第2章（「終末論の永遠化」）は「カール・バルト」，「パウル・アルトハウス」，「ルドルフ・ブルトマン」の三節から構成されている。

カール・バルトはその著『ローマ書講解』第二版（1922年）において次のように述べている。「永遠なる瞬間が，比較を絶する仕方であらゆる瞬間に対向している。まさにそれがあらゆる瞬間の超越的な意味だからである[8]」と。時の各瞬間は永遠の瞬間の「比喩」となる。人はこの永遠の現在をはらむ各瞬間において終りに直面する。この永遠の現在は時を限界づけ，その終りをもたらすからである。この永遠の現在は「永遠の今 (nunc aeternum)」とも呼ばれている。キリストのパルーシアはこの永遠の瞬間に起こる。それはキリストの現臨だからである。ここでは時の限界は時間的限界を意味していない。それは永遠による質的限界づけである。それはあらゆる時間的内容が止揚される瞬間であり，この意味で「神の国は余りにも近い[9]。」終末論の緊張関係は「今すでに」と「まだない」との間にあるのではない。それは時（過去・現在・未来）と永遠の間にある。御国は未来から現在へと向かっ

て来るのではなく，主の祈りにおいて唱えるように天から地にやって来るのである。モルトマンによるとこのような理解はC.H. Doddの「実現された終末論」に符号している。ドットは，イエスの使信は黙示文学ではなくラビ神学に根ざしていると考えた。そのラビ神学によれば神の国は今ここにある。イエスと初代教会は神の国を待望したのではなく，それを経験したのである。御国の普遍的出現は確かにまだであるが，それは経験に基づいて待望される。御国は永遠から時間の中へと到来するのである。

パウル・アルトハウスは，バルトの唱えた永遠の超越的終末論を「価値論的（axiologisch）終末論」と呼んだ（『最後の事物』1922年）。アルトハウスは，バルトと同じように第一次世界大戦の経験から，すべてのものは死に定められ永遠性の裁きの下に立っていると確信した。彼は文化的キリスト教を批判し，キリスト教の終末論をその進歩信仰から切り離そうとした。「われわれは歴史の直線を終りまで引きのばすことによって完成に至るのではなく，歴史の上に垂直線を打ちたてることによって完成に到達する。―― すべての時が直接完成につながっている。この意味ですべての時が最後の時である[10]。」いわば時間の海のすべての波が永遠の岸辺に打ち寄せていてる（F. Holmström）。アルトハウスにとって終末（Eschaton）は永遠であり，完成であり，キリストのパルーシアである。それは超時間的である。この事態を説明するためにアルトハウスは「Axiom（公理・価値）」という新カント派の用語を用いている。

次にモルトマンは，バルトとアルトハウスが共に彼らの初期の極端に超越論的な立場を修正していることに言及している。しかしモルト

マンによると彼らの自己批判は不十分である。アルトハウスは初期の「現在的終末論」を「未来的終末論」によって補足しようとした。彼はその価値論的終末論に目的論的終末論を付け加えた。われわれは時間のただ中で絶対的価値の無時間的妥当性を経験し，しかもそれをわれわれの意志の目的として受け取らなければならないと言うのである。バルトは『教会教義学 II/1』において「あらゆる歴史 (Geschichte) は神へのその直接性において非歴史的 (unhistorisch) ですらある[11]」と述べていた。ところが『教会教義学 III/2』では神のこの一面的超越的理解を自己批判し，神の「後時間性 (Nachzeitlichkeit)」を強調している。モルトマンによるとたとえこのように神の「超時間性」に「後時間性」を付け加えたとしても，不十分である。なぜならそのような仕方で，過去と現在に対する将来の優位性と，それに基づく時間の終末論的緊張をとらえることは出来ないからである。バルトは，ブルームハルト親子を通じて知っていたはずの終末論的希望を再発見するには至らなかった。彼は自分の兄弟ハインリヒ・バルトのプラトン的思考にとらわれたままであった。アルトハウスにおいてもまたバルトにおいても，「夜は更け，日は近づいた」(ローマ 13: 12) というダイナミックな隠喩は「時と永遠の弁証法の静止した姿の中に押し込められた[12]」ままなのである。

終末論の永遠化の第三の例はルドルフ・ブルトマンの神学である(第三節)。彼にとってキリストは律法の終りであると共に歴史の終りである。ただしこれは実存論的な意味においてであり，歴史の意味は各人の実存の中にある。キリストのケリュグマは人間を「究極的な決断」の状況に立たせる。それはわれわれに次のどちらを選ぶのかを決断する

ように迫ってくる。つまりわれわれは自分を神から理解するのか，それとも世界から理解するのか，と。この決断の瞬間は最後の時である。ケリュグマを通してわれわれは過去から自由にされ，実存の可能性へと招かれる。ブルトマンの言う将来とはケリュグマにおいて人間に向かって来るものである。それはカレンダー上の時間とは何の関係もない。それは永遠の今であり，永遠の将来である。最後の日についての説話は死についての考察に置き換えられる。死は人を孤立させ，自己自身となるように迫って来るからである。この死に関するブルトマンの理解は明らかにハイデガーの影響を受けている。また世界の没落を語る終末論に代えて個人的終末論を提起する構想は，すでにヨハンネス・ヴァイスによって試みられていた。永遠の瞬間についてシュライアマハーはすでにこう語っていた。「有限性のただ中で無限性と一つになり，瞬間の中で永遠となること，これが宗教の不滅性である[13]」と。従って終末論の永遠化はそれほど新しい試みではない。終末論という用語が用いられていなかっただけである。モルトマンの批判はもちろんブルトマン神学の「脱世界化 (Entweltlichung)」[14] に向けられている。ブルトマンの神学は，生態学的危機が示すような世界史と自然史の終りに対して全く対応できないからである。しかし同時にモルトマンはブルトマンよる「責任ある決断」の強調を高く評価している。それよって，希望に生きるキリスト者の責任的な在り方を示すことができるからである。この希望は，ブルトマンの理解と異なり，超個人的なものである。それは身体の希望，社会の希望，死者たちの希望，そして宇宙の希望を含んでいるのである。

第3章（「到来しつつある神の終末論」）は終末論に関するモルトマ

ンの基本的な見解を展開している。それは「到来しつつある神」,「将来 (Zukunft) —— 未来か到来か (Futur oder Advent)」,「新しいもの (Novum) のカテゴリー」の三節から構成されている。

第一節は, イザヤ 35 : 4, 40 : 5 およびヨハネ黙示録 1 : 4 に基づいて聖書の神は「到来しつつある神」であることを明らかにしている。ヨハネ黙示録 1 : 4 には「今おられ, かつておられ, やがて来られる方 (der da kommt)」と記されている。「永遠」のギリシア的理解からすれば, 神は「やがて来られる方」ではなく「のちにいます方 (der da sein wird)」と言うべきところである。しかし黙示録においては「存在 (Sein)」の未来形の代わりに「到来 (Kommen)」の未来形が用いられている。モルトマンはここに重要な意味を見いだしている。神はかつておられ今おられるように, 後にいますお方ではない。神は活動しているお方であり, 世界に向かって来られるお方である。「神の存在は到来 (Kommen) の中にあるのであって, 生成 (Werden) の中にあるのではない[15]。」生成の中にあるものは過ぎ去っていく (vergehen)。到来しつつある神は, 約束と御霊を通して今すでに現在と過去を御自身の終末論的到来の光の中に置いている。この終末論的到来は, 神が永遠の御国を打ち建て新しい創造の中に内住する時である。そこにあるのは, 死ぬことのない存在と過ぎ行くことのない時である。神の到来と共に永遠の生命と永遠の時がやって来るのである。

出エジプトの神の名 (3 : 14) は,「私はあってある者 (Ich bin, der ich bin)」もしくは「私は, 私のなろうとする者になるであろう (Ich werde sein, der ich sein werde)」と訳されている。前者は自分に忠実であり続ける神の信頼性を強調しているのに対し, 後者は神の将来

性を強調している。二つの解釈は,「神はそこにおられると共に,その約束が人間を招くところにおられるであろう[16]」ということを語っている。希望の神は到来しつつある神である(イザヤ 35:4, 40:5)。神がその栄光のうちにやって来るとき,宇宙をその輝きで満たすであろう。すべての者がその輝きを見るであろう。神は死を永遠に飲み尽くすであろう。このような将来を伝達する希望の担い手は,メシア,人の子あるいは知恵と呼ばれてきた。歴史的には,到来しつつある神への希望の方が種々のメシア・人の子待望よりも古いと考えられている。到来しつつある神への希望のゆえに,待望される将来は過去や現在よりも大きな価値を持つようになる。過去,現在,将来という時は永遠の相の下にすべて同じ価値を持つわけではないのである。

神の存在が到来のうちにあるとすれば,「『Zu-kunft(到-来:将来)』が超越の神学的パラダイムとならなければならない[17]。」そしてこの神の到-来の中で新しい人間の「生成」が可能になる。イザヤ 60:1 に「起きて,光となれ(werde),あなたの光が来て(kommt),主の栄光があなたの上にのぼるからである」とある通りである。到来しつつある神の告知は人間の悔い改めを呼び起こし(マタイ 4:17),この出来事の中で時は満ちて行く(マルコ 1:15)。ヨハネの手紙も神の到来と人間の生成を結びつけている(I ヨハネ 3:2)。従って到来しつつある神の終末論は,人間の新しい生成,過ぎ行くことのない生成,恒常的存在への生成を問題にするのである。

第二節は「到来しつつある神」に対応する時間概念とそれにふさわしい表現を検討している。内容的には,他の箇所ですでに何度か言及されたものと同じである[18]。それはまず futurum と adventus の相違

について論じている。futurum は過去および現在から発展して行くもので，生成の可能性を自分のうちに持っている。futurum においては，まだないものもやがていつかなくなってしまう。この意味で結局過去が勝利する。従ってこれに「未来の優位 (Primat der Zukunft)」や「新しいもの (Novum)」[19] のカテゴリーを当てはめることはできない。これに対して adventus はギリシア語のパルーシアに対応している。このギリシア語は文字通りには現在および現臨を意味し，一般には人物の到着や出来事のめぐり合わせを指していた。ところがこの語が預言者や使徒たちの言葉の訳語として用いられたとき，それは希望に関わるメシア的意味を担うようになった。新訳聖書ではそれはもっぱらキリストの到来しつつある現在ないしその栄光の現在を指している。ルターはパルーシアを「キリストの将来 (Zukunft)」[20] と訳している。ドイツ語の Zukunft は futurum ではなく adventus の訳語である。なお，パルーシアを「再臨 (Wiederkunft)」と訳すのは間違いである。この訳語はキリストの時間的不在を想定しているからである。

モルトマンはこの futurum と adventus の区別を時間の現象的側面と超越的側面の区別に当てはめている。後者は時間一般の可能性としての Zukunft を指している。それは時間の源泉である。現実性(Wirklichkeit)は可能性から出てくるのであり，現実性が再び可能性に戻るようなことはない。この意味で可能性が現実性に勝っているように，Zukunft は現在と過去に勝っている。この Zukunft がもたらす「終末(Eschaton)」は時間を変革する。それは時間を変容させる。つまり神の栄光が到来すると，時間は終りを迎え，永遠が始まる。これが，死者の復活と永遠の生命という言葉によって示唆されている事態であ

る。「未来的 (futurisch) 終末論」[21] という考え方は間違っている。未来は終末論的カテゴリーとなりえないからである。「永遠の現在」の終末論という考え方も自己矛盾を含んでいる。それは時を止揚してしまうからである。終末論的カテゴリーとして用いることができるのは，到来しつつある神に対応する adventlich な時という構想だけである。

第三節は，「到来しつつある神」および「到来する時間」の経験にふさわしいカテゴリーを追求している。それは永遠ではなく「新しいもの (Novum)」のカテゴリーである。このカテゴリーを神学的に用いたのはイスラエルの預言者たちである。彼らは紀元前 587 年のバビロン捕囚を神の裁きとして理解すると共に，それを神の新しい行為として告知した。彼らは歴史の神を「新しい将来の創造者」[22] として告げ知らせた。今や救いの根拠は，経験された過去にではなく待望される未来にある。破壊にもかかわらず希望が生まれて来る。預言者たちは次のような希望を約束している。ホセアは「新しい土地取得」を，イザヤは「新しいダビデ」を，エレミヤは「新しい契約」を，第二イザヤは「新しい出エジプト」を，エゼキエルは「新しい神殿」をそれぞれ約束している。イザヤ 43：18 以下はこう語っている。「初めからのことを思い出すな。昔のことを思いめぐらすな。見よ，新しいことをわたしは行う。今や，それは芽生えている」と。モルトマンはこれらの預言の中に二つの特質を見ている。① 新しいものは古いものから直接生じて来るのではない。それは古いものに対する裁きの中で告知される。それは新しい形態であるだけでなく新しい創造である。この古いものからの創造 (creatio ex vetere) は無からの創造と類比的な関係にある。②「新しい土地取得」,「新しい出エジプト」,「新しい契約」,

「新しいエルサレム」といったイメージは，かつてあった古いものよりも多くのことを含んでいる。それは単なる更新および復帰ではない。古いものは新しいものの「前ぶれ(Vorschein)」であり，過去に神によって行われた出来事は希望にとって将来への「プロローグ」となるのである。

新訳聖書においても新しいもののカテゴリーは中心的な位置を占めている。それは，十字架につけられたキリストが死人の中から甦った出来事を指しているからである。それはこれまで経験された歴史のうちに何の類比も持たない出来事であり（ローマ 4：17），神の新しい創造行為を指している。従ってキリストのうちにある者は今ここですでに新しい被造物となっている。「古いものは過ぎ去り，新しいものが生じた」(II コリ 5：17)。ここから「新しい戒め」，「新しい服従」，「新しい神の民」が出て来る。「見よ，わたしは万物を新しくする」（黙示録 21：5）と記されている通り，「究極的な新しさ (novum ultimum)」こそ終末論的将来がもたらすものである。キリストの甦りと共に新しい創造という将来がこの古い苦悩の世界へと入り込み，輝き，そして新しい生命への希望に点火する。モルトマンはここにも二つの特質を見ている。① 甦りのキリストは，十字架につけられて死んだキリストから自然に発展してくるのではない。同様に究極的な新しさも古いものの歴史から自然に生じて来るのではない。古いものと新しいものの間に，キリストの死と，キリストと共にこの世に死ぬことが立っている。新しいものは驚くべきことであり，それに出会う者たちを変革して行く。② しかし終末論的に新しいものは全く類比を持たないわけではない。もしそうだとすれば，人はそれについて何も語ることができな

いからである（マルキオン）。「終末論的に新しいものは，古いものを否定（vernichten）せずに受け入れて新しく創造する（schaffen）ことによって，自らその新しい連続性を創造していく[23]。」しかしこれは今までの創造に代わって別の創造が現れて来るということではない。むしろそれは「この朽ちるべきものが朽ちないものを着，この死ぬべきものが死なないものを必ず着ること」（Iコリ15：53）を意味する。甦ったキリストは十字架につけられたお方であって，これと異なるキリストではない。それは変容した（verklärt）姿の十字架につけられたお方である（ピリピ3：21）。到来しつつある神は，マルキオンが主張したような新しい神ではなく自分の創造に忠実な神（der treue Gott）である。新しい創造は，罪と不正に滅び行くこの被造世界の新しい創造なのである。

徹底的終末論は終末論を時間化してしまった。将来と未来を同一視してしまった。それは新しいものというカテゴリーを知らなかった。これに対し永遠化された終末論は，「瞬間」，「予期されないもの」，「飛躍」あるいは「奇跡」を強調した。しかしその意味内容は「例外」ないし「中断」にとどまっている。それは本来の終末論的瞬間ではない。その前提となっている永遠の概念は新しいもののカテゴリーを許さないからである。モルトマンによれば到来しつつある神と到来する時は新しいものとして経験される。この両者は新しいもののカテゴリーによって初めてその内容にふさわしく表現されるようになる。そしてこの新しいもののカテゴリーこそ「歴史における終末論的なものを表わす歴史的カテゴリー」[24] なのである。

第4章（「ユダヤ教におけるメシア思想の再生」）は第一次および第

二次世界大戦を経験したユダヤ人思想家の間に起こった「メシア思想の再生」に着目している。ここで取り上げられているのは，エルンスト・ブロッホ，フランツ・ローゼンツヴァイク，ゲルショム・ショーレム，ヴァルター・ベンヤミン，ヤコブ・タウベス，カール・レーヴィットである。

第一節は『ユートピアの精神 (Geist der Utopie)』(1918 年) に展開されているブロッホの思想を取り上げ，特にその「補遺」として付け加えられた論文に注目している。彼は，第一次世界大戦の悲惨な結果にもかかわらず，その廃墟の中に「ユートピア」を建設するための希望，しかも現実的な運動を見いだした。それは 1917 年 10 月のロシア革命であった。共産主義の理論からすれば，この世界の中にメシア的希望をもたらすのはプロレタリアである。ところが「補遺」として収められた論文 (「シンボル：ユダヤ人」) によると，メシア的希望の担い手はプロレタリアではなく新しく目覚めたユダヤ人である。このユダヤ人は「第三の契約 (Tertium Testamentum)」[25] を受け継ぐ者たちである。この第三のものとは，ユダヤ人とキリスト者を越えた「メシア的なもの (das Messianische)」である。ブロッホはこれを Kiddusch haschem つまり「人間による神の御名の聖化 (Heiligung)」の中に見ている。彼はシオニズムのようにイスラエルに祖国を再建しようとはしなかった。むしろイスラエルが諸民族の中に広がって行くことを肯定的に理解した。彼によるとその使命は，世界中にメシア的希望を呼び起こすことにある。つまり正義，自由，民主主義，自然との調和に対する希望を燃え立たせることにある。ブロッホには世界内在的神議論は見られない。しかし彼は常に不正を糾弾している。彼は貧しい

人々や弱い人々の苦しみに対し義憤を感じている。社会的正義や人間の尊厳に関する彼の現実的ユートピアはこの義憤に由来している。

ブロッホはメシアニズムの中にロシアによるユダヤ教とドイツ精神の統合のヴィジョンを見た。彼はドイツの伝統を廃棄するというよりもむしろそれを新しい地平に置こうとした。彼はヘーゲルを非難しなかった。彼はマルクスの思想を借りて，世界史のその閉じられた体系を将来に向かって開かれたものにしようとした。ブロッホにとって希望の根拠は最初から「現在経験される瞬間の汲み尽くしえない深み」[(26)] にあった。その深みには源泉と目標が同時に現在している(präsent)。この「生きられた瞬間の暗やみ」は「生きられた神の暗やみ」つまりシェキーナである。ブロッホはこのシェキーナに基づいて希望を語った。この希望は永遠の御国において完成される。『ユートピアの精神』は，歴史からの救済ではなくこの永遠の御国における歴史の完成を目指しているのである。

第二節はフランツ・ローゼンツヴァイクの『救済の星』(1921 年) を取り上げている。第一次世界大戦を通じて彼はヘーゲルの世界史の哲学が幻想であることを知った。歴史そのものが「歴史における理性」の誤りを実証したからである。彼はさらに時間理解の問題にぶつかった。もしも歴史が絶対精神の自己実現の媒体にすぎないとすれば，歴史上の諸民族はそれぞれの時代の中で世界精神の特別な道具としての役割を引き受けていることになる。しかもその場合，時間は同質的で直線的に連続すると考えられている。それぞれの現在は完成に向かう途上にあるが，決してその完成に到達することはない。直線的な時間には終りがないからである。ところが人間が現実に歴史の中で生きていく

には，本当に苦悩がなくなる時，永遠の平和といった理想を必要とする。直線的時間理解からすればこのような理想はユートピアにすぎない。このユートピアに対しローゼンツヴァイクは「救済(Erlösung)」[27]を対置する。それは「驚くべき突然の新しさ (das Überraschend-Neue)」[28] である。それは全体的変革を待ち望む待望のカテゴリーに属する。救済は時間の静止状態であり，新しい質的未来へと時間が収縮する時である。彼は安息日の中にこの時間の宗教的次元を再発見した。世界の救済への希望を基礎づけているのは，世界史の前進と道徳的完成といったユートピアではなくメシア的瞬間における救済の経験である。過去から未来へと流れる時間に対し，彼は未来から現在へと向かう時間を対置した。可能性から現実性へと向かうこの時間理解によって，彼は歴史主義を乗り越えることができた。今や彼は永遠と時間を一緒に考えることができるようになり，次のよう述べている。「永遠は，未来であることをやめずに，にもかかわらず現在であるような未来である。永遠は，今日 (Heute) である以上に，自らを意識しているような今日である[29]。」

第三節はゲルショム・ショーレムの『ユダヤ教におけるメシアの理念』(1959 年) を取り上げている。ショーレムもドイツにおいて第一次世界大戦を経験し，その中にヨーロッパの死を見た。進歩信仰という近代化されたメシアニズムの終焉を見て，彼はユダヤ教に戻って行った。彼は情熱的なシオニストとなり，エルサレムにおいてユダヤ教の神秘主義的・メシア的伝統を研究した。彼はローゼンツヴァイクの「ユダヤ教の革新」を高く評価した。しかし同時に，ローゼンツヴァイクは「メシア的黙示録のカタストローフの理論」[30] について全く無知で

あると批判した。救済は解放する力だけでなく破壊する力をも内に秘めているからである。彼にとって救済とは超越が突入して来ることであった。この超越は，歴史そのものを崩壊させる力である。預言者において「主の日」は世界の破滅とそれまでの歴史の終りを意味している。従って歴史から救済への「移行（Übergang）」[31] はありえない。ショーレムの学んだユダヤ教の伝統によれば，メシアは予告なしに全く計算しえない仕方でやって来る。メシアの到来は進化の結果ではなく，いわば「爆発」の結果である。しかしショーレムは救済のこの破局的性格を強調すると共に，メシアニズムのユートピア的要素をも認めている。メシアニズムは「後ろ向きの希望」として方向づけられるだけでなく「前向きの希望」としても方向づけられるからである。彼はブロッホの「神秘的インスピレーション」を称賛しているが，その「マルクス主義的ラプソディー」は非難している。希望は単に先に延ばされた生にすぎなく非現実的だからである。ショーレムは歴史におけるユダヤ教的な生活を救済の先取りとは考えていない。この点でローゼンツヴァイクと異なっている。ブロッホは「生きられた神の暗やみ」の中に，ローゼンツヴァイクは神の安息・現臨の中に，それぞれ絶対的な時ないし世界の救済の「先取り（Vorwegnahmen）」[32] を見いだした。しかしショーレムはこの先取りの概念そのものを不当なもの（illegitim）とみなしている。だがもしそうだとすれば，ショーレムの主張する「救済されていない世界の目に見える，そして現実的な救済」という理解はどのようにして成り立つのだろうか。先取りという考え方を否定しながら，どうして選びと律法に従った生活をすることができるのだろうか。どうしてイスラエルは安息日を祝うことができるのだ

ろうか。救済の光が見えない中で，どうして世界は救済されていないと言えるのだろうか。これがモルトマンの問いである。

第四節はヴァルター・ベンヤミンの『歴史哲学的テーゼ』(1940年)を取り上げている。彼は「危険(Gefahr)」[33]というカテゴリーを用いて「歴史」を説明している。彼によると黙示録的なカタストローフの前では歴史的な時代間の距離は消えてしまい，死者も生者もただ一つの交わりの中に置かれる。つまりそれは絶対的な危険における交わりであり，そしてそれゆえ共に救済を求める交わりである。このような事態を理解できるのは勝利者ではなく敗者である。抑圧された者は勝利者の進歩とその継続する歴史から解放されることを願っている。彼らは全く別な未来が突入してくることを待ち望んでいる。歴史の意味は普遍史的連関の中にではなく歴史の「破片」つまり黙示録的瞬間の中にある。それは「革命的瞬間」であり，メシアの時の先取りである。ベンヤミンはこのように歴史を黙示文学的にとらえている点でショーレムに似ている。だが，突然やって来る永遠の臨在を考えている点でローゼンツヴァイクに似ている。また，時の停止する瞬間を神秘的に規定しているだけでなく革命的に規定している点でブロッホに近い。ベンヤミンによると時間には二つの秩序があり，両者は相対立すると共に相互に影響しあっている。それらは幸福を求める歴史的な努力という世俗的秩序と，これと逆方向に働く救済のメシア的秩序である。世俗的なものは御国のカテゴリーではないが，御国の「ごくわずかな近づき」[34]である。幸福が成就されるとき，それは同時に地上的なものの滅亡をも意味する。このように幸福と救済は，相互否定的に作用する弁証法的な関係にあり，滅亡と救済は同じ事態の両面である。し

かしもしそうだとすれば，救済とは滅亡にすぎないのだろうか。これがモルトマンの問いである。ベンヤミンの考えるメシア的断片も「歴史の暴力」からの救済をもたらすとは考えられないからである。

第五節はヤコブ・タウベスの『西欧の終末論』(1947年) とカール・レーヴィットの『世界史と救済の出来事』(1952年)を取り上げている。両者ともヨーロッパおよび近代の革命的で破局的な歴史の根本的責任は「キリスト教的-西欧的終末論」にあると考えている。ゲルショム・ショーレムのもとで助手を勤めた経験のあるタウベスは，ユダヤ教の黙示文学の世界に関心をよせている。彼はそこから，人間には完成することも終らせることもできない歴史の中にメシア的なものが垂直的に突入してくることを学んだ。彼は，ヘーゲルが世界史の終局的完成とみなしたところに西欧のキリスト教的歴史の終りを見た。彼は西欧の歴史哲学の廃墟からユダヤ教の希望を神学的カテゴリーとして救い出そうとした。普遍史は勝利者が自らの占領を正当化しようとする試みにすぎない。その編年史は彼らの戦利品にすぎない。彼らの年代記は決して敗者の声を記していない。これに対し黙示文学は殉教を背景としており，敗者の声，救済の希望，そして反抗の力を反映しているのである。

カール・レーヴィットは世界史と救済の出来事は共に危険な幻想であることを示そうとした。彼にとって「歴史に対する信仰」は歴史主義者が考えるような究極的宗教ではなく，むしろ致命的な迷信である。それは古代の自然的神学とキリスト教の超自然的神学から「疎外」[35]された結果にすぎない。二十世紀はむき出しの権力意志が荒れ狂う政治的メシアニズムの時代である。この人間の歴史を再び地球と宇宙の

「自然」の枠組みの中に秩序づけること，それがレーヴィットの狙いであった。彼はニーチェに従って永遠回帰の宇宙的循環と各瞬間における永遠の現在を主張した。

第六節（「歴史の暴力からの，将来の救済」）においてモルトマンは，前節までの内容を前提としながら改めて「ユダヤ教におけるメシア思想の再生」の意義を要約している。第一次世界大戦後，前述の思想家たちは啓蒙主義のヒューマニズムに対するそれまでの期待を撤回して，ユダヤ教のメシアニズムに戻って行った。そしてこのメシアニズムの中に救済の思想を再発見した。彼らにとって神議論は再び苦悩に満ちた問いになった。彼らは歴史的理性の廃墟の中で再び希望を問題とした。それは新しい時間理解の発見であり，瞬間としての現在の再発見であった。しかしモルトマンによるとブロッホやベンヤミンの理解するような「瞬間」によっても，「救済されていない世界」の救済の問題はまだ解決されていない。時間を止揚する「瞬間」の経験はさらにメシア的に解釈されなければならない。そのメシア的解釈は，時を中断して進歩をやめさせる「瞬間」を「転換 (Umkehr)」[36] の力として理解する。それは「歴史の暴力」からの救済を引き起こす将来に焦点を合わせる。歴史の暴力もたらのすは権力者である。彼らの未来は，勝利に満ちた現在の延長と拡大にすぎなく，そこには何の「驚くべき意外性 (Überraschungen)」も起こらない。それは計画された未来にすぎない。近代世界は「第一世界」の権力者たちによって企てられた「近代化のプロジェクト」である。それは今日もなお科学と技術による進歩を強制し続けている。この事態はあらゆる種類の開発競争によってますます悪化している。われわれはすでにこの進歩の帰結を味わっ

ている。経済的破局，生態学的危機，核の脅威，遺伝学の濫用の中にその帰結を見ている。神のメシア的将来はこの「歴史の暴力」に対して新しい展望を開くのであり，われわれは二者択一を迫られている。この事態をモルトマンは「転換のカイロスにおける，歴史の暴力からの将来の救済」[37] と呼んでいる。

II

第二部（「永遠の生命」）はその副題に示されているとおり「個人的終末論」を展開している。それは「愛された生と死」，「魂の不死か，それとも肉体の甦りか」，「死は罪の帰結か，それとも生の自然な終りか」，「死者たちはどこにいるのか」，「死，悲しみ，そして慰め」の五章から構成されている。

第Ⅰ章（「愛された生と死」）は「死と共に『すべては終り』になるのか」，「この生はすべてであったのか」，「排除（抑圧）された死 —— 制限された生」の三節から構成されている。

第一節においてモルトマンは先ず生と死をめぐる議論に含まれている「宗教的欺瞞」と「非宗教的欺瞞」を指摘し，次に死はまさに生の出来事に他ならないことを強調している。死と死後の生について考えることによって，もしもこの世の問題を棚上げにしてしまうようなことが起こるとすれば，それは大変危険である。それは感動的に生きることを拒否する思想であり，宿命論に近い。このような思想は聖書と何の関係もない。聖書の神は「生けるお方」であり，「生を愛するお方」だからである。だが死は経験の対象とならないので，死と死後の生について語ることは無意味であるとする思想も危険である。それは，死

の意識を持たずに生きられるような幻想を抱かせるからである。これは現実の生の経験と矛盾する。エピクロスやヴィトゲンシュタインによってなされたような生と死の鋭い分離は，死の意識を抑圧するにすぎない。現代人が「ぽっくり死ぬ」ことを願ってあちらこちらへと動き回るときにも，やはり同じように死の意識を追い払おうとしているだけである。深層心理学が明らかにしたように，追い払われた死の意識は無意識の中でかえって強力なエネルギーとなり，われわれのすべての感情と行動に強い影響を及ぼし続ける。それはわれわれを不安にし，ついには麻痺状態に追い込むかもしれない。心が硬直して無関心になると，人は自分の壁の内側で生きる他なくなってしまうのである。死と共にすべては終ってしまうとする主張の中に，モルトマンは近代人の個人主義とナルシシズムを見ている。意識を個人の意識に還元し，しかもその意識を自分の生にだけ関係づけるならば，確かにわたしの終りはすべての終りを意味するのである。

ところが死の危機から脱出した者は，自分の生を，再び与えられたものとして体験する。しかも一回限りのものとして体験する。このとき人は，生が何を意味するのかをはっきり意識する。従って死と死後の生を考えることは，この世の生を深く受けとめることでもある。それによってわれわれは無関心になるどころか，かえって愛に満ちた者となる。人は誰でも自分の生が束の間のものであることを知っている。自分の生に対する態度が自分の死に対する態度を含んでいることを知っている。この意味で死のない生はこの世の生ではなく，また生のない死もこの世の死ではない。死は生の出来事 (Ereignis) そのものであり，われわれは自分の死をこの生全体と共に，またこの生を死全体

と共に経験する。そして自分の死を追い払わずに生きる者は死者たちとの関わりの中で生きようとする。自分の死を受け入れる者は「死者たちの現在の中で (in der Gegenwart der Toten)」[1] 生きようとする。人は瞬間から瞬間へと生きているのではなく，想起と希望のうちに生きているのである。

第二節 (「この生はすべてであったのか」) は生と死の関係を「愛」の観点から論じている。モルトマンによると愛とは「生への関心 (Interesse am Leben)」[2] に他ならない。生は愛において生き生きとしたもの (Lebendigkeit) となり，愛を通して他者の生を生き生きとさせることができる。人間の本来の自己同一性は参与する能力つまり愛にある。配慮する生こそ真実の生である。われわれは愛から生命を受け取り，また愛に基づいて生命を与えることができる。われわれの魂は，われわれの愛のあるところにある。「精神とは，愛されそして愛する生の息吹のことである[3]。」従ってわれわれは，霊魂不滅の思想のようにわれわれの存在のどの部分が不死なのかとは問わない。そうではなく，われわれの生の基盤である愛は存続するのかと問うのである。愛と死の葛藤こそ生の真の課題である。死よりも愛に信頼を置く者だけが，葛藤と苦痛と失望にもかかわらずこの世の生に真剣に関わることができるのである。

第三節 (「排除 (抑圧) された死 —— 制限された生」) は，生と死に対する近代社会の態度を批判的に問い直している。モルトマンはその判断基準をやはり「愛」と呼ばれる人格的基本的経験に置いている[4]。われわれは他の生物と異なり，生のただ中で自分の死を知り，その死に対してあらかじめある態度をとることができる。生に対する態度は

常に自分の死に対する態度を含んでいる。しかもこの生と死の意識は各人に独自なものであると同時に歴史的文化的遺産に根ざしている。モルトマンにとって生と死は生物学的医学的事実であるだけでなく人格的出来事でもある。生と死は内的に関連する基本的体験である。肯定され，受け入れられ，そして愛される生は真に人間らしい生である。それは幸せな生である。しかもこのような生の肯定は，死の経験を含むがゆえに，痛みの経験を伴う。われわれは愛において生の生ける姿と死の死すべき力を経験する。しかしこの痛み，悲しみ，失望，そして死に対する不安が余りに大きくなるならば，われわれはそれを回避するために途中で生の舞台から降りようとするかもしれない。余りに多くの流血と死者を見る者はすべてに無関心になり，一切がどうでもよくなってしまうかもしれない。しかし生に対する感情を殺すならば，人は自分の痛みに対しても，また他者の痛みに対しても無感覚になってしまうであろう。従って生に対する愛を失うことは，自分の死を先取りすることに他ならない。そして感情の硬直はきっと思考の硬直つまり死をもたらすであろう。

近代社会は，その全力を捧げて，死とそれを強くイメージさせるものを追い払おうとして来た。われわれはもはや家において「死」に出会うことがない。死は病院の集中治療室や霊安室の出来事となり，病人は一人で死を迎えなければならない。葬儀も専門会社の手にゆだねられる。それは一刻も早く「元の生活」に戻るための儀式にすぎなくなっている。死に関するわずらわしい事柄は公けの場から追放されてしまった。現代社会は死にゆく者や悲しむ者のために特別な時や場所を設けたりしない。病気，障害，そして老化は，「健康」に反するもの

として退けられる。健康とは労働する能力と享受する能力を意味する。われわれの社会は業績社会であると共に消費社会だからである。これらの能力を奪うものはすべて苦痛で無意味に感じられてしまう。ここあるのは死の抑圧である。死の抑圧は生への愛を抹殺し，他者の痛みに対する無関心を引き起こす。悲しむ能力の喪失は愛する能力の喪失をもたらす。われわれはまるでテレビの画像を通して見ているかのようにふるまうだけである。体験と認識の間にずれが生じているにもかかわらず，それに気づかない。また死をすべての終りと考えるために，かえって生き急いでしまう。そこには制限速度もなく，人は今までよりもさらに早く走ろうとする。ところが本当はゆっくり生活する者だけが，瞬間の中で永遠を経験する。そのような者だけが幸せを享受し，痛みを体験することができる。「死についての知識を心にとめる者は，生への愛をも大切にするのである(5)。」

第2章（「魂の不死か，それとも肉体の甦りか」）は「不死の魂と生きられなかった生」，「肉体の甦りと永遠の生命」，「生きられた生の不死性」の三節から構成されている。

第一節（「不死の魂と生きられなかった生」）は魂の不死性に関する三人の哲学者の思想を取り上げている。それはプラトン，フィヒテ，ブロッホの哲学である。(a) モルトマンによると『パイドン』に見られるプラトンの思想の特質は「神的実体としての魂」(6) という主張にある。プラトンにとって魂は「存在的に不死なるもの」で「常に自己同一なもの」である。それはわれわれが生まれる前から存在し，また死んだ後も存在する。それは体の誕生と死を超越しており，生まれることも死ぬこともありえない。従って魂の不死性の教えは死後の生につ

いての教えではない。むしろそれは，誕生と死の彼岸において人間は神的なものと同一であることを教えようとしている。不死であるのは，人間の「生きられた生」ではなく「生きられなかった生 (das ungelebte Leben)」[7] である。魂にとって死は体(Körper)からの解放であり，永遠の故郷への帰還のときである。魂にふさわしい在り方は，誕生や死に対して超越的な態度をとること，つまり幸福とか苦痛に対して距離を置くことである。このような思想はやがてストア学派において「アパティー（無感覚)」への教育として展開されて行った。

(b) ヨハン・ゴットリープ・フイヒテも，プラトンと同様に認識の超越的前提から認識主体の不死性を導き出している。モルトマンによるとフィヒテの思想の特徴は「超越的主体としての魂」[8] という見解にある。フィヒテにとって人間の自己 (das Ich) は道徳的自己である。それは，無制約的課題にとらえられ，またこの課題への献身を通して自ら無制約的になるような自己である。人間の中心は意志にあり，人はこの崇高な倫理的課題を引き受けるとき，神的なものへと近づく。あらゆる理性的存在の究極的規定は，自己自身と絶対的に一致することにある。それは，経験的自己が超越的自己と同一化することによって達成される。超越的自己は不死である。死は他の現象と同様に一つの現象にすぎなく，自己をとらえることはできないのである。

(c) エルトスト・ブロッホは，まだ生成していない「実存の核心 (Existenzkern)」[9] という唯物論的思想を展開している。プラトンのアナムネーシス（想起）と異なり，彼のメシア的希望は「いつか現れる顔」に向けられている。またフィヒテの倫理的理想主義と異なり，彼は革命的実践について語っている。実存の核心は生成しつつあるもの

である。それは究極的にはまだ実現されていないものである。従ってそれは不死である。真の生つまり完全な同一性はまだ実現されていない。ここに，死を越えて行く希望がある。希望は現在を越えて，まだ実現されていない可能性に迫って行く。この可能性は死に出会うことがない。死ぬことができるのは，自分のうちに真理をまだ持っていないものだけである。実存の核心が達成されるのは終末のときである。そこにおいて本質と実存は一致し，死は力を失ってしまう。死は「飲み込まれ」てしまうのである。このようにブロッホは不死なる魂と死すべき身体（Leib）を区別する代わりに，不死なる実存の核心と死すべき実存在(Existieren)を区別している[10]。モルトマンはこのブロッホの見解に対して次のような問いを提示している。これで人は本当にその生を愛することができるようになるのだろうか。また死は，現在あるものだけでなく可能性それ自体をも破壊するのではないだろうか。

第二節（「肉体の甦りと永遠の生命」）は復活の弁証法と聖書における復活理解の多様性について論じている。死人の復活という信仰は，死から新しい生命を創造する神への信仰であり，この信仰にとって「最後の敵」(Ⅰコリ 15：26) は死である。死が生命全体の出来事であるように，復活も生命全体の出来事である。従って復活を死後の生命に還元することはできない。復活は愛に生きるように働きかける。真実の生とはこの世では「愛」を意味し (Ⅰヨハネ 3：14)，かの世では「栄光」を意味する[11]。復活の希望に生きる者は死に向かう生を全く肯定する。そのような人は死に対する不安から解放されているからである。われわれは復活の希望の中で自分の「防御マント」を脱ぎ捨てる。この意味でわれわれは自分を放棄することができるようになる。人間は，自

分を守ることによってではなく自分を放棄することによって，自分自身を見いだす。復活の弁証法において魂は身体から退くどころか，反対に身体をとろうとする。魂は生のただ中で愛によって死を克服して行く。「希望の超越は愛の受肉において生きられる。つまりわたしはこの世で全く生き，全く死に，そして全く復活するのである[12]。」

次にモルトマンはこの生への愛と復活の希望の弁証法を念頭に置きながら，聖書の復活理解の内容について検討している。イスラエルの神信仰は出エジプトの経験によって規定されている。それは奴隷から解放された体験である。イスラエルは危機的状況に追い込まれると，いつもこの体験を思い起こした。そしてやがてそこから終末論的な復活への希望が生まれてきた。ところがこの復活に関しイスラエルの伝承には二つの理解が見られる。それらは調整されないままに並存している。一つはイザヤの小黙示録(24-26章)に見られるような理解であり，もう一つはダニエル12：2に見られような理解である。前者においては復活はそのまま救いの希望 (Heilshoffnung) である。しかし後者においては神の義の普遍的勝利つまり最後の審判が中心となっており，復活はそのための前段階にすぎなくなっている。ただしいずれの場合にも復活は身体的なものとして考えられている。キリスト教の神信仰はキリストの死と復活の経験によって規定されている。神は「イエスを死人の中から甦らせた」(ローマ10：9) お方である。この神は，無となった者を有へと呼び出すお方であり，その歴史的約束を誠実に守るお方である (ローマ4：17)。死人の甦りのプロセスはキリストにおいて始まり，「生命を与える御霊」において継続され，すべての死人の甦りによって完成する。この死人の甦りはすべての事物と関係の新し

い創造の初めである。死人の甦りは死の絶滅（Iコリ15：26，黙示録21：4）と深く結びついている。従って個人的終末論は宇宙的終末論との関連で展開されなければならない。死が「分離の力（Macht der Trennung）」であるとすれば，永遠の生命への甦りは「一体化の力（Kraft der Vereinigung）」である[13]。死の力は，過ぎ去ることとして，生の形態の分解として，また社会的孤立化として経験されるのに対し，永遠の生命への甦りはそれらの克服として経験される。新約聖書は甦りや復活の事態を「変容（Verwandlung：transformatio）」（Iコリ15：52）や「変貌（Verklärung：transfiguratio）」（ピリピ3：21）という言葉で説明している。モルトマンによるとそれは，人間が自分の救い・和解・完成を見いだすことを意味している。この世の生において恵みとして経験されるこれらの内容は，栄光（Herrlichkeit）において完成されるのである。

以上の議論をふまえて第三節（「生きられた生の不死性」）は，キリスト教的御霊の経験に含まれている「不死性」の問題を取り上げている。モルトマンはそれを次の五つの項目に分けて論じている。

① 旧約聖書は人間の霊（Geist）についてこう語っている。それは神の生命の息（ルーアハ・ヤハウェ）を通して人間に入り，人間を生きたものとする。人間が死んだ後，それは神のみもとへ帰って行く（詩編31：6，ルカ23：46）。神から来て神に帰って行く生命の御霊は「不死」である。モルトマンによるとこのような生命の御霊は「不死の関係」[14]を表している。神の似像とされた人間と神との関係は，人間の罪によっても死によっても破壊されない。神が人間との関係を固く保つ限り，神の像への人間の規定は保持される。詩編104：29，30やロー

マ 8：16 は神の霊と人間の霊を区別している。この神の霊は人間に対する神の関係を，人間の霊は神に対する人間の関係をそれぞれ表している。後者の関係は前者の関係に依存している。神は「霊において」人間に「超越的に対向している (Gegenüber)」と共に「内在的に現臨している[15]。」人間の霊は神の内在であり，神の霊は人間の霊の超越である。霊の関係は，バルトやラーナーの理解とは異なり[16]同じ霊における神と人間の相互関係である。この相互関係は死によっても破壊されることがなく，いわば不死である。

② プロセス神学はこの事態を「客観的不死性」と呼んでいる。われわれの生は死によって閉じられる。しかしそれは同時に，生命の御霊におけるあの相互的な関係の力によって神の永遠の現在のうちにある (詩編 139：5)。つまり，現臨する神の記憶の中に永遠にとどまっている。ホワイトヘッドは神を「偉大な仲間・理解ある苦しみの友」と呼んだ。神はわれわれを経験し，われわれと共に喜び苦しむ。それゆえわれわれの生は神にとって永遠に現臨し続ける。しかしモルトマンによると「客観的不死性」という認識はまだあいまいである。なぜなら神の記憶は，われわれを慰め救い出すような記憶とは限らないからである。それは単に裁きのための記憶かもしれないからである。われわれはさらに，それが愛に満ち義をもたらす記憶つまり救いをもたらす記憶であることを語らなければならないのである。

③ 聖書の伝承によると人間に対する神の関係は，契約と呼ばれるような対話の関係である。それは契約相手との対話の関係であり，神がそれを望む限り，人間は神の語りかけの相手であり続ける。たとえその人が死んだとしてもである。人間のこの「契約相手という性格」は

「客観的」なものである。たとえ人間が神に応答しないとしても，人間は神に責任を負っている。死といえども人間のこの責任応答性に限界を置くことはできない。しかしながらモルトマンはこの対話的不死性の観念もあいまいであると考えている。それはやはり慰めに満ちた関係とは限らないからである。それは人間にとって最悪で，死の方がましかもしれないからである。

④ キリストの交わりに生きる者は，死人を甦らせる神を信じている。キリスト告白と復活信仰は共属しあっており，両者を分離することはできない（ローマ 10：9)。それらにおいて経験されるのは「復活の力」である生命の御霊である。この力の中で人々は自分たちが神の子であり（ローマ 8：14)，従って父なる神の本性にあずかっていることを確信する。生命の御霊は神の復活の力である。死もこれを滅ぼすことはできない。この復活の力は，「たとえ人が死んでも，生命を与える」（ヨハネ 11：25, 26)。それゆえ「神の子性 (Gotteskindschaft：神の子であるという資格)」[17] も不死である。モルトマンによればこの祝福すべき不死性こそ唯一の慰めに満ちたものなのである。

⑤ では甦りの体とはどのようなものであろうか。「甦りは決して新しい創造 (neue Schöpfung) ではなく，この死すべき生命を永遠の生命へと新しく創造すること (Neuschöpfung) である。つまりわれわれ人間の生命を神の生命の内へと受け入れること（Aufnahme）である[18]。」モルトマンはこのように述べるとき，復活を「無からの創造」および「新しい創造」として説明することから生ずる誤解を避けようとしている[19]。新しい創造と言うと，この世の創造は黙示文学的に廃棄されてしまうかのような印象を与えるからである。モルトマンはむ

しろ死者の「アイデンティティ」について語ろうとしている。甦りにおいては一人の人間に関わるすべてのことが「保持され」そして「変容される (verwandelt)[20]。」霊は，人間の全体に対する神の関係と神に対する人間の関係を「現実化する (realisieren)。」神が聖霊においてわれわれにその御顔を向けられるように，われわれは聖霊において神の前で生きる。生命の御霊はわれわれのすべての関係を形づくっている。この全体性は「質的なもの」であり，部分的ないし量的な総計以上のものである。この全体性は，部分を調和させ，そして共働させる「形体 (Form)」[21] である。モルトマンは人間の全体的形態 (Gestalt) を「人間の霊」と呼んでいる。死においても，神の前に生きられた形態としての全体性つまり新しい質は神との関連で存在し続ける。ここで大切なのは「神の前で」というカテゴリーである。なぜなら神の前で人間は常に全体として現れるからである。神との関係は常に全体的な関係である。神の前で人間は自分が全体として知られ，そして愛されていることを知る。それゆえイスラエルのシェマー(申命記 6：4)が要求しているように，われわれは全身全霊をもって神を愛さなければならない。しかしこのような理解を前提とするとき，死とは一体何を意味するのだろうか。死の本質を関係の喪失としてとらえる理解もなお抽象的である。それは人間の「現実に死ぬこと (das reale Sterben)」[22] を十分にとらえていない。現実の死においてはすべての生が神の前に存続するからである。人間の生きられた形態は死を通して永遠の生命という別の生命形態に変形される (transformiert)。死は人間の生の形態と生の歴史の「変形 (Transformation)」[23] つまり人間全体の変形である。それは，不死の生・遍在的存在へと変容されること

である。神の前に生きていることを意識するならば，われわれは死者の臨在を感ずることができるようになる。キリスト者はただキリストの死と復活に目を注ぐことによって死と復活の内実を知ろうとする。キリストの死において，またキリストの死と共に起こっているのは，「死ぬことと死を通しての変形と変容（Transformation und Transfiguration）」である。それは身体的形態の変貌（Verklärung：ピリピ3：21）であり，低い形態から栄光の形態への変貌である（Metamorphose：ピリピ2, 6-11）。人間の死もキリストの死との類比で考えることができる。死は，死ぬべき被造物全体が変貌し栄光の御国へと再び生まれるプロセスの一部にすぎない。「肉体の復活」の表象はこの変貌の出来事を表現しようとしている。このようにモルトマンによれば，キリストの十字架における死とキリストの栄光における顕現について語るとき，われわれは「十字架につけられたお方の甦り」，「死んだお方の復活」あるいは「キリストの再生」に言及するだけでなく，「キリストの変貌」についても語らなければならないのである。

第3章（「死は罪の帰結か，それとも生の自然な終りか」）においてモルトマンは次のような二つの見解と取り組んでいる。一つは死は原罪の結果であるとの主張であり，他は死は人間の自然な終りであるとの主張である。この章は「聖書の諸経験」，「『罪人の死』に関する教会の教理」，「『自然的死』に関する近代の表象」，「時間的被造物の死滅性」，「暴力による死」の五節から構成されている。

第一節は生と死をめぐる「聖書の諸経験」を取り上げている。イスラエルの初期の伝承において死は独立した存在とみなされていた。シェオールは死者の国であり，それは地下にあると想像されていた。死

者たちはそこに生き続けているはずであった。アブラハム(創世記 25: 8) やイサク (創世記 35: 29) は「高齢に達し，年が満ちて」死んだ。彼らの死は自然なことであり，死者は彼らのように祝福されて祖先のもとに行くのである。ところが捕囚後になると，父祖たちの神は「生ける者の神」であることが強調されるようになった。死と関わりのあるものはすべて排除された。例えば死者の祭儀，死者の食事，死者の呼び寄せなどである。真の生命は「生ける神」との交わりの中にあると宣言された。この交わりが損われること，それが真の死であった。生と死は，祝福と呪いのように対立するとみなされた (イザヤ 38: 18)。死はもはや単なる物理的死ではなかった。それは神に敵対する力として経験された。神への賛美を妨げるものはすべて死として経験された。病気，迫害，捕囚，そして追放は死の経験そのものに他ならなかった。生ける神との交わりこそが生の頂点であった。それは祝福と感謝の経験であった。このようにイスラエルの伝承には二つの理解が並存している。一方は死を生の自然な終りとみなし，他方は死を「生ける神」からの呪われた追放とみなしている。しかしモルトマンによるとイスラエルの謎はこの並存にあるのではない。むしろそれは，死のいかなる積極的意味づけをも拒否したことにある。神御自身に希望が向けられるようになったのは，黙示文学的預言書が登場してからであった (エゼキエル 37 章，ダニエル 12: 2)。

キリスト教は以上のようなイスラエルの理解を受け継ぐと共に，キリストの死と復活における生命の御霊の経験を通してそれを変革していった。新約聖書は，高齢に達し年が満ちて死ぬことについて何も語っていない。共観福音書はイエスのメシア的派遣について語っているの

であり，「死の神学」を展開してはいない。死は神に反する力である。今やメシアの到来によってこの死の終りが近づいている。生命を新しく創造する神の栄光がイエスにおいて明らかになったからである。死について詳しい反省を加えたのはパウロである。彼は死を罪に対する罰と理解した（ローマ6：23)。これはユダヤの黙示文学によく見られる思想である(ベンシラ25：24，第四エズラ3：5，7：11，バルク23：4)。パウロはキリストの出来事の中に救いを見た（ローマ4：25)。キリストは罪の力からの解放者であり，死を克服するお方である。新しい永遠の生命はキリストとの交わりによってすでにこの世に現れている。それはキリストの来臨において普遍的に明らかにされる（コロサイ3：3以下)。ヨハネ福音書では，死を克服するこの永遠の生命は希望の対象というよりも信仰における現在の経験となっている（ヨハネ5：24，11：25)。永遠の生命は生命の御霊において経験され，生への愛において実践される。愛は永遠の生命の経験であり，愛の喪失と憎しみは死の経験である[24]。他方ヨハネ黙示録においては第一の死と第二の死が区別されている(2：11，20：6，21：8)。第一の死は，物理的死，身体の死，そして身体からの魂の分離である。第二の死は，最後の審判の後に下される永遠の断罪(Verdammnis)である。死は反神的な力と考えられており，それは最後に陰府もろとも火の中に投げ込まれる。「この火の池が第二の死である」(20：14)。死は滅ぼされるのであり(Iコリ15：26)，新しい創造はもはや死を知らない（黙示録21：4)。ここに見られるのは否定の否定という論理である。地獄そのものが地獄に落ちるというイメージである。しかしこの否定の否定を考えることができるためには，すでに永遠の生命が現れていなければならない。そ

れは死人の復活によって起こるのであり，キリストの復活はこの死の滅亡と永遠の生命の出現を先取りしている(I コリ 15：54-57)。永遠の生命の現臨の中で死はその力を失う。また情熱的な愛の経験の中で死はその力を失う。愛は「主の炎」(雅歌 8：6) だからである。死人の甦りは生の偉大なメタモルフォーゼ（変貌）として描写されている。すべてを新しく創造する神は死すべき生の形態から栄光の形態を造り出す (ピリピ 3：21)。死の「滅亡 (Vernichtung)」から，死を知らぬ永遠の生命が現れて来る。そして死の「変容 (Verwandlung)」から，死すべき傷を担う永遠の生命が出て来る。復活のキリストに釘あとが認められたように，われわれの変貌も，われわれの生きた生の形態がなお認められるような仕方で起こるのである。

第二節は「『罪人の死』に関する教会の教理」を検討している。教父たちは一貫して黙示文学的・パウロ的教理に従っている。つまり死を人間の罪に対する罰と考えている。すべての人間が死ななければならないという事実は，アダムの原罪が普遍的であることを示している。この原罪に続いて「原死 (Erbtod)」[25] が起こっている。従って罪からの救済は，死を克服することを意味した。古代教会は「物理的 (physisch) 救済論」を説いた。それは死の克服つまり不死を目指した。418 年のカルタゴ会議は「ペラギウス派」の主張に反対して，死は自然の必然ではなく罪の報いであることを確認した。529 年のオランジュ会議も 1546 年のトリエント会議もこの教理を受け入れた。アウグスティヌスによれば断罪という永遠の死だけでなく身体の物理的死もまた罪の結果である。アダムはパラダイスにおいて「死なないことができた (posse non mori)。」しかし罪によってこの可能性は失われ，「死なずにはいら

れなくなった（non posse non mori）」。十七世紀の古プロテスタント正統主義は，アウグスティヌスとカトリックの教理に従い死の三つの様相（アスペクト）を区別した。それは「魂の死」，「身体の死」，「永遠の死」の三つである。これらの様相は互いに交叉している。この死の原因としては，「人間の罪」の他に「悪魔の誘惑」と「神の怒り」があげられている。死はまさに審判のときなのである。

第三節は「『自然的死』に関する近代の表象」の特徴をまとめ，さらにバルトの立場を批判している。罪と物理的死の因果関係に異を唱え，物理的な死は自然的な死にすぎないとしたのは十九世紀の自由主義神学である。シュライアマハーは人格と自然を厳密に区別し，神学の対象を人格の宗教的倫理的経験に限定した。彼にとって死は人間の有限な存在の時間的限界にすぎなく，自然に迎えるべき終りであった。罪によって神意識が歪められるとき，自然的な死は初めて禍として経験され，罰として恐れられるようになる。罪は決して死の原因ではない。死はただ罪を通して初めて人間を支配する力を持つようになる。キリストが克服したのは死ではなく「死の恐怖」である。従って救済の意味するところは，不死性へと向かう物理的救済ではなく至福へと向かう宗教的倫理的救済である。救済は人類の宗教的倫理的生に関わるにすぎない。それは自然の秩序と無関係である。われわれは罪の帰結つまり死の恐れ，良心の呵責，後悔といった意識に関わるものから救済されるのである。当然のことながらここには「肉体（Fleisch）の復活」に対する希望は見られない。ここではキリストの死や復活も何ら救済論的意義を持っていない。モルトマンによると死に関するバルトの理解にも以上のような自由主義神学的な要素が見られる。バルトに

とっても「死それ自体」は有限な存在の限界にすぎなく，それは人間の自然に属している。これに対して「事実上の死 (faktisch Tod)」[26]は罪人の死である。罪人はそれを呪いとして恐れ，また刑罰として経験する。キリストに対する信仰がないところでは，「死それ自体」が「事実上の死」と重なり合ってしまう。これに対してキリストを信ずる者は，キリストにより，また信仰において呪いの死から解放され，自然的な死へと向かうことができるようになる (KD. III/2, 761, 770, 771, 779)。だがしかしもしこのように自然的な死というものがあるとすれば，救済とは何を意味するのだろうか。それは，人間が「存在したもの (Gewesener)」[27]として神の永遠の生命にあずかることを意味する。それは，人間の有限な生が神において永遠化され栄光化されることである。バルトによればキリストは十字架において罪人のために「呪いの死」を死んだだけでなく，自らの「自然的な死」をも死んだのである。キリストの有限な人間性そのものは死ぬべきものとして創造されたからである。これに対し古プロテスタントの両性論はキリストの人間性それ自体を不死と考えた。なぜならキリストには罪も死もないからである。

第四節（「時間的被造物の死滅性」）においてモルトマンは自分の立場を次の九項目に分けて説明している。① 有限性は必ずしも死滅性を意味しない。例えばそれは天使や石などの場合である。しかも死は生物学的に繁殖と深く関連している。② 被造世界には天使のように罪を犯しても不死のケース（II ペテロ 2：4）と，人間以外の被造物のように罪を犯さなくても死に至るケース（ローマ 8：20）が存在する。③ 生態学的死を含めて，確かに人間の罪が死をもたらすケースも確認

される。しかしアウグスティヌスの主張したような形而上学的因果関係（遺伝的罪→遺伝的死）は認められない。この主張は，心理学的には否定的な傲慢（Hybris）とみなされる。なぜならこの世のすべての不幸を人間の堕罪に由来すると考えているからである。④ 黙示録 21：4 によると，新しい創造の起こる終末には，一切の死が追い払われてしまう。永遠の創造は時間的創造を完成するのであり，栄光に至らせる創造は最初の創造（創世記 1：31）に勝っている。罪とその帰結を克服する神の恵みは新しい創造へと向かって完成される。⑤ 罪と死の間に因果関係は見られない。しかし一種の相関関係ないし親近性が見られる。それは，時間的創造の「もろさ（Gebrechlichkeit）」[28] や「傷つきやすさ（Verwundbarkeit）」[29] が罪（人間の自己神格化）と結びついて，死を引き起こすような場合である。従って死を単純に自明で「自然的な」ものと呼ぶことはできない。死は最初の創造に関わる事柄であって，究極的なものではないからである。⑥ われわれは事実「自然的な死」を死ぬが，この死は，呻きつつ救済を待つすべての生ける被造物との交わりの中で起こる（ローマ 8：19 以下）。「自然」とは，もはや原初的でもまだ究極的でもないような創造の状態のことである。ヒルデガルト・フォン・ビンゲンの表現に倣うならば，自然は冬に例えられる創造の時である。これに対して万物の新しい創造は緑豊かな春である。われわれは「自然的な死」によって地に帰り，この地と共に永遠の生命の春を待つ（イザヤ 45：8）。生けるものの死は罪の結果でも自然なことでもなく，一つの事実である。それは悲しみを呼び起こす事実である。そしてそれは将来の世界と永遠の生命に対する憧れを呼び起こす事実である。新しい創造は神の子らの自由を啓示するだ

けでなく，すべての被造物が神の生命にあずかるようになることを通して「宇宙の神化」をもたらすのである。⑦ シュライアマハーに見られるような人格と自然の分離も，またバルトに見られるような契約と創造の分離も間違っている。それらは人間の自然と創造の交わりを正しく評価していない。それらは，自然を破壊する近代の人間中心主義の一つの現れにすぎない。人間は人格として地上の自然に参与するのであり，人間は自然的存在として人格なのである。今や宇宙的次元の回復が求められている。古代教会の「物理的救済論」は「生態学的救済論」へと変革されなければならないのである。⑧ キリストの死と復活はそれぞれ宇宙的次元を持つことを再確認しなければならない。キリストはわれわれのためにだけでなく死者のためにも（ローマ 14：9），そしてすべてのものの和解のために（コロサイ 1：20）死んだのである。キリストの甦りは，彼の死が罪人の救いのためであることを確証するだけではない。それは身体と大地の変容 (Verklärung) の初めである。それは復活祭の典礼や賛美歌の中で歌われてきたとおりである。⑨ キリスト教「信仰」は，裁きと結びついた死の恐れからわれわれを解放することができる。ただし歴史的にはキリスト教信仰は死と裁きの不安を取り除くよりも，それらを広める役割を果してきたことを忘れてはならない。「愛」によってわれわれは，悲しみ呻いている全被造物と連帯することができるようになる。われわれは死んで，救済を待ち望む大地の中へと入って行くが，真の救済が到来するまで，「希望」によっていかなる死とも折り合わずに待つことができるのである。

第五節は「暴力による死」の問題を論じている。モルトマンはここで「死は罪の値か？」という問いを逆転させて，「罪は死の値ではない

のか？」と問い直している。死を意識する存在が初めて罪を犯すようになるのではないのかというのである。死を意識すると，それと同時に生に対する不安が目覚め，生に対する欲望と所有欲も生じてくるからである。人はこの貧しく壊れやすく傷つきやすい生を捨てて，神のように豊かで健康で不死になろうとする。人はあるがままの存在ではなく他のものになろうとする。これが，生を破壊する罪の起源である。死を知ることによって，かえって殺害の可能性も生まれてくる。罪は，死滅性を知ることから生ずる「生に対する暴力行為」である。従って罪が死の値である。罪は「死との契約」から生じ，死を蔓延させて行く。聖書の伝承によれば人間の罪は死の意識（創世記3章）と兄弟殺し（創世記4章）から始まり，その悪は生に対する組織的暴力行為という形で現れて来る（創世記6章）。「ネフィリム」(6：4) は自分を半神と考え，自分を神の子として拝ませた。ネフィリムは地上の暴君であった。彼らは女性に対する暴力から生まれ，しかも「肉」(6：3) にすぎないと言われている。生命の契約をもたらす「霊」が取り去られるからである。彼らは死と契約を結んだものたちである。モルトマンはこの古い物語の中に政治的意味を読み取っている。「地上の暴君」とは，祭司王を頂点とする専制的独裁的国家のことである。イスラエルはバビロニア，エジプト，ペルシア，ローマを殺人的勢力つまりカオスの起源とみなした。彼らは死の刑罰によって服従を強制し，他民族を征服した。しかも彼らは，自然を犠牲にすることによって領土を拡大した。彼らの支配を動機づけているのは生命ではなく死である。殉教者ユスティニアヌスもネフィリムの中にローマ皇帝とその神々の姿を見た。今日このネフィリムは政治や経済の分野において「構造的罪

悪 (Strukturstinde)」[30] と呼ばれている。それらの構造によって，人間による支配，搾取，疎外は，ますます強化されて行く。しかもその暴力行為は法律施行や価格決定といった間接的な仕方で行われ，合法化されている。このような構造を通して暴力的な死は蔓延して行く。貧困，負債，搾取はさらに病気，疫病，若死を引き起こす。今日，貧しい国々の国民にとってネフィリムとは，暴力的な構造を押しつけてくる富める国々に他ならない。この暴力による死は貧しい人々にだけでなく，やがて生態学的条件を通して地球全体に及んで行くのである。

第4章（「死者たちはどこにいるのか」）は六節から構成されている。それは「煉獄の教理」，「魂の眠りに関する教理」，「『死の中で復活』があるのか」，「生きている者と死んでいる者とのキリストの交わり」，「われわれはこの地上にただ一度だけ生きるのか」，「破壊された生の将来 —— 個人的な考え」の六節である。

人は自分の死を経験するというよりも愛する人の死を経験することによって，死とは何かと問わざるをえなくなる。この意味で死の経験は他者の死への参与の経験である。生き残った者はどのようにして愛する者の不在に耐えることができるのだろうか。このような問題に対しカトリック教会は「煉獄の教理」（第一節）を提示してきた。煉獄は，死後まだ完成していない魂の浄めを済ませるために，つまり神の定めにふさわしい人格となるために設けられたところである。それは，神が信仰深い魂を御自身のもとに引き寄せるために造られた恵みの場である。そこにおいて魂は霊的に浄められ，天に登るにふさわしいものとされる。永遠の愛の光はその炎によって残った罪を焼きつくし，神を見ることができるようにする（マタイ 5：8）。この神の裁きの炎は変

容させる光であり，煉獄は「希望」を与える場所である。この場所がどこにあるのか，それは誰も知らない。ダンテのように文学的に表現することができるだけである（『神曲』1319年）。カトリックの教理によるとわれわれ生きている者は，「聖徒の交わり」のゆえに煉獄にいる哀れな魂のために祈るだけでなく，彼らのために彼らに代わって償いをすることができる。その中で最も有効な助けとなるのが「死者のためのミサ」である。

モルトマンは，「キリストにおける生者と死者の永続的な交わりと，生者と死者の交わりとしてのキリストの交わり」[31] という考えの必要性は認めながらも，次の五つの側面から煉獄の教理を批判している。① 聖書には煉獄の教理を明確に根拠づける箇所がないにもかかわらず，例えばシュマウス (M. Schmaus) は次のような箇所はそれを示唆していると考えている —— II マカベア 12：40-46，マタイ 12：32，I コリント 3：11-15。しかしこの「沈黙による論証」は全く非聖書的である。② 煉獄の教理の基盤は聖書にあるのでも伝統にあるのでもない。それは「教会の祈りの実践と悔悛の実践」にある。この場合，神学は教会の実践を正当化しようとしているだけであり，福音の真理に立とうとしていない。③ シュマウスはアウグスティヌス以前の教父の言葉を引用している。確かに教父の中には信仰者の浄化のプロセスを考えている者もいるが，死者の苦しみや生者のとりなしについて語っている者は見当たらない。ギリシア正教会は，ただ神の憐れみによって魂が罪の苦しみから完全に解放されるような中間状態を考えている。しかし彼らには償いによる解放の思想は見られない。彼らは死者のためのミサといったものを知らない。彼らは死者のためにとりな

しの祈りをするだけである。④ 宗教改革者たちにとって煉獄の教理は「つまずきの石」であった。それは行為義認の教理を死後に投影しているにすぎないからである。それは生前の悔悛の歩みを継続することに他ならなかった。それはキリストの十字架をむなしくし，神の憐れみを冒瀆する試みである。⑤ 煉獄の教理は人間論的命題にすぎなく，キリスト教神学の中心であるキリスト論から完全に離れてしまっている。身体なしに存続する魂という考えを受け入れることはできない。身体を離れた魂は人格ではないからである。「人間の存続」について語ることができるとすれば，それは神中心の立場に立つときだけである。永遠なる神の前においてすべての有限な存在は永遠に「現在する[32]。」それゆえ人間と共なる神の歴史は人間の死後もなお続くことができるのである。

第二節はルターの「魂の眠りに関する教理」を取り上げている。ルターは人間の死の時点から終末の甦りまでの状態を深い眠りと表現した。彼は死人の中からのキリストの復活を前提としてこの考えを展開した。キリストの復活は，死が人間に対する力を放棄したことを表している。死は確かにまだその形態を保持しているが，信仰者に対してはもはや力を失っている。このように死が力を失っていること，死が決して最後のものではないことをルターは「眠り」という言葉で表現した。死はもはや終りではなく復活への門である。誕生の比喩を用いるならば，キリストはすでに永遠の生命へと再生したのであり，キリスト者も彼に続くのである。では死から終末の甦りまでどれ位かかるのだろうか。ルターはここでも人間論的にではなく終末論的に考えている。つまり煉獄の思想のように生者の時間概念や空間概念を当ては

めたりせずに，神の時の特異性について語ろうとしている。神の時は永遠の現在の時である。「最後の審判の日」は「主の日」であり，それは「またたく間に，一瞬のうちに」(Iコリント 15：52)やって来る。死者は神の永遠の現在のうちにいる。われわれの時間的表現を用いるならば，一人の人間の死から甦りまでの時間は全く「一瞬」である。今，死者はどこにいるのかと問われるならば，死者はすでに復活と神の永遠の生命という新しい世界のうちにいると答えざるをえない。十字架上でキリストが言われたように，三日の後ではなく「今日」(ルカ 23：43) パラダイスにいる。この「今日」は神の永遠の今日に他ならないのである。

第三節(「『死の中で復活』があるのか」) はカトリックの神学者たちの復活理解を紹介している。K. ラーナーなどはルターに近い立場を取り，救いを「死人の甦り」として全体的に理解することから出発している。そして死人の中からの個人的復活は死と共に死の中で起こるとしている。もしもこのように個人的な死と共に「一瞬のうちに」死人の甦りが起こるとすれば，煉獄における魂（体のない魂）の中間状態という思想は余分なものになる。死者のための免償も死者のためのミサも不必要になる。モルトマンによると，個人的な死と終末論的な死人の復活を同一視することは個人の完成と世界の完成を同一視することでもある。しかしこれでは，「まだ救われていないこの世界」とのわれわれの身体的連帯性は解消されてしまうであろう。聖書においては肉体の復活は新しい地の出現を前提としているのである。

続いてモルトマンは死後の生命に関するこれまでの議論の根本的欠陥を指摘している。それは結局キリスト論的基礎づけを行っていない

ことにある。われわれはキリストから出発して，人間のあらゆる不安と願望をこのお方と関連づける必要がある。このお方だけが生きる勇気と，死に際して希望と慰めを与えることができるからである。このキリスト論的基礎づけの試みを行っているのが第四節(「生きている者と死んでいる者とのキリストの交わり」) である。

キリスト教的終末論の中心に立っているのは，キリストにおいて御自身の将来をわれわれに開いてくださった神である。キリストは神の国への「途上に」あるお方であり，キリスト御自身が「道」である。キリストは恵みの力によって罪の力を打ち破った。だが死の支配の終りはまだ来ていない。キリストの復活と普遍的な死人の復活の間には「中間時」がある。それはキリストの支配と御霊の経験に満たされている時である。キリストの支配は彼の死と復活と共に始まり，神の国を目指している。神の国はキリストの支配の目標であり完成である(I コリ 15：28，ヘブル 2：8)。キリストとの交わり (Gemeinschaft Christi)[33] のうちに死ぬ者は，キリストのうちに守られていることを知っている (コロサイ 3：3)。しかし彼らはまだ新しい世界には到達していない。パウロにとってこのキリストとの交わりは生者だけでなく死者にも及んでいる (ローマ 14：9)。キリストは生者と死者をとらえ，神の国へと伴って行く。死者はすでにキリストのうちにあるが，まだ甦ってはいない。死者はキリストと共にその将来への途上にある。キリストが栄光のうちに現れるとき，死者はキリストのもとにおり，キリストと共に永遠に生きるようになる (ローマ 8：38)。死者は神から切り離されたわけでも，また眠っているわけでもない。彼らはキリスト共にある。彼らはまだ甦っていないだけである。キリストとの交わりは死者

を硬直させることも，また眠らせることもない。キリストは死者にも救いの可能性を認め「説教し」(Iペテロ3：19，4：6) 希望を与える。死はキリストとの交わりに制限を加えることができない。この意味で死者は時を持っている。それはキリストの時であり，愛の時である。それは，死者を受け入れ変容し義とし永遠の生命へと導く時である[34]。無制約的な神の愛は神の栄光の初まりである。

神の前では生者も死者も同じ状況にある。彼らは確かに失われていないが，しかし究極的に救われているわけでもない。共に希望のうちにいる。死が引き起こすこの世とあの世の分離は復活したキリストにおいて克服されている。それゆえキリストにおいて死者と生者は結び合わされている。永遠の生命と新しい創造に対する共通の希望によって結びあわされている。キリストが現れるとき，われわれも死者もあるがままにキリストを見，キリストに似たものとなり(Iヨハネ3：2)，神の遍在の中にあるお互いの姿を見るのである。

今日われわれはこのような死者との交わりを全く無視しながら生きている。われわれは交わりというよりもむしろ沈黙の壁を感じている。われわれは，正義を呼び求める死者の声に耳を傾けようとしていない。しかしこのように死者に対して無関心になることは，自分自身と子孫の生命に対して無関心になることである。それは殺害者の勝利を認めることである。「われわれはキリストに近づけば近づくほど，死者との交わりの中にますます深く入って行く[35]。」われわれは煉獄にいる貧しい魂の救済ために何もする必要がない。必要なことはキリストが十分にしてくださったからである。彼らはすでにキリストの愛において守られている。だが彼らを忘れることは許されない。死者のためのと

りなしの祈りは深い意味を持っているのである。しかしこれらのことはキリスト者にだけ当てはまるのだろうか。それとも普遍的にすべての人に当てはまるのだろうか。モルトマンによると「キリスト者の希望は決して排他的でも局部的でもない。それはむしろ死を克服する生命に対する包括的で普遍的な希望である[36]。」それは，生きようとしながらも死ななければならないすべての生けるものに当てはまる希望である。なお周知の通り千年王国説は，「第一の復活」(黙示録 20：6)と「第二の復活」を区別することによってこの問題を解決しようとした。が，これも不十分な解決法である。なぜならそれは「第二の復活」をダニエル 12：2 に従って律法的に考えているからである。ただし「第一の復活」を「普遍的な死人の復活」の開始と考え，後者を前者の目標とみなすことができるとすれば，これらの区別も意味のあるものとなるであろう。

第五節（「われわれはこの地上にただ一度だけ生きるのか」）は魂の再生や再受肉の思想を取り上げ，これを聖書の信仰と比較している。再受肉の教理は，ヒンドゥ教，仏教，ジャイナ教だけでなくプラトン，プロティノス，レッシング，ゲーテ等の思想にも見られる。最近では，神霊主義，神智教，人智教，トランスパーソナル心理学等も同じ教理を展開している。モルトマンはこれらの宗教や思想に共通に見られる再受肉の思想を次の四つの側面から論じている。① 再受肉の思想によるとすべてのものがすべてのものと「内的に親戚」の関係にある。従って各人はすべてのものの中に再び体を取ることができる。またすべてのものの中に自分を再認識することができる。これに対し聖書の信仰は，人間を人格的な神と向き合う存在と考えている。人間は自然の単

なる一部ではなく，神の似像として造られた一回限りの存在である。それゆえ聖書の信仰は再受肉の思想に対し次のように問う。ではそもそも人格と結びついた名前とは一体何を意味するのか。生命の繰返しという印象は，すべてのものに対する共感というよりもむしろ無関心を生み出すのではないか，と。これに対し再受肉の思想は，聖書の理解は結局自然の生の連関を破壊し，母なる大地を破壊することに奉仕するのではないかと反論してくるであろう。モルトマンはこの問いかけを積極的に受けとめている。彼は人間を「神の前で」人格的でありつつ自然的な存在としてとらえ直そうとしている。彼によると人間のこの人格性と自然性を統一的にとらえるためには，近代の個人的な人格概念に代えて昔の「位格的 (hypostatisch)」[37] な人格概念を回復しなければならない。それは交わりの思想を提示しているからである。人間は人格的存在であると共に交わりの存在である。この交わりは，他の人間との交わりだけでなく地上の他の自然的存在との交わりをも含んでいる。全被造物の創造的交わりという表象はこの事態を言い表している[38]。② 再受肉の思想にとって避けられない問いは，魂の自己同一性はどうなるのかという問いである。もし魂が人間以外の存在となって再生するとすれば，もちろんその同一性は不可能になる。また別の人間として再生するとすれば，その魂は同じ人格でも別の人格でもなくなってしまう。魂の再生からの解放を問題とする場合にも，その魂が一体何を指しているのか不明瞭である。③ カルマ (Karma) の教えによれば再受肉は善業と悪業の報いである。ここに見られるのは，逃れることのできない「行為・結果の連関」[39] である。もしもこの世の生が悪しき行為の呪のもとにあるとすれば，この世の生はそれ自体

の美しさも意味も持っていないことになる。④ 最後にモルトマンはこのカルマ信仰とは異なるキリスト教信仰の内容について説明している。創造者なる神は「偶然的・歴史的に」[40] 行為するお方であり，歴史の中に「新しいもの」を創造するお方である。神は「行為・結果の連関」を絶えず打ち破り，カルマの法を無力化する。われわれはこの新しいことを引き起こす神の業を恵みと呼ぶ。罪の赦しはこの「行為・結果の法」の無力化を意味する。それは決して刑罰の執行を猶予することではない。キリストの「恵みの原理 (Prinzip Gnade)」[41] は黙示録的カルマの法（「最後の審判」）と両立することはできない。後者によれば各人は各人の幸・不幸の創造者になってしまうからである。神は律法の僕にすぎなくなってしまうからである。聖書の神は自由で創造的な愛の神である。「恵みの原理」は人格と行為を明確に区別する。この原理によれば悪しき行為は有罪とされるが，人格は無罪とされる。人格は，行為に縛られたり，業によって判断されたりしない。むしろ人格はその尊厳 (Würde) に従って行為や業から解放される。人格はその業や苦しみの総計以上のものである。「それゆえその存在は，行為と所有よりも重要なのである[42]。」

第六節（「破壊された生の将来 —— 個人的な考え」）は未完成のままに終らざるをえないわれわれの生と永遠の生命の関係について論じている。永遠の生命においてわれわれは神の規定に従ってあるべき姿になる機会を与えられる。「永遠の生命の御霊は，まず第一にさらに続く生の空間 (Lebensraum) である。中断され障害に出会い破壊された生は，その中で自らを自由に展開することができるようになる[43]。」われわれは死ぬ前にすでにこの生命の御霊を経験している。それはその中

にもはやいかなる困窮も存在しないような空間である。永遠の生命は，打ちのめされ破壊された人々に，その生を生きるための空間と時間を与えるのである。神は正義の神であり，正義は神の事柄だからである。

第5章（「死，悲哀，そして慰め」）は「現代社会における悲哀の諸経験」，「悲哀とメランコリー：ジクムント・フロイトとの対話」，「生への再生」の三節から構成されている。この章は，愛する者の死を経験した者がいかにして再び生きる勇気を見いだすことができるようになるのか，そしてわれわれはそのために何をなすべきなのかを論じている。

第二部の冒頭で述べたように，われわれは愛する者の死においてわれわれ自身の生の意味と限界を深く問うようになる。そこにおいて愛は生への関心を意味していた。この生は死へと向かう生であり，われわれは愛において生と死を経験する。この愛の裏面に当たるのが「悲哀（Trauer）」である。そして喜び（Lust）の裏面に当たるのが痛み（Schmerz）である。愛が深ければ深いほど，つまりその献身が無条件であればあるほど，喪失の悲しみと悲哀はいっそう深くなる。われわれは多くの経験から，この悲哀が十分に受け入れられ苦しみ貫かれるとき，再び生きようとする愛が生まれて来ることを知っている。従って愛と同様に悲哀のプロセスも多くの時間を必要とする。このプロセスを拒否したり中断したりする者は，克服しがたい敗北感を覚え，ますます無関心になっていくであろう。

モルトマンによると現代人はこの「悲しみの秘義（das Geheimnis der Trauer）」[44] を忘れ，ひたすら「悲しみのない愛」と「痛みのない幸福」を追求している（第一節）。現代社会はこの要求に答え，悲しみ

の儀式を葬り去り，「ナルシシズム文化」を提供している。それは死と悲しみの経験を許そうとしない。このような中で人間らしく悲しむためには，新しい式文が必要である。求められているのは，悲しみの中にある者を「配慮する人」ではなく共に悲しむ人々である。それは悲しんでいる人々の「自助グループ(Selbsthilfegruppen)」[45] である。それは，相互の助け合いを通して新しい自分を経験する機会を提供する。この兄弟姉妹の交わりには，他者の内奥の秘密を尊重しようとする姿勢が見られる。このグループの人々にとって大切なのは，神学的厳密さではなく個人的で人格的な具体性である。相互の悲しみの中で対話が生じ，慰めが起こる。一定の状況にかなった慰めの言葉が生まれるためには，語る者自身の生の破れの経験が必要である。御霊の現臨に対する感受性はこの破れの経験と深く結びついている。悲しみと痛みに打ちのめされた者たちの「連帯」は慰めを生み出す。それは連れ添う者と連れ添われる者の間の対話という新しい経験である。その中で，失われた傷は癒され，死者との新しい交わりが始まり，悲しみは感謝へと変容して行く。

第二節においてモルトマンはフロイトによる悲哀とメランコリーの区別を二つの愛の問題としてとらえ直している。悲哀は，対象がそれ自身のために愛されているところに生ずる反応である。これに対しメランコリーは，ナルシシズム的自己愛から生ずる人格的病的現象である。後者は，外界に対する関心の放棄，自己嫌悪，自己蔑視の感情を伴う反応である。フロイトの考えによればリビドーは悲哀の作業を通して失われた愛の対象から退き，やがて新しい愛の対象を選択することができるようになる。モルトマンはこのような理解を批判している。

これではまるでナルシシズムの中にいる自我が次々と相手を変えていくだけで，個々の相手と深く関わることがないような印象を与えるからである。「悲哀の仕事」は，新しい愛の対象を選択することができるようになるために，単に死者に別れを告げることではない。たとえそのような要素を含むとしても，それが「悲哀の仕事」の中心課題ではない。われわれは愛する者の死によって死とは何であるのかを経験する。われわれは悲哀を通して「生命の泉」に至り，新しい自分を見いだす。悲しむ者は，悲嘆の奈落に陥らずに死者を思い起すことができるようになる。死者の思い出は変容する。確かに自分のうちに生じた喪失と空虚の感情はずっと後まで残るが，共に生きたことへの感謝とそこで経験した幸福感も湧いて来る。生き残った自分の人生の中にすでに死んだ者が統合されていることを経験する。信仰は，死が究極的なものではないことを知っているからである。別離は神の御前で起こったのであり，従ってこの別離も絶対的なものではない。愛する死者は神御自身のもとに引き取られている。「人はみな神に生きるものである」(ルカ 20：38)。それゆえ別離は決して最後の悲劇ではなく，死者が永遠の世界へと変容して行くことにあずかることである。われわれの悲しみは，喪失についての嘆きから死者との新しい交わりへと変容して行く。死者の復活を信ずる者は，「すべての涙がぬぐわれ」もはや「死のない」(黙示録 21：4) 神の将来を仰ぎ見る。悲哀を通して過去への感謝と将来への希望が生じてくる。このように死者は新しい仕方で現臨する。死者とのこの交わりは，生き残ったわれわれを拘束するどころか解放し，将来への展望に生きる勇気を与えてくれるのである。

モルトマンは最後に再び悲哀とメランコリーの区別について言及している。彼によると他者への愛と自己への愛を完全に分離することはできない。すべての自己愛がナルシシズムに基づくとは限らないからである。愛は相互的であり，隣人愛の戒めも自己愛を前提としている。確かに真の愛は，相互利用や相互所有を越えた結びつきである。しかしだからといって悲哀における喪失体験をメランコリーとみなすことはできない。確かに自己愛は，自己確信，自尊心，不安といったナルシシズム的要素を含んでいる。だがそれ自体を病的とみなすべきではない。そのような見方はむしろ非人間的である。悲哀のプロセスには，これらの感情と共に自分を吟味せざるをえない場面が生じてくる。そしてそれによってわれわれは破滅的な虚栄心といったものから守られるのである。

すでに死んだ者も生き残った者も神に守られていることを知るとき，そして神は，愛する者と共に愛し，泣く者と共に泣き，苦しむ者と共に苦しむ神であることを知るとき，人は真の慰めを経験する（第三節)。そのとき，人は自分の悩みと痛みが神の悩みと痛みであることを味わう。愛する者を失う経験は神に見捨てられたという感情を伴うが，十字架上のキリストの叫びを知るとき，われわれは慰めを見いだす。キリストの十字架はわれわれの苦悩の地獄の中に神の愛と聖霊の交わりをもたらす。キリストの教会に求められているのは，あの悲しむ者の自助グループを形成し，ナルシシズムから生ずるメランコリーと戦うことである。教会は，死に瀕する者や死者との交わりのゆえに悲しむ人々の声に耳を傾け，受け入れ，そして共に復活の希望について語るのである。

註

I

(1) 以下，DKG. と略記する。
(2) DKG. 22.
(3) 預言者的終末論の例として，Coccejus の次の言葉が引用されている。「預言とは，いわば未来の事物の歴史である」(DKG. 23.)。
(4) モルトマンは，徹底的終末論学派に属する人物としてシュヴァイツァーの他に Martin Werner と Fritz Buri の名前を挙げている。
(5) DKG. 26.
(6) DKG. 28.
(7) DKG. 29.
(8) K. Barth, Der Römerbrief, München 1922, 482. Cf. DKG. 30.
(9) Ebd. 485.
(10) この関連でモルトマンは，弁証法神学者やルター・ルネサンスに関わった神学者たちがよく引用した Leopold von Ranke の有名な言葉を紹介している。「しかし，わたしは主張する。各時代は直接神につながっている。その価値は，時代から出てくるものに基づいているのではなく，むしろその実存そのもの，それ自体の中にある。」
(11) KDII/1,704. Cf, DKG. 34.
(12) DKG. 35.
(13) DKG. 39. モルトマンは，ここで Angelus Silesius の次の言葉を引用している。「もしわたしが時間を離れるならば，わたし自身が永遠である。わたしは神の中で，また神はわたしの中で一つとなる。」
(14) DKG. 37.
(15) DKG. 40.
(16) DKG. 41.
(17) DKG. 41.
(18) Cf. GidS. 143ff.
(19) DKG. 42.
(20) DKG. 43.
(21) DKG. 44.
(22) DKG. 45.

(23) DKG. 46.
(24) DKG. 39.
(25) DKG. 49.
(26) DKG. 50.
(27) DKG. 52.
(28) DKG. 53.
(29) DKG. 54.
(30) DKG. 54.
(31) DKG. 55.
(32) DKG. 56.
(33) DKG. 57.
(34) DKG. 59.
(35) DKG. 62.
(36) DKG. 64. Cf. 39, 61.
(37) DKG. 64.

II

(1) DKG. 68.
(2) DKG. 70.
(3) DKG. 70.
(4) Cf. DKG. 71.
(5) DKG. 74.
(6) DKG. 75.
(7) DKG. 76.
(8) DKG. 77.
(9) DKG. 80.
(10) Cf. DKG. 81.
(11) Cf. DKG. 83.
(12) DKG. 84.
(13) Cf. DKG. 88.
(14) DKG. 89.
(15) DKG. 90.
(16) Cf. DKG. 90f.「霊の関係は，カール・バルトが行ったように，人間に対する神の関係として一面的に表現することはできないし，カール・

ラーナーが理解したように，神に対する人間の関係として一面的に表現することもできない。」

(17) DKG. 92.

(18) DKG. 93.

(19) Cf. DKG. 93.『希望の神学』(s. 162, 192) においてモルトマンは，「復活」を「無からの創造」および「新しい創造」と呼んだ。この表現は，死者のアイデンティティを否定するような印象を与えてしまった。彼はここでそのような誤解をさけようとしている。なお彼の言葉によれば，『希望の神学』においてそのように記したのは，「創造者なる神と，神の行為の終末論的な新しさを指摘するため」であった。

(20) Cf. DKG. 93.

(21) DKG. 94.

(22) DKG. 95.

(23) DKG. 95.

(24) Cf. DKG. 101.

(25) DKG. 103.

(26) DKG. 107.

(27) DKG. 108.

(28) DKG. 109.

(29) DKG. 110.

(30) DKG. 114.

(31) DKG. 118.

(32) DKG. 120.

(33) DKG. 125.

(34) Cf. DKG. 127.

(35) DKG. 129.

(36) DKG. 131. モルトマンは，このようにキリスト者の希望が決して排他的でも局部的でもないことを示す聖句としてⅠコリント 15: 23-26 を挙げている。彼の理解によれば，ここに記されている復活のプロセスの「順序」は，「初め・発端・開始 (Anfang)」と「目標」の関係にあるのである。

(37) DKG. 133.

(38) この関連でモルトマンは次のように述べている。「今日，生きるために不可欠なのは，東洋の自然理解と西洋の人格理解を相互に実り豊かに仲介することである」(DKG. 133.)。

(39) DKG. 135.

(40) DKG. 136.
(41) DKG. 136.
(42) DKG. 137.
(43) DKG. 139.
(44) DKG. 141.
(45) DKG. 141.