J. モルトマンにおける終末論の構造(2)

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/24479

J.モルトマンにおける終末論の構造（II）

佐々木　勝　彦

III

第三部（「神の国 —— 歴史的終末論」）は11章から成っている。それは，「歴史の黙示録」，「メシア的終末論：千年王国」，「政治的千年王国説：聖なる王国」，「政治的千年王国説：救済者・国民」，「教会的千年王国説：諸国民の母と教師」，「画期的千年王国説」，「千年王国的終末論は必要か」，「人間の歴史の終りの時：絶滅主義」，「歴史の終り：歴史の終りの預言者たち」，「黙示文学的終末論は必要か」，「万物の再興」の11章である。

第1章（「歴史の黙示録」）は，「政治的終末論」，「黙示録的終末論」，「歴史の終末論的な時間の秩序」の三節から構成されている。この第1章は独立したひとつの章であるだけでなく，第三部の問題全般を提示しており，この意味で第三部の導入部ともなっている。その内容は各節の表題に示されている通りであるが，議論は多岐にわたっている。ひとつひとつのテーマを段階的に展開するというよりも，突然別のテーマに移ってしまうような印象を与えることが多い。もちろんこれは初めて読む場合のことである。第三部全体の構造，さらに本書全体の構

造を頭に入れた後で読むならば，それらの有機的な関連も見えてくる。しかしきめ細かな議論は後回しにして，結論を先取りしていることは確かである。従ってここでは，全体をバランスよく紹介することは断念して，第三部において主に本章にだけ出てくる二つのテーマを取り上げておきたい。それは，カール・レーヴィットの思想をめぐる議論と，聖書を「摂理の書」とみなす解釈に対する批判である。

カール・レーヴィットは，近代の歴史哲学の根底に聖書の終末論があることを明らかにした。彼のこの分析は多くの神学者たちに受け入れられた。ただし彼らが受容したのはその肯定的側面だけであった。彼らは，近代世界を神学的に肯定する根拠として彼の分析を受け入れた。しかし神の国には目的論的な側面だけでなく終末論的な側面・黙示録的な側面もあるのであり，われわれはこの側面にも光を当てなければならない。第二次世界大戦の悲惨な経験にもかかわらず，レーヴィットは自らの著書の表題を『世界史と救済の出来事』とした。それは『世界史と禍いの出来事』ではなかった。彼は神の国の黙示録的な様相をとらえることができなかった。彼に従った神学者たちも，歴史の破局的な側面を考慮に入れることができなかった。例えば第三世界の窮乏，自然破壊，女性の苦しみといった問題は，彼らのテーマとならなかった。

歴史解釈の図式として，これまでいくつかのモデルが提案されてきた。例えば，ダニエル書2章と7章に見られる四つの世界帝国の図式，創造の七日を七つの時代に転用するラビ的図式，三位一体論に従って三つに区分する図式，自然・恩寵・栄光の三つの区別に従った図式などである。これらの図式に基づく解釈はいずれも，聖書を「歴史にお

ける神の行為についての神的註解書」とみなしている。しかしわれわれはこのような解釈を受け入れることはできない。聖書は決して摂理の書ではなく神の約束の書だからである。モルトマンはこう述べている。「希望の神学は決して普遍史的理論でも黙示録的予知でもない。それは戦う者の神学であって，傍観者の神学ではない(1)。」もしも聖書を神の摂理に関する証言としてだけ理解するならば，神の自己啓示や自己伝達について論ずることは不可能になる。

第2章（「メシア的終末論：千年王国」）は，「前千年王国説とユダヤ的メシアニズム」，「キリスト教的千年王国説」，「宗教改革以後のメシア的終末論の再生」の三節から構成されている。従来，千年王国説はキリアスムスとかミレナリスムス，さらにはメシアニスムスと呼ばれてきたが，モルトマンは，ラテン語に由来するミレナリスムス（Millenarismus）というドイツ語を採用している。彼はさらにプレミレナリスムス（Premillenarismus：「前千年王国説」）とポストミレナリスムス（「後千年王国説」）を区別している。前千年王国説は，キリストの第二の来臨の「後に」千年王国が現われると考えているのに対して，後千年王国説は，キリストの第二の来臨の「前に」歴史的な千年王国が現われると考えている。なおアミレナリスムス（「非千年王国説」）は，千年王国説一般を否定する立場を指している。ダニエル書（2章，7章）はこの千年王国に対する希望を，世界帝国を終らせる神の王国に対する希望として描いている。この神の王国は，全ての人のための永遠なる平和の国である。イザヤもこの神の王国を諸国民のためのメシア的な平和の国として描いている。さらにエゼキエル書（37：22，24，26，38：16）も，この希望の重要な聖書的典拠となっている。特に千年とい

う象徴的な数字は，エゼキエル 38:8 の「多くの日」と，創世記 1 章の創造の日を詩編 90:4 と結びつけて考えるラビ的解釈に由来している。メシアの支配はこの世の歴史に属しており，万物の新しい創造はその後に初めてやってくる。イスラエルのこのようなメシア待望は，信仰の危機と関連していた。それは，神政政治の破局と捕囚の経験の中から生じてきた問いに対する答え，つまり「義人はなぜこのように苦しまなければならないのか，神の義はどこにあるのか」という問いに対する答えとなっている。それは，「神は御自身の約束に忠実であり続ける」[(2)] という信頼から生じてきた確信である。この将来に対する確信のゆえにイスラエルは，勇気をもって世界の諸権力に抵抗することができたのである。

では，イエスやパウロの場合はどうであったのだろうか。これが第二節のテーマである。モルトマンによると，イエスやパウロの場合にも千年王国説に通ずる要素が見いだされる。神の国に関するイエスの使信と彼の態度（貧しい人々，病人，罪人，徴税人などに対する彼の態度）には，メシア的千年王国的様相が含まれている（ルカ 10:17 以下，24:21，マルコ 7:27，10:30，11:9，10 など）—— ただし苦難の告知，支配者から僕の姿への転換，キリストの十字架，十字架への弟子たちの信従などは，メシア的勝利を待ち望む思想の枠組からはずれている。パウロにも千年王国的な要素が見られる。例えばそれは，現在キリストと共に苦しむ者はやがてキリストと共に支配するであろうという発言（I コリ 6:2，II テモテ 2:12），世の終りの前に一連の出来事が起こるであろうという見通し（I コリ 15:23，I テサ 4:16 以下），普遍的な死人の復活とそれに先立つ死人からの復活との区別（I コリ

15:20, ピリピ3:11) などに見られる。新約聖書の中で千年王国説にとって最も重要な箇所は，もちろんヨハネ黙示録7章と20章である。黙示録の著者は，最後の審判と万物の新しい創造の前にやってくるメシアの国に関する黙示文学的伝承をエゼキエル書 (37章，38章) などから受け継ぎ，それを殉教者たちの勝利を描くために用いた。著者の関心はただこの「殉教者の終末論」つまり「殉教者の希望」に集中している。殉教者たちはやがて神によって義と認められるのであり，千年王国は彼らの義認の比喩的(bildlich)表現である。「千年王国の希望は殉教者の希望であり」[3]，希望は現在を新しい力で満たして，抵抗と殉教に導くことができるのである。

コンスタンティヌス帝以前の教会では，前千年王国説が支配的であった。それは殉教者の終末論であった。ところがローマ帝国がキリスト教的帝国に転換し，キリスト教が迫害される宗教から国教に変ったとき，現在的千年王国説が誕生した。神聖帝国はキリストの千年王国 (黙示録20章) および神的普遍的君主政体 (ダニエル2章，7章) とみなされた。今や教会だけでなく皇帝も帝国も，地上における神の支配の代表者となった。教会の神学は帝国神学となった。救済と支配はひとつに融合し，その千年王国説は政治的千年王国説となった。431年エフェソで開かれた帝国会議は，将来の千年王国を待ち望む者たちを排除しようとした。それは，キリストの支配は今すでに隠れた現実になっており，この支配は永遠に続くと考えていたからである。ティコニウスとアウグスティヌスは，これとは異なる仕方で現在的千年王国説を展開した。彼らによると千年王国の時とは，キリストの昇天から再臨までの教会の時である。洗礼は第一の復活を意味していた。聖徒

の支配はキリストの受肉から来臨にまで及ぶのであり，キリストは今すでに教会を通して統治しているのである（黙示録 20)。中世末期の人々が受け入れたのも，やはり後千年王国説であった。千年王国の後に来るのは，終末時の苦難である。それはキリストとアンチキリストの最後の戦いである。そしてそれから間もなく最後の日が始まるはずであった。

宗教改革者たちも，アンチキリストである法王の登場と共に千年王国は最後の段階に到達していると信じていた。プロテスタントが千年王国説を非難したのは，それが前千年王国説を意味するときだけであった。もし今すでに千年王国の終りの時に生きているとすれば，彼らの目前に迫っているのは普遍的な死人の復活と最後の審判だけであった。

ところが近代に入ると，再び前千年王国説が現れてきた。1525 年トーマス・ミュンツァーと農民たちの間に，また 1534 年ミュンスターの再洗礼派の人々の間に，新しいメシア的希望が目覚めた。再洗礼派の人々がヴェネチアでヨアキム・デ・フロリスの著作を印刷したのは 1519 年のことであった。この書物はヨーロッパのキリスト者に大きな衝撃を与えた。17 世紀になるとフィリップ・ヤコブ・シュペーナーは『来たるべきより良き時代の希望の主張』（フランクフルト，1673）を出版した。この書物も大きな影響を与えた。18 世紀を代表する人物としては，ヨハン・アルブレヒト・ベンゲル（1740）とフリードリヒ・クリストフ・エティンガー（1759,1761）の名前をあげることができる。来たるべき神の国を望み見ながら，世界を改善しようとする運動は，多くのキリスト者をひきつけた。特にヨハン・アモス・コメニウスの思

想は魅力的であった。フランス革命以前の敬虔主義の運動は，未来に開かれた，そしてそれゆえに世界に開かれたメシアニズムに動機づけられていた。それが保守的で黙示録的なものになったのは，フランス革命以後のことである。アメリカではジョン・ダービー，D.L. ムーディ，C.I. スコッフイールドなどが，反近代的根本主義的黙示録的運動を展開した。彼らは「抵抗による歴史的参与」の代わりに「黙示録的世界逃避」と「大いなる歓喜」を強調した。周知の通りこの新しい黙示録運動は，アメリカにおいて現在もなお大きな影響力を持っている。

第3章（「政治的千年王国説：神聖王国」）は，「迫害から支配へのメシア的方向転換：コンスタンティヌス帝とその帰結」，「政治的千年王国：神聖王国（das Heilige Reich）」，「千年王国的キリスト教とその力づくの伝道」の三節から構成されている。

前述の通り，コンスタンティヌス帝の方向転換と共に古い黙示文学的殉教者終末論は千年王国説的「帝国神学（Reichstheologie）」[4]にとって代わられた。迫害されていたキリスト教は，今や，支配するキリスト教となった。こうして東方にはツァーリスムスが，そして西方には神政政治的な理想（時の終りまで続く神聖王国の理想）が誕生した。この帝国主義的な傾向は今日もなおキリスト教の中に残っている。帝国神学の先鞭をつけたのはカイザリアのエウセビオスであった。彼によるとコンスタンティヌス帝は，アウグストゥス帝が始めたことを完成した人物である（314年）。アウグストゥス帝は諸国民の多様性を克服し，ローマ帝国を統一した。彼は政治的国家祭儀により政治的唯一神教を確立し，平和をもたらした。コンスタンティヌス帝はアウグストゥス帝のこれらの遺産を受け継ぎ，メシアの国における平和の約

束を成就したのである。エウセビオスはコンスタンティヌス帝の支配をダニエル7:18の聖句に従って解釈し，彼を，神によって選ばれた人物と考えた。

このようにアウグストゥス帝によって基礎づけられ，コンスタンティヌス帝によって成就されたローマの平和は，メシア的平和の実現つまり千年王国の実現とみなされた(第二節)。かつてローマは神なき者の黙示録的都であったが，今やそれは永遠の救いの都となった。帝国の統一を保証するのはローマ皇帝による専制政治であり，この地上の専制政治は天における神の専制政治に対応していると考えられた。そのスローガンは，「ひとりの神，ひとりのロゴス，ひとりの皇帝」であった。キリストが天において支配し，皇帝がその御名によって地上を治めるならば，この国は永遠に続くはずであった。そしてこの国が千年王国である限り，それと無縁な国々や宗教の存在は許されなかった。十字架は，もはやゴルゴタの十字架でも殉教者の十字架でもなく，皇帝の勝利のしるしとなった。後のキリスト教諸国の勲章や国旗に見られる十字架は，全てこの勝利を象徴している。竜と戦って勝利した大天使ミカエルは，キリスト教帝国の守護天使となった。天上の竜は千年王国の敵であったからである。聖ゲオルクはもともと殉教者であったが，やがてキリスト教帝国の守護聖人にまつりあげられた。彼は地上の竜を打ち倒したからである。ゲオルクの十字架は神聖帝国の最高の軍事勲章となった。キリスト教帝国は，悪（サタン）を押さえつけて善を進展させるための，終末時の権力と考えられた（神聖王国の救済史的解釈)。皇帝は，ビザンティン教会のドームに描かれているキリストのように，つまりパントクラトール（全能の支配者）として

のキリストのように，全世界を支配しなければならなかった。このような思想の頂点に立ったのはユスティニアヌス帝(527-565)であった。彼において国家と教会は融合し，一つの千年王国的統一体（corpus christianum:「キリスト教世界」）となった。聖ソフィア大聖堂（532-537)はその象徴であった。皇帝は地上のあらゆる権力の唯一の源泉であった。この専制政治は独裁的絶対主義（キリスト教的勝利主義）そのものであった。そしてこの特質は，コンスタンティノポリスが陥落した（1453）後も，ロシアのツァーリスムスに受け継がれた。

では，このようなキリスト教世界において教会はどのような存在であったのだろうか。これが第三節(「千年王国的キリスト教とその力づくの伝道」)の問題である。教会は，国家秩序および住民の居住区に対応するものと考えられ，教会の施設は政治的な公共施設の一部とみなされた。神を崇拝することは国家の目的となり，教会に行くことも国民の第一の義務となった。教職は信徒から明確に区別され，教会は完全に政治的関心に従って運営されるようになった。その伝道は，信仰によるというよりも国家的強制によるものであった。このように教会が自らをキリスト教国家に解消することができたのは，千年王国説的国家概念を受け入れたからである。それによると，キリストの霊は千年王国において「特別な教会的生活形式」を捨てて，「普遍的な政治的生活形式」[(5)] を獲得するはずであった。

ここでわれわれは，キリスト教が帝国宗教に変質していくに従って，修道院制度が開花し始めたことを見逃してはならない。キリスト教が国家的になればなるほど，自発的な修道会があちこちに現れてきた。そこには，すでに大教会が失ってしまったものがなお生きていた。それ

は，イエスへの信従に生きる共同生活，所有や名声からの自由，瞑想と隣人愛に生きる生活である。確かに以前から修道院制度や自発的な独身生活は存在していたが，コンスタンティヌス帝の方向転換以来，キリスト教会は自覚的に二重の在り方（世界キリスト教と修道会キリスト教）を選択するようになった。両者の相違は，決してそれがこの世に埋没しているか，それともこの世から離れて立っているかということにあるのではない。その違いはむしろメシアの王国の位置づけにある。世界キリスト教はメシアの王国をキリスト教帝国の中に実現しようとした。他方，修道会キリスト教はこの世の権力に対して黙示録的な距離を保ち続けようとしたのである。

千年王国的な希望から見るならば，神聖王国はこの世の終りまで続くはずであった。それはアンチキリストが現れるときまで，一つの国民から他の国民へと拡大していく（translatio imperii)[6]と考えられた。神聖王国において皇帝は特別な使命を担っていた。皇帝は，福音の伝道的使命（言行録1:8）のゆえに諸国民に伝道して，彼らをキリストの終末的な平和の国に服従させなければならなかった。皇帝はこの神政政治的な課題を力づくの伝道によって果そうとした。それは剣による伝道であった。モルトマンはその例としてカール大帝のザクセン伝道，オットー大帝のスラヴ伝道，ドイツ騎士団の活動，スペインとポルトガルによるラテン・アメリカの占領と伝道をあげている。十八世紀および十九世紀に試みられた福音伝道も，決して純粋に信仰的なものではなかった。それは一種の「文明伝道」であった。それは，ヨーロッパ的アメリカ的近代文化を押し広めようとする政治的な意図と深く結びついていた。

中世の十字軍運動を支えていたのは，やはり「千年王国的な性格」を持つキリスト教的帝国であった。エルサレムは千年王国の首都であり，キリストはここに来臨すると信じられていた。キリスト教の最後の皇帝は，アンチキリストに勝利し，ゴルゴタの丘で自らの王冠をキリスト（来臨するキリスト）の足もとに置くはずであった。終りが近いとすれば，人々はエルサレムに向かって進軍しなければならなかった。このようなキリスト教的帝国の千年王国説的解釈に基づく預言は，元来ビザンチンにおいて生まれたものであった。

第4章（「政治的千年王国説：救済者・国民」）は，アメリカの建国とその後の歴史に現れた千年王国説的な希望を取り上げている。それは，「選ばれた民」，「犠牲の死からの国民の再生」，「明白な使命」，「偉大なる実験」の四節から構成されている。

アングロサクソンのピューリタンたち（WASP）は，自らを千年王国の民と考えた。移住者たちにとってヨーロッパ（封建的・絶対主義的・国家教会的ヨーロッパ）はエジプトであり，アメリカは約束の地であった。人々はこの約束の地において「自由と自治」を追求した。やがてこの自由と自治は，アメリカが世界の人々にもたらすべき宗教的政治的課題とみなされるようになった。ピューリタンたちは出エジプトの出来事を政治的に現在化し，歴史化しようとした。出エジプトの出来事は確かに解放の出来事であり，それはアメリカの歴史においてしばしば変革の原動力となった。しかしわれわれは出エジプトの出来事のもう一つの側面を忘れてはならない。それは，神がファラオとその軍隊を殲滅した事実である。それは破壊という側面である。このように「出エジプト」には，解放という明るい側面と敵の民の殲滅とい

う暗い側面が含まれている。そしてもしも後者が黙示録的な世界像と結びつくならば，難しい問題が生じてくる。それは，「選ばれた民」の戦いは常に「主の戦い」として合理化され，彼らの悪が正当化されてしまうという問題である。今や選ばれた民の戦いは，神の使命を担った戦いとなり，正義は常に彼らの側にあることになるのである。

感謝祭と並んで5月30日は，アメリカの市民宗教において最も大切な祝日である(第二節)。それは戦没将兵記念日であり，国民のために生命を捧げた人々を思い起す日である。最初の祈りは，1864年，ゲティスバーグの戦いで戦没した将兵たちのために捧げられた。エイブラハム・リンカーンは，あの有名なゲティスバーグ演説の中でこの戦争における死の意味について語った(1863.11.19)。彼は戦没者の死をキリストの犠牲の死および殉教者の死と結びつけた。そして彼は，「神のもとにある国民」は戦没者の犠牲の死を通して「自由の新しい誕生」を経験するであろうと述べた。彼自身の死も，自由なアメリカ国民の自治のための犠牲的な死とみなされた。ジョン・F・ケネデイ，ロバート・F・ケネディ，キング牧師の死も，「犠牲者の死による自由の再生」の歴史に連なるものと考えられている。ただし，ベトナム戦争における死者の記念碑だけは例外である。そこで顕になっているのは，千年王国説的な楽観主義の悲劇的な限界にすぎないからである。

西部開拓の成功によってアメリカ人の意識は大きく変化した。西部への拡張とその占拠は，彼らにとって神的使命の実現を意味した。アメリカ国民は，もはや苦難に生きる「選ばれた民」ではなく，世界史的な使命を担う「すぐれた民」[7]となった。今やアメリカは，迫害された聖徒たちがそこへと避難し，そして自由と民主主義的な自治を実現

しようとする国ではなかった。アメリカは，世界史的な使命を担う国家となった。それは，神の摂理に従って民主主義を推進する権力国家となった。このアメリカの夢の転換に見られる二義性は，もともとイスラエルの選びと派遣意識のうちに含まれていたものである。それは，イスラエルと諸国民の関係に関わる二義性であり，神にとって両者のうち一体どちらが大切なのかという問題である。イスラエルという特殊な存在そのものが普遍的なのか，それとも特殊な存在は普遍的なもののために存在するのか，という問題である。

フランクリン・ルーズベルトは，アメリカは「大胆で継続的な実験」を行う国であると言った。それは，「全ての人間は自由で平等である」との理念に基づいて国家を形成しようとする実験である。アメリカ人の自己理解によると，この人権意識に支えられた「人間性の国家」は民族国家に勝っており，世界の平和はこの「人間性の国家」の実現にかかっている。

モルトマンはここで「実験」という考え方とライフスタイルから出てくる問題に着目している。彼によると「実験」という考え方は無限の可能性を前提としている。従って実験に基づく生き方は，将来を常に新しいチャンスとしてとらえ，常に新しいものを開発しようとする。それは，科学における「試行錯誤の方法」および政治における「挑戦と応答の方法」に対応している。ここでは，過去を振り返ることよりも前進することの方が重要になる。ものごとを積極的に考え，チャレンジすることが求められる。しかしこのような生は問題をかかえざるをえない。それは，結果が全てであるという発想を生みだしやすい。それはまた，実験の失敗に伴う痛みを抑圧しながら，常に暫定的な答え

に満足しなければならない。究極的な解答は決して手に入らないからである。はたして人はこのような状況に耐えられるのであろうか。生態学的に見ても，無限の可能性という前提は明らかに間違っている。「核のハルマゲドン」を実験することは，もはや誰にも許されない。またもしも全世界がアメリカのように資源を濫用するならば，地球はまもなく破滅してしまうであろう。「アメリカの夢」（メシアニズム）の裏側には「アメリカの悪夢」（黙示録）がぴったりとついているのである。

第5章（「教会的千年王国説：諸国民の母と教師」）は，西ローマ帝国滅亡後の教皇権の強化の歴史と，さらにこの歴史と千年王国説との関連を取り上げている。それは，「永遠のローマ」，「完全な社会(共同体)」，「キリストと共に支配する」の三節から構成されている。

西ローマ帝国が滅亡した後，キリスト教的帝国（「神聖王国（das Heilige Reich)」）の理念を引き継いだのは「帝国としての教会」（「神聖教会（die Heilige Kirche)」）であった。この教会は，ローマの政治的中央集権主義に倣って教会的中央集権主義を作り上げた。教皇はペトロの後継者であるだけでなく，皇帝の後継者でもあった。それゆえ教皇の決定は絶対的なものとなった。ローマの統一と平和を約束する「ひとりの神－ひとりの皇帝－ひとつの王国」という定式は，「ひとりの神－ひとりのキリスト－ひとりの教皇－ひとつの教会」と読み替えられた。アンティオケアのイグナティウス以来，司教制は全く政治的専制主義に倣って運営された。ここにあるのは，もはや抵抗し苦しむ教会ではなく，勝利し支配する教会である。それは，キリストの戦いと苦難に参与する教会ではなく，キリストと共に裁き支配する教会で

ある。この教職位階制的教会概念は，第二ヴァチカン公会議で採択された憲章にもかかわらず[8]，今日もなおカトリック教会の伝統主義の中に生き残っている。特に教皇ゲラシウス一世の時代になると，教会は公式に教会的千年王国説を唱えるようになった。それによると，十字架と復活における救いの業は「サタンを縛ること」を意味した。キリストの昇天と共に千年王国は始まっており，主は教会を通して天から地上の御国を支配しているというのである。この場合，最初の復活は洗礼においてすでに起こっていると考えられた。アウグスティヌスは「霊的で教会的な現在千年王国説」を唱え，教会を「完全な社会（共同体）」とみなした。しかしながらモルトマンによると，このような教職位階制的教会概念は，唯一神論的で従属説的な神理解を前提としている。それは「ひとりの神，ひとりの主キリスト，ひとりの教皇，ひとつの教会」という抽象的統一概念から出発している[9]。この教会論は，「過大に実現された終末論」に基づく千年王国説的教会論である。それは「全・キリスト・教会論（die totus・Christus・Ekklesiologie）」であり，その業はどうしても勝利主義的で傲慢なものにならざるをえなかった。

第6章（「画期的千年王国説」）は，その副題にある通り「『近代』がメシア的希望の精神から誕生した」歴史を思想史的に跡づけている。モルトマンによると啓蒙主義の主な理念は，十七世紀の預言者的神学，千年王国説の再来，ユダヤ教のメシアニズム，クロムウェル時代のユダヤ人友好主義，ピューリタン的黙示録，そしてドイツの敬虔主義に由来している。

ヨーロッパは二つの事件を通して近代化するきっかけをつかんだ。

その一つはヨーロッパ人がアメリカを発見し，それを「支配的な理性」によって占拠したことである。それは植民地時代の幕開けであった。アメリカは，重商主義的資本主義的経済システムを支える「資源」となった。もう一つは，ヨーロッパ人が科学と技術を用いて自然を征服し始めたことである。彼らは自然を非魔術化し，その所有者あるいは主人となった。彼らは人間の能動的攻撃的能力を実験的道具的理性によって無批判に解放した。モルトマンによるとこの二つの征服の背後には，それを許す宗教的な解釈の枠組があった。それは「実現された千年王国説」である ——「世俗的終末論」（カール・レーヴィット，ヤコブ・タウベス）ではない。啓蒙主義は，この「実現された千年王国説」に基づいて神の国を目的論的に理解した。人々はこう信じていた。今や世界は最後の黄金時代を迎えており，長い間約束されていたことがようやく実現されようとしている，と。ここでは，「サタンは千年の間縛られている」との信仰と，「人間は良いものである」とのヒューマニズム的楽観主義が奇妙な仕方で結びついている。

ドイツでは十七世紀になると，再び，神学的千年王国説を唱える人々が現われてきた。彼らの多くは預言者的神学あるいは敬虔主義的メシアニズムの影響を受けていた。例えば敬虔主義的ルター派の哲学者クスリチャン・アウグスト・クルシウスは，ベンゲルの預言者的聖書解釈を通して，人間の歴史の根底には神の救いの計画があると確信していた。彼はベンゲルの弟子であり，レッシングの先生であった。『人類の教育』(1770) においてレッシングは，預言者的「神の国の神学 (Reichstheologie)」を啓蒙主義の視点（人間性と進歩に対する信仰の視点）から解釈し直した。彼は神の救いの計画を教育的企画に置き代

えた。彼にとって「現代」は，成人した人間性の時代，つまり「心の内なる清さ」を持った完全な人間の時代であった。

カントはフランス革命の中に時の終末論的なしるしを見て，自分の時代を「画期的な」転換点と考えた。神の国は，人間の理性と道徳性の発展の結果としてやってくるからである。つまり神の国は，教会の信仰が普遍的で理性的なものになるときに，歴史の中で実現されるからである。レッシングの場合と同様に，カントにとっても千年王国説の本質は，永遠の平和をもたらす「人類国家」を形成することにあった。人類のこの市民的統一はいわば「自然のプラン」であり，創造の究極目標，従って世界史の目標であった。ただしこの場合，神の国の到来はもっぱら人間の生に関わる出来事として理解されていた。この点で哲学的千年王国説は神学的千年王国説と明らかに異なっていた。後者によれば，神の国の到来は自然の生にも関わる出来事だからである。

このように神学的千年王国説から普遍史的体系へと移行することは，フィヒテ，シェリング，およびヘーゲルにとって全く自明なことであった。フォイエルバッハやマルクスの思想にもメシア的千年王国説的要素が見られる。理念と現実の一致に対する信仰がそれである。彼らは，歴史はまもなくその目標に到達すると信じていた。イギリスとフランスにおいても神学的千年王国説は哲学的千年王国説にとって代られた。ただしフランスの啓蒙主義は，イギリスの啓蒙主義と違って世俗主義的で反聖職者的であった。

近代のパトスはアメリカの独立宣言とフランス革命に由来している。それは終末的パトスである。人権宣言に含まれている法的社会的

ユートピア（「人間は誰もが生まれながら自由で平等である」）は，千年王国説とユダヤ教の「世界史的安息日」のヴィジョンを反映している。「近代」は常に自らを「最後の時」と考えている。近代は，人間中心の文明を建設し，諸国民を支配し，そして自然を征服することによって，この「最後の時」を引き寄せようとしてきた。しかし現在われわれは，この近代がもたらした諸矛盾に苦しんでいる。はたして解決の糸口はあるのだろうか。モルトマンはこれに関連して次の三点を指摘している。第一にわれわれは，人権宣言に含まれている「自由」と「平等」の普遍的要素をさらに追求しなければならない。確かにこれらを社会的に，経済的に，法的に，そして政治的に実現することは，今なおユートピアである。しかし，生き延びることを願うのであれば，われわれはこの道を行く他ないのである。「メシア的ヒューマニズムのユートピアとして始まったものが，生態学的必然となるのである[10]。」第二にわれわれは，数学によって自然を解明しようとする方法論の限界を明確に認識しなければならない。自然科学（自然の数学化）によって人間は，自然を無限に支配する可能性を手に入れた。この自然科学の方法論はもともと「偶然性を排除すること」を目指していた。それは未来を排除して，現在を永遠化しようとする試みである。しかしこれは結局人間の自己正当化の業にすぎなく，非常に危険である。第三にわれわれは，アメリカ合衆国の建国の歴史とそれを今日まで支えてきた思想に着目しなければならない。それは，封建的・民族主義的・古典的ヨーロッパとの対決の歴史であった。それは，ヨーロッパの分裂抗争の歴史を克服しようとする政治的社会的実験であった。この実験はまだ終っていない。「キリスト教は，未来に対する近代の態度から

メシア的不遜と黙示録的諦念を追い出し，カントの問いに，十字架につけられたキリスト・イエスの復活の現前化によって答えなければならない[11]。」その問いとは，「われわれは何を待ち望むことができるのか」という問いである。

第7章は，これまでの論述をふまえながら，では「千年王国的終末論は必要なのか」と問い直している。この章は，「歴史的千年王国説は否 —— 終末論的千年王国説は然り」，「キリストの苦難と将来」，「イスラエルに対する希望」，「今日はどのような時なのか」の四節から構成されている。

第一節においてモルトマンは，「歴史的千年王国説」と「終末論的千年王国説」を明確に区別している。「歴史的千年王国説」の特徴は，政治的・教会的・普遍史的現在を千年王国とみなしているところにある。それは政治的ないし教会的権力を宗教的に正当化する役割を果してきた。しかしそれはいつもメシア主義的暴力行為と失望に終った。これに対して「終末論的千年王国説」は，将来を世界の終りと新しい創造との関連においてとらえ，その出現を待ち望んでいる。それは，苦難と追放の中にあってもなお将来を待ち望み，抵抗する生き方を生みだしてきた。モルトマンの狙いは，千年王国説をしっかり終末論の中にはめ込むことによって，千年王国説が歴史の破局論に終らないようにすることにある。つまりそれが倫理的な力（生き残って，抵抗するための力）を提供することができるようにすることにある。プロテスタントの主流を含めて，体制化したキリスト教は終末論的千年王国説を批判し，これを異端として退けてきた。それは自らの現在をキリストの千年王国と考えていたからである。歴史的千年王国説は歴史の断絶

について語るだけである。それは,「ゴクとマゴク」の黙示録的破局と最後の審判について語るだけである。若きカール・バルトが述べたように[12],それは現在の倫理に対して何の影響も及ぼさない。他方,終末論的千年王国説は,終末を歴史の目標および歴史の完成としてとらえることによって,現在の倫理に大きな衝撃を与えるのである。

「キリスト教的」終末論とは,その終末論がキリスト論的に基礎づけられていることを意味する。従って千年王国説的終末論の根本問題は,それが確かにキリスト論に根ざしているかどうかということにある(第二節)。ただしモルトマンがここで「キリスト論」と言うときに考えている内容は,いわゆる史的イエスとの関連で議論される事柄ではない。そうではなく,それはキリストの出来事全般である。われわれが問わなければならないのは,千年王国説的希望はキリストの出来事全般に基礎づけられているかどうか,つまりキリストの到来・十字架上での死に至る献身・死人からの復活に根拠づけられているかどうかということである。キリスト教的終末論の前提となるのはこのキリストの出来事全般なのである。

キリストの到来と共に,この古い過ぎ行くアイオーンの中に新しい永遠のアイオーンが輝き始めた(ローマ 13:12)。しかしキリストのこの支配を見極めることができるのは,信ずる者だけである(ヘブル 2:8)。信ずる者たちは,来たるべき世界の力によってこの世の諸々の力と戦い,「キリストの戦い」に参与する。キリスト者のこの戦いは,キリストのメシア的派遣に与ること,そしてそれを通して「キリストの苦難」に与ることを含んでいる。前者は弟子たちや使徒たちが担った側面であり,後者は殉教者たちが経験した側面である。パウロは自分

のからだに「イエスの死」と「イエスの生命」が現れることを願っている (II コリ 4:10)。この「イエスの生命」は復活者の生命である。それは，永遠の生命を与える生命である。キリストとの交わりにおいて生かされ，そして苦難を経験する者は，キリストの復活と生命に与ることを待ち望む。この復活は「死者たちからの (von)」特別なメシア的復活である。それは「死者たちの」普遍的終末論的復活ではない。この死者たちからの復活は，普遍的な死者たちの復活の前に位置する「キリストの国」に至る復活である (ピリピ 3:10, 11)。ダニエル書 (12章) 以来，普遍的な最後の「死者たちの復活」は，世界審判における神の義の「通時的な (diachron) 遂行」[13] のための前提となっている。しかしでは，「死者たちからの復活」と「死者たちの復活」はどのような関係にあるのだろうか。パウロによると，キリストの復活に基づく信仰者の希望は，永遠の生命を与えるキリストの生命を目指している。それはあいまいな裁きに対する期待ではなく，一義的な救いに対する希望である (ローマ 6:8)。キリスト者は，キリストと共に生きるために，キリストと共に「死者たちから」復活することを望み見ている。キリスト者は死者たちの普遍的な復活を待ち望んでいるのではない。I コリント 15 章によると，死者たちの普遍的な復活は，キリストの到来と共に始まったあの新しい創造のプロセスの「最終結果」にすぎないのである。

ところがヨハネ黙示録の内容は，このようなパウロの理解と明らかに異なっているように思われる。そこではキリストの復活と信仰者たちの復活は，最後の審判における死者たちの普遍的な復活を先取りしているにすぎなく，大いなる世界審判こそが究極の言葉となっている。

そこで問題となっているのは，世界史の結末は永遠の生命なのか，それとも永遠の裁きなのかということである。モルトマンはパウロとヨハネ黙示録の異なる見解を次のようにまとめている。パウロの理解は「キリスト論的に基礎づけられた普遍主義」に通じている。これに対してヨハネ黙示録の理解は「世界審判の下に黙示録的に位置づけられたキリスト論」である[14]。前者においてはキリスト論が終末論を支配しており，それは「永遠の生命の普遍主義」を指差している。後者においては黙示録的終末論がキリスト論を支配しており，それは裁きのイメージと結びついている。すなわち，キリストの裁きの座，千年王国における裁き(諸国民に対するキリストと聖徒の裁き)，大いなる世界審判（黙示録 20 : 11）というイメージと結びついている。

第三節は，教会とイスラエルの関係をメシア的希望の観点から論じている。モルトマンによると，キリスト者とユダヤ人の関係について論じようとする者は，次の三点に留意しなければならない。① イスラエルは，諸国民の教会と並んで今日もなお「救いの使命(Heilsberuf)」を担い続けている。なぜなら神はその選びとその約束に誠実であり続けるからである（ローマ 11 : 1, 2)。② イスラエルに与えられた約束は，メシア・イエスの到来においてまず原理的に成就された。「神の約束は，ことごとくこの方（イエス・キリスト）において『然り』となった」(II コリ 1 : 20)。そしてその約束は，聖霊降臨によって部分的に実現された。イスラエルに与えられた神の約束は，福音と聖霊を通して全ての国民に伝えられるのである。③ キリスト教は，イスラエルと並んで存在する神の「別の希望の群れ」[15] である。それは，神の民と並んで伝道するメシア的諸国民の教会である。それゆえキリスト教は，イ

スラエルをより古い希望の群れとして承認しなければならない。教会は諸国民に向かうことによって，イスラエルの希望を確証し，強めていく。異邦人が全て救われるとき，イスラエルも全て救われるのである（ローマ 11 : 25, 26)。

ユダヤ教とキリスト教は，共にメシアの国におけるメシアの到来を待ち望んでいる。パウロによると，イスラエルが「受け入れられることは，死者の中から(aus)からの生命」（ローマ 11 : 15f)である。従ってイスラエルのメシアは復活したお方にちがいなく，全イスラエルは再臨のキリストを見ることによって救われる(ローマ 11 : 26)[16]。イスラエルの「死者の中からの生命」は，最後の日の「死者たちの復活」と同一ではない。それはむしろキリストの死者たちからの復活や，キリストと共に生きて苦しむ者たちの死者たちからの復活（ピリピ 3 : 11)と同じである。われわれはイスラエルの復活と救済をも千年王国説的に理解しなければならない。黙示録 2 : 9, 3 : 9, 11 : 8 に見られる反ユダヤ的な表現にもかかわらず，同じ黙示録 7 章と 20 章に従って，千年王国は「ユダヤ人とキリスト者のメシアの国」であると考えなければならない。

千年王国説と終末論の関係を改めて問うならば，われわれは次のように言うことができる。終末論は千年王国説以上のものであり，千年王国説は終末論の「歴史的適応 (Relevanz)」[17] である。終末論は歴史の普遍的側面であり，千年王国説は終末論の特殊な此岸的側面である。終末論は歴史の将来（「歴史の終り（das Ende der Geschichte)」）に目を注いでいるのに対し，千年王国説は来たるべき歴史（「終局史(Endgeschichte)」）を望み見ている。両者は，歴史の終りと目標のよ

うに共属しあっている。

これまで人々は千年王国の到来する時を歴史上の時点として理解してきた。彼らは，預言者的・救済史的聖書解釈に基づいて，その時をカレンダーの上に位置づけようとしてきた。しかしそれは誤りである。なぜならキリストとその御国が到来するときには，時間の中で全てのものが変化するだけでなく，時間それ自体が別なものになるからである（第四節）。時を規定するのは，その中で起こる出来事である（コヘレト3章）。神学的に言うならば，時を規定するのは神の種々の現臨様式（Präsenzweisen）である[18]。例えば時には，「律法の時」，「福音の時」，「メシアの時」，「主の安息の時」，「永遠の時」などの区別がある。キリスト教信仰から見るならば，現在を特徴づけているのは「生命を与える御霊におけるキリストの現臨」である。キリスト者はこの現在からキリストの将来（死者たちからの復活）を期待する。それはキリストの御国の時であり，永続的な至福の時である。この満たされた時への希望に生きる者は，キリストのメシア的戦いに参与する。この戦いは，滅びや破壊の力との戦いである。それはこの世の律法および権力との戦いである。従ってモルトマンによると「キリスト教神学は普遍史の神学ではなく，戦いと希望の歴史神学（eine geschichtliche Theologie）である[19]。」キリスト教信仰は，将来に対して単純に楽観主義的な態度も，あるいは悲観主義的な態度もとらない。しかしそれは，人間の力が強くなるに従って，その破壊的な力も強くなることを見通している。千年王国的な希望を失うならば，信従の倫理はその最も強い動機づけを失ってしまう。そしてわれわれは，「食べたり飲んだりしようではないか。どうせ明日は死ぬ身ではないか」（Iコリ 15：32）

と言うだけであろう。現在の生と行動が世界の終りに対して何の影響も及ぼさないとすれば，われわれの生き方はどうしても無責任にならざるをえない。これに対して千年王国説的な希望に生きる者は，その癒しと救いの希望のゆえに，責任を自覚しつつ生きようとするのである。

第8章（「人間の歴史の終りの時：絶滅主義 (Exterminismus)）は，「核による終りの時：大量殺戮手段」,「生態学的な終りの時：地球の破滅」,「経済的な終りの時：第三世界の窮乏化」,「絶滅主義は黙示録的なのか」の四節から構成されている。モルトマンはこの章において現代の黙示録的な気分のヴェールを引きはがし，現実をあるがままに把握しようとしている。今日の黙示録的な気分は「大破局主義と警告主義 (ein allgemeiner Katastrophismus und Alarmismus)」[20] を生みだすことはあっても，悔い改めを引き起こすことはないからである。キリスト教の千年王国説はもともと殉教者の終末論であった。ユダヤ教とキリスト教の黙示文学も「信仰の抵抗と希望の忍耐」を呼び起こすことを目的としていた。それは人間的・宇宙的危機の中で神の国の到来を告知し，この神の新しい業にふさわしく行動することを求めたのである。

モルトマンは第一節において次の三点を指摘している。① 1945年の原爆投下（ヒロシマ）以来，人類の歴史は「質的に」変ってしまった。われわれの時代は「期限つきの時」となった。核戦争が起こるならば，その後に必ず核の冬がやってくるからである。それは生き残った者にさえ生存の機会を与えず，人類を絶滅に追い込むからである。これまでは，たとえ疫病が流行しても，あるいは戦争が起こっても，人

類は自然の治癒力のおかげで再生することができた。しかしこれからは，そうはいかない。人類が生き残ることができるかどうかは，人間の自覚的な政策にかかっている。人間は途方もない責任を負ってしまった。従って，黙示録的な解釈を導入することによって，この責任を神に転嫁することはできない。② 核の時代となって，世界の諸国民は初めて「共通の時代」に生きるようになった。世界の歴史はもはや諸国民の多様な歴史ではなくなった。それは一つの共通な歴史となった。それは，恐喝する者も必ず恐喝される者となる時代である。われわれの時代は絶滅の危機に瀕している。もしも生き残ろうと思うのであれば，諸国民は一致して共同防衛をはからなければならない。諸国民は自らの関心を相対化して，相手に寛容にならなければならない。国際政治の目標は「共同作業をすること」にある。特にいま求められているのは，地域の安全のために協力関係を生みだすことである。③ 軍事大国による核兵器専有政策の効果は，一般に信じられているほど確かなものではない。北半球の高度な軍事化は発展途上国の軍備縮小をもたらすどころか，反対にその軍備増強の口実とされてきた。南の発展は北の軍備縮小によってのみ可能になるのであり，この南の発展はさらに北の軍備縮小を促進するはずである。両者は相互に規定しあっている。この軍事的平和の問題は，経済的な南北抗争およびその結果としての環境破壊の問題と密接に関連している。搾取は貧困を作り出し，貧困による負債の増大は環境破壊をさらに推し進める。われわれは「相互不安→相互脅威→軍事化と武装文化」の連鎖を断ち切り，民主化を通して理性的な信頼を生みださなければならない。また核技術は，それが平和的なものであれ軍事的なものであれ，核廃棄物処理の

問題だけでなく「人間の問題」をも引き起こしている。われわれはもはや核事故や核戦争によってさらに賢くなることはありえない。この危険な技術はもはや「試行錯誤」を許さない。それは，完全な人間を要求している。もしも完全な人間になることができないのであれば，われわれは核技術から手を引かなければならない。そして，環境にやさしい新しいエネルギー資源を発見しなければならない。

第二節（「生態学的な終りの時：地球の破滅」）は，環境破壊の問題を取り上げている。今日の環境破壊の恐ろしさは，もはやそれが一過性の危機ではないこと，しかもそれが知らず知らずのうちに広がっていくことにある。この生態学的な危機を引き起こしたのは，ヨーロッパで生まれた「科学的・技術的文明」である。第一世界の繁栄は第三世界の犠牲の上に成り立っている。この第三世界の崩壊はやがてそのまま第一世界の破滅の原因となる。この悪循環を断ち切る方法は，ただひとつしかない。それは，この二つの世界の間に「社会的正義」を確立し，平和を実現することである。前節で述べたように，環境問題は生態学的問題であるだけでなく経済的・社会的・政治的問題でもある。「貧困が最大の環境汚染である」とすれば，第一世界は自らの成長を断念しても，第三世界の貧困に対処しなければならない。生態学的な危機には例外がないからである。今や人類も自然も共に「危急(Not)」[21]のうちにある。それゆえ人類は様々な分裂を克服して，共に責任を担う主体とならなければならない。われわれは，現在の危機を正しく認識することによって，相互の間にある恐怖感を解消し，競争と権力を求める生き方を断念しなければならない。

第三節（「経済的な終りの時：第三世界の窮乏化」）は，第三世界の

悲惨な搾取の歴史とその結果をまとめている。ヨーロッパにおける近代の開始と，その後の第一世界の発展の歴史は，そのまま第三世界(アフリカ，ラテン・アメリカ）の出現とその窮乏化の歴史でもある。ラテン・アメリカの搾取は征服者たちの「ゴールド・ラッシュ」と共に始まった。それはさらに「銀の輸出」によって強化された。この金と銀はヨーロッパの，そして後には北アメリカの資本蓄積の源となった。これに続いたのが「砂糖・米・タバコ・木綿」の輸出であった。それらの植民地経営に必要な労働力は，現地とアフリカから調達された。アフリカでは五千万人以上の人間がつかまえられ，その中の約二千万人が奴隷として売買された。この数字の差は，輸送中に半分以上の人間が死んだことを意味している。植民地の貧しい民衆は二重に搾取された。彼らは「母国」と「植民地貴族」によって搾取された。この意味で「第三世界」とは，単なる地理的概念ではなく階級的概念である。この土地所有に基づく支配構造は，今日もなおいたるところに残っている。しかし現在北側が狙っているのは，南側の安い労働力ではない。それはコンピューターや自動化によって代替されるからである。北側が欲しがっているのは，むしろ海であり，森林であり，生態学的な資源である。

しかしではギュンター・アンダースのように，核による絶滅を黙示録的終末論と結びつけて考えるべきなのであろうか(第四節)。モルトマンの答えは「否」である。このような考え方は人間の犯罪を明らかにするどころか，かえっておおい隠すだけだからである。核による絶滅を黙示録的に「ハルマゲドン」と結びつけて解釈する者は，人間の責任を神に転嫁するだけである。真の黙示録的終末論はむしろ核の黙

示録のヴェールをはぎ取り，世界のありのままの姿を明らにしようとする。核の黙示録は「御国なしの黙示録」である。それは十九世紀の進歩信仰つまり「黙示録なしの神の国」の信仰を逆転させただけである。

第9章は近・現代における終末論を取り上げ，その内容を検討している(「歴史の終り：歴史の終りの預言者たち」)。近代人の自己理解によると，われわれは歴史の最終段階に到達している。この意味で「近代」という概念はメシア的概念である。カール・マルクスは，これまでの社会の歴史を階級闘争の歴史としてとらえ，この歴史の終りを「階級なき社会」の中に見た。それは歴史の終りであると同時に，「真の歴史」の始まりでもあった。これに対しヴィルヘルム・フォン・フンボルトなどは，歴史は階級闘争であるだけでなく，出来事の偶然性の経験と「人間主体の自己経験における自由の経験」[22]であると考えた。この場合，歴史の終りは，偶然性と自由の経験の終りを意味する。それは，人間が「選択の苦痛」から解放されるときである。歴史の終りにおいて人間は，責任ある決断から解放され，組織の中で何の矛盾も感ぜずに働くことができるようになる。マックス・ホルクハイマーやテオドール・W・アドルノによると，この歴史の終りにおいて初めて真の「管理された社会」が出現する。歴史の終りにはもはや対立も矛盾もなく，残された政治的課題は，共通に管理することだけだからである。今や出来事は全て因果的にとらえられ，先例に従って判断される。偶然的なものは，「管理された世界」の官僚主義によって処理される。管理された社会には，いかなる特殊ケースも存在しない。個別的なものは全て普遍的なものに解消される。管理された社会の人間に残され

ているのは，分類することと，ヴァリエーションを追加することだけである。そこにはもはや選択の余地はない。「全く別なもの」はありえないからである。「歴史（Geschichte）」は史学的に分類されるだけである。しかしながらわれわれの経験によると，「管理された世界」は歴史を終らせるどころか，むしろもうひとつの歴史を作り出すだけである。「管理された世界」が約束する平和は，その世界の内側における平和にすぎない。外側に向かっては，かつてのローマ帝国と同じように，それは絶えず絶滅主義を標榜している。アーノルド・ゲーレンによると，歴史に終りをもたらすのは，人間ではなく「社会制度」である。人間は「未完結な存在」であり，この人間の「世界に開かれた未決性（Weltoffenheit）」[23]は，「来たるべき，組織化されつくした（durchorganisiert）社会」において完結される。そこにおいて人間は，不確実で世界に開かれた冒険的な動物から「文化的に確立された動物」へと作り変えられる。しかしながらこの思想も危険である。自由で歴史的な人間さえいなくなれば，全ての問題は解決すると考えているからである。人間によって作り出される制度は，人間自身よりも安全であると考えているからである。ローデリック・ザイデンベルクもゲーレンと同じように考えている。彼によると，組織化されつくした社会において，本能は理性的なものに作り変えられ，人間の行動様式は全て制度化される。そしてその反応は全て数量化される。この組織化された世界は蟻や蜂のそれと似ており，そこでは同じものが永遠に回帰するのである。

かつてヘーゲルは，ナポレオンのイエナ進軍とプロシャに対する勝利の中に「歴史の終り」を見たが，ヘーゲル主義者であるフランシス・

フクヤマは，1989年の社会主義の崩壊・ソ連の崩壊の中に「歴史の終り」を見た。彼はこの出来事の中に歴史的発展の終りと，「選択なき時代」の開始を見た。それは「多元的資本主義的民主主義」の時代である。しかしこの「西欧自由民主主義」の時代は決して幸福な時代ではなく，むしろ極めて悲惨な時代である。確かにそれは，あらゆる歴史的抗争を経済的計算と技術によって解決できる時代である。だがそこにはもはや芸術も哲学も存在しない。それはただ「退屈な」時代である。

モルトマンによるとフクヤマは，ファシズム，民族主義，社会主義といった「外的」な選択肢にだけ着目し，「内的」な矛盾に気づいていない。それは，市場価値と人間の尊厳の間にある矛盾，第一世界と第三世界の間にある矛盾，そして人類と自然の間にある矛盾である。この人間的・経済的・生態学的矛盾は，資本主義的世界市場それ自体が生み出したものである。はたして資本主義は，自ら生み出したこの矛盾を克服できるのだろうか。それは極めて疑わしいと言わざるをえない。アメリカ，ヨーロッパ，そして日本の繁栄は多くの人々の犠牲によって成り立っているのであり，これを一般化するわけにはいかない。残念ながら，飢えた大衆が「富める子らの退屈」[24] を味わう機会はやってこない。近・現代の「歴史の終り」の預言者たちは，救済史神学の世俗的継承者であるだけでなく，近代の世俗化された千年王国説の後継者でもある。彼らは，歴史はあらかじめ定められた道をたどって，その目標ないし終りに向かって進んでいくと考えている。彼らは歴史の統一性を信じている。しかし彼らは，「歴史の終り」にある制度・組織・官僚制もやはり歴史的なものであることを認識していない。

第10章は黙示文学的終末論の起源とその神学的意味を論じている(「黙示文学的終末論は必要か」)。モルトマンは，歴史的千年王国説と終末論的千年王国説を区別したように，歴史的黙示文学と終末論的黙示文学を区別している。歴史的黙示文学は聖書の黙示録の世俗化版とも言うべきもので，専ら世界史的ないし宇宙的カタストローフについて語ってる。しかしこれは不安をかきたて，冷笑主義を広めるだけである。他方終末論的黙示文学は，古い世界の終りと共に新しい世界の始まりについて語っている。この古い世界と新しい世界の関係は，キリストの死と復活の関係によって規定されている。キリスト教的黙示文学は人々に希望と抵抗する力を与えようとしているのである。

世界の終りに関する記事は，次のような箇所に見られる。旧約聖書：イザヤ24-27章，ゼカリヤ12-14章，ダニエル2章と7章，ヨエル3章。外典：エノク書，シリア語バルク書，第四エズラ書。新約聖書：マタイ24章，マルコ13章，ルカ21章，ヨハネ黙示録。黙示文学は預言書と異なり，神の将来の行為をこれまでの歴史と全く非連続的なものと考えている。それは神の裁きの世界史的宇宙的側面を強調している。ダニエル書に見られる「世界帝国の黙示録」は，巨大な権力によって迫害されてきたイスラエルの歴史的経験を反映している。それは主の日における御国の建設を約束し，「終りまで耐え忍ぶ者は救われる」と励ましている。それは，神なき世界の暴力に苦しむ民を慰め，勇気づけようとしている。エノク書は「宇宙的黙示録」を展開している（1:7，45:4以下。IIペテロ3:10-13，マタイ24:29を参照)。この「宇宙的黙示録」の背後には，ノアの洪水物語の記憶が生きている。この物語は人類の根源的な不安と希望を記している(25)。宇宙的黙示録は世界の

偶然性と神の自存性を明らかにしている。黙示文学は世界の終りだけでなく，その後に続く万物の新しい創造の開始を見つめている。この恐怖と新しい創造の関係は，母親の産みの苦しみと子供の誕生の関係に似ている。世界の滅びは救いを目指しており，この意味で世界の没落は救いの最初の業である。この希望を支えているのは決して単なる楽観主義ではない。それは神の「誠実 (Treue)」[26] に対する信仰である。それは，世界は自らの邪悪のゆえに滅びるとしても，神は御自身の「創造の決意 (Schöfungsentchuluß)」を最後まで誠実に貫かれるとの信仰である。神の生への意志は神の裁きへの意志よりも大きく，神の然りは神の否に勝っているとの信仰である。神は真実であり，御自身を否定することができないお方である (II テモテ 2:13)。それゆえ信仰者は，神の否の中に「隠された然り」を聞き取る。信仰者は，裁きの中に「来たるべき恵み」を予感し，この世界の没落の中に「神の新しい世界」の始まりを見いだす。キリスト者は，熱狂的な態度，攻撃，抑鬱状態，自己破壊，無感動，そして冷笑主義などに屈することなく，「身を起こして頭を上げ」(ルカ 21:28)，神の国を目指して進むのである。

では，黙示録的な終末待望は，どのような意味においてキリスト教的であると言えるのだろうか。これが次の問題である。イエスは目前に迫った神の国について語った。イエスは神を「アバ父」と呼んだ。イエスの告知は，当時のイスラエルの一般的な黙示文学を前提としていた。この意味で彼のメシア的な言葉と行動は最後の時を前提としていた。しかしそれらの内容は黙示文学的な像と異なっている。パウロによると，死人からのイエスの復活と共にすでに「将来」が始まってい

る。それは，普遍的な死人の甦りと来たるべき世界の生命という将来である。イエスは「眠っている者の初穂」であり「生命の先導者」である。イエスはその死を通してすでに罪の力に勝利している。神はイエスの甦りを通してすでに死の力を打ち破っている。キリストの福音において時の転換点は，今すでにこの世の中に存在している。この転換点は，歴史の終りに至って初めてやって来るのではない。原始キリスト教団は，まさにこの時の転換点の「移行」のゆえに，古い黙示文学的表象を取り入れることができたのである。

原始キリスト教団は，キリストの到来と御霊の注ぎによって，万物の創造はすでに始まっていると信じていた。しかし他方で，歴史の終りには途方もない艱難がふりかかってくると信じていた（マタイ 24：8)。われわれはこの二つの信仰をどのように理解し，関係づけたらよいのだろうか。モルトマンはこの問題を念頭に置きながら，まず次のような問いをたてている。それは，黙示録的な世界表象とキリストの再臨（キリストの救いの業の完成）はどのような関係にあるのか，という問いである。それは，世界の終りがキリストの再臨をもたらすのか，それともキリストの再臨が世界の終りをもたらすのか，という問いである。もし前者であるとすれば，人間は神のために否定的な業をなし，それによってキリストの再臨を要求することができることになる。しかしこれは明らかに聖書の思想と矛盾する。この世の終りがキリストの到来を引き起こすのではなく，キリストの到来がこの世の終りをもたらすのである。マタイによると，たとえ身の毛のよだつような事件が起こるとしても，それは「まだ世の終りではない」(24：6)。この世の終りは，全世界に御国の福音が宣べ伝えられた後にやって来る

からである (24 : 14)。

原始キリスト教団は一方で，十字架と復活におけるキリストの終末論的な勝利を信じ，全てのものに対するキリストの支配を賛美している。しかしそれは他方で，黙示録的な最後の戦いを予期している。なぜなのだろうか。キリスト論的な「全てに対し一回限り (ein für alle Mal: once and for all)」[27] と黙示録的な最後の戦いは，どのように調和するのだろうか。教会は，終りはまだ来ていないが，新しい世界はすでに現臨していると語ってきた。それは，時の転換点を「同時性」の概念によって説明しようとしている限りにおいて，神学的に正しい表現である。宗教改革者もこの同時性の概念を用いて，キリスト教的実存の特色を明らかにしようとした。ルターは，キリスト者は「常に義人にして，同時に常に罪人である」と語った。しかしモルトマンによると，原始キリスト教が黙示文学的表象を取り入れた事実を，この同時性の概念によって説明することはできない。キリスト教信仰は，キリストの出来事の「全てに対し一回限り」によって立ちも倒れもする。われわれは「ゴルゴタ」を「ハルマゲドン」に解消することはできない。またクルマンのように「全てに対し一回限り」を直線的な時間として理解することもできない。それはキリストの単に歴史的な一回性 (Einmaligkeit) ではなく，終末論的な一回性を意味しているからである。ただしキリストのこの終末論的な一回性は，歴史的にも「終局史的 (endgeschichtlich) にも模写する (abbilden)」[28] ことが可能である。黙示文学的な最終戦争のシナリオは，キリスト教の希望の「地平」から見るならば，キリストのメシア的派遣，黙示文学的刑死，終末論的甦りの「模写 (Abbildung)」である。パウロは，キリスト者は苦難

を通してキリストと同じ姿に変えられていくと述べているが，黙示録も，殉教者はキリスト（刑死し，勝利するキリスト）と同じ姿に変えられていくと考えている。宇宙全体が死と裁きを通して新しく創造されていく。被造物は全てキリストの苦難に与り，そして宇宙的な甦りと新しい創造に組み込まれていくのである。しかしでは，世界の終末に関する黙示文学的なイメージは，到来しつつある神の国と万物の新しい創造に対する希望のヴィジョンと「必然的に」結びつくのだろうか。もしもそれが，克服されるべき困窮を描いているのだとすれば，それは「必然的に」希望のヴィジョンと結びつく。この希望は，世界がその危機から救われるという希望だからである。希望には必ず不安が伴う。この不安は，迫り来る危険に対する感受性である。不安によって希望は文字通り用心深く（vorsichtig），そして賢くなる。黙示文学のゆえにキリスト教の希望の教理は，偽預言者の説く軽率な楽観主義に陥らずにすんだ。死から新しい生命を創造する神を信頼することができるときにのみ，われわれは，世界の終りにも新しい始まりが隠されていることを信頼することができるようになる。このような信頼の根拠は，キリストの十字架と復活にある。そしてこの十字架と復活の出来事のゆえに神への希望に生きる者は，今ここで，神の義と平和にふさわしく行動しようとする。その人は，核抑止体制やその他の大量殺戮体制の「精神と論理と実践」[29]を否定する。その人は，生きとし生けるものの避けがたい死に直面しながらも，「生に対する無制約的肯定」を生きようとする。これこそが，「明日，世界が終ると知っているときでさえ，今日小さなリンゴの木を植えるであろう」というルターの伝説的な言葉のより深い意味である。

第 11 章(「万物の復興」)は,「最後の審判とその二律背反的な結果」,「全和解論の再来」,「聖書をめぐる論争: 全和解に対する賛成と反対」,「全和解と二重の裁きの神学論」,「二重予定か,それとも神の普遍的な恵みの選びか」,「キリストの陰府への下降と万物の復興」の六節から構成されている。

中世に建てられた教会を訪れると,裁きの座に坐っているキリスト,あるいはさらにその口に両刃の剣をくわえているキリストの像(画像や彫刻)に出会うことが多い(第一節)。その迫力は,見る者に不安と恐怖をかきたてるのに十分である。それは永遠の生命か,それとも永遠の死か,と決断を迫ってくる。不安を覚えた人々は,教会の恵みの手段に頼らざるをえなくなる。このように世界の審判を悪人に対する神の裁きとして表現するようになったのは,コンスタンティヌス帝による「転換」以後のことである。それは皇帝の裁判権の原型とみなされた。宗教改革者たちも,福音による義認の信仰を呼び起こすために,良心の困窮を強調した。しかしそれは結局「脅し,おびえさせる使信」であって,決して「喜びと解放の使信」ではなかった。もともと世界の審判を待ち望んだのは歴史の犠牲者たちであった。彼らは,神の義がやがて抑圧者と殺害者に勝利することを待ち望んだ。今日求められているのは,恐ろしい神の裁きの中に福音を見いだし,到来しつつある神の義に対する喜びを呼び起こすことである。最後の審判の結果,人間は,天の祝福に与る者と地獄の苦しみを味わう者に二分されるのだろうか。それとも全ての者が救われ,祝福されるのだろうか。万物が新しい創造に引き入れられるのだろうか。この問いは神についての問いと深く結びついている。つまり神は創造者として,全ての被造物

と共に生と死と復活の中に入って行くのだろうか。それとも神は裁き主として，ただ冷淡に被造物と向き合うだけなのだろうか。愛であるはずの神が，どうして被造物の破壊的本質を断罪するだけでなく，被造物それ自体を断罪できるのだろうか。

全和解の問題を考える際に大切なのは，自明とされている問いを改めて問い直すことである。それは，裁きとは一体何なのか，誰が裁き主なのか，裁きの基準となる義とはどのような義なのか，という問いである。もしイエスが裁き主であるとすれば，そこで基準となる義は，敵を愛する義のはずである。その義は，貧しい者・病人・罪人を受け入れる義である。それは，律法と預言書が証ししているような，義を与えて救済する神の義である。それは，「義と認める」義（パウロ）である。やがて確かに起こるのは，イスラエルとイエス・キリストの歴史においてあらかじめ啓示された事柄だけである。われわれは世界の審判の中にそれ以外のものを期待してはならない。いわゆる最後の審判は決して「最後のもの（das Letzte）」ではない。それは「最後から一つ手前のもの（das Vorletzte）」[30]である。「最後のもの」は神の国と万物の新しい創造である。初めに創造の祝福があったように，最後に，新しい創造の究極的祝福が現れる。神は，永続的な義の上に「新しい世界」を打ち建てて，永遠の平和をつくりだそうとしている。神はそのために全ての人と全てものに自らの義を啓示し，それを貫徹しようとしている。最後の審判は，どこまでもこの目的に仕えるにすぎないのである。

「全和解（Allversöhnung：universalism）」の教理は，「万物の復興（apokatastasis panton：Wiederbringung aller Dinge：the restora-

tion of all things)」あるいは「万人救済説 (Heilsuniversalismus: universal salvation)」とも呼ばれてきた(第二節)。この教理は明らかに終末論に属する問題を取り上げている。しかしその内容は，前述の通りただキリスト論的にのみ決定される。主流となった教会の神学は，一貫してこの全和解の教理を非難してきた。例えばオリゲネスは，最後には悪魔でさえ救われることを願ったにもかかわらず，自説を貫くことができなかった。アウグスティヌスも少数の選ばれた者の救いについて語った。ルター派や改革派のプロテスタントたちも，この点では同じであった(31)。しかし十七世紀から十八世紀にかけて初期敬虔主義の中から，千年王国説と全和解の教理を唱える人々が現れてきた。ヨハン・アルブレヒト・ベンゲル (1687-1752) は，その独自の聖書主義に基づいて万物復興の教理を主張した。彼によると確かに最後の審判，天国，そして地獄は存在する。しかし全てはただ普遍的な神の国に仕える (dienen) にすぎないのであり，「神が全てにおいて全てとなる」とき，地獄はもはや存在しない。彼の弟子フリードリヒ・クリストフ・エティンガー (1702-1782) は千年王国説と万物復興の教理をさらに発展させ，エフェソ 1:10 とコロサイ 1:20 に基づく包括的終末論を展開した。彼によると最初にあるのは神の恵みの選びであり，それは万物の復興を目指している。ヴュルテンベルクの「ハーンシェン共同体 (Hahnschen Gemeinschaft)」は，この万物復興の教理を最も大切な教理として教えた。ブルームハルトの信仰復興運動 (父: 1805-1880，子: 1842-1919) においても，全和解の教理は「希望の告白」となった。そこでは，キリストの再臨は近いという信仰，御霊の力の現臨の経験(病人の癒し)，そして全世界のための希望が緊密に結びつい

ていた。「宗教社会主義者」ヘルマン・クッターやレオンハルト・ラガツは，ブルームハルトの信仰復興運動に刺激されて，到来しつつある平和の国への希望を現実の政治問題と関連づけようとした。彼らはあらゆる人間の究極的救済だけでなく，新しい創造における自然全体の復興をも期待した。カール・バルトの神学もブルームハルト父子の影響を強く受けている。それは，彼の神学の未来志向性（初期）と救いの普遍主義的理解（後期）に現れている。エミール・ブルンナーはバルトを批判して，こう言った。「バルトは歴史上の全ての全和解論者をはるかに越えている。聖書は全和解について何も語っていない。むしろ反対にそれは，裁きと，二重の結果(祝福あるい断罪)について語っている。それゆえ全和解の教理は裁きの否定である」[32] と。ゲルハルト・エーベリンクも，ブルンナーに従って，聖書は天国と地獄というシンボルを用いて二重の結果について語っていると考えた。これに対してパウル・アルトハウスは調停的な立場を取り，両方の思想（二重の結果の思想と万物の復興の思想）が必要であると唱えた。

最後にここでモルトマンは，全和解の教理に関して人々がいだいている素朴な疑問を次のようにまとめている。① 全和解の立場をとるとすれば，そもそも人間は信じて行動する必要があるのだろうか。その宣教それ自体が不必要になるのではないだろうか。②「二重の裁きの結果」を宣教するとすれば，神は何のために人間を創造したのだろうか。神は御自身を憎まずに被造物を憎むことができるのだろうか。人間の信仰と義によって祝福あるいは断罪が決まるとすれば，神は人間の意志に従って判決をくだすことになり，結局神御自身が余計なものになるのではないだろうか。

第三節は，全和解の教理をめぐる論争においてよく引用される聖句を取り上げ，その内容を検討している。全和解の教理に賛成する人々が引用するのは，次のような箇所である。使徒言行録 3:21（「万物があたらしくなるその時」），エフェソ 1:10（「天にあるものも地にあるものも，キリストのもとに一つにまとめられる」），コロサイ 1:20（「(神は)万物をただ御子によってご自分と和解させられた」），ピリピ 2:10-11，I コリ 15:22-28，ローマ 5:18，11:32。他方，全和解の教理に反対する人々が引用するのは，次のような箇所である —— それらは二重の裁きについて語っている。マタイ 7:13f., 12:32, 25:31-46，マルコ 9:45, 48, 16:16，ルカ 16:23，ヨハネ 3:19, 36，ピリピ 3:16，I コリ 1:18，II コリ 2:15。このように聖書には，それぞれの立場を支持するように思われる聖句がある。従ってわれわれは，ある聖句だけを引用することによって，あるいは一方を他方に解消することによって問題を解決することはできない。二種類の聖句を前提としながら，総合的に判断しなければならない。例えば全和解の教理を説く人々も，断罪や地獄の苦しみがあることを否定してはいない。ただ，「断罪や地獄の苦しみは永遠に続く」と言うときの「永遠」とは一体何を意味するのか。それを問題としている。彼らによると，この「永遠」はアイオーン的な意味で用いられている。それは，ギリシア形而上学における絶対的無時間的な意味での「永遠」ではない。それは「長い時」ないし「終局時(Endzeit)」を意味している。聖書において絶対的な意味で「永遠」と言えるのは，神御自身だけである。質的な意味で「無限」と言えるのは，神御自身だけである。マルコ 9:49（「人は皆，火で塩味をつけられる」）によると，地獄の火は浄化の火である。それは教育的な

罰と考えられている。マタイ 25 章の祝福と断罪の記事においても，両者は決して対称的に配置されているわけではない。祝福される者が受け継ぐ御国は「世の初めから」用意されている。しかし断罪の火は，「世の初めから」備えられてはいない。その火は決して世の終りまで到達しない。パウロとヨハネにとっても，不信仰な者の滅びは時間的で終局時的なものである。モルトマンも，ヴァルター・ミハエーリスに従って[33]，裁き・断罪・永遠の死に関する発言は終局時的・アイオーン的なものであると考えている。それらは「最後から一つ手前のもの」である。「最後のもの」は新しい創造である（黙示録 21:5「見よ，わたしは万物を新しくする」）。そこにはもはや死は存在しない。自然的な死も罪の死も永遠の死も存在しない。しかしこれでは，神の恵みは「安価な恵み」に終ってしまうのではないだろうか。信仰への決断は余計なものになってしまうのではないだろうか。これが全和解の教理に反対する人々の問いである。

第四節は以上の議論をさらに神学的に展開している。人間の罪と神の恵みの関係についてパウロは，「罪が増したところには，恵みはいっそう満ちあふれました」（ローマ 5:20）と述べている。これは神の恵みが「優越している」という経験であり，信仰告白である。それは神御自身における「優越」の経験である。それは怒りに対する愛の優越の経験である。神は，人間を愛する「にもかかわらず」，人間の罪を憎み怒るのではない。神は，人間を愛するが「ゆえに」，人間の罪を憎み怒る。神は，罪人に対して然りを語るがゆえに，罪に対して否を語る。神は，御自身の被造物であり似像である人間に永遠に然りを語ったがゆえに，時間的に否を語る。神は，世界を救うために，世界の罪を裁

こうとしている (I サム 2:6)。永遠に続くのは神の怒りではなく，神の恵みである(詩編 30:6)。神が憎むのは，罪人ではなく罪である。神が愛するのは，罪ではなく罪人である。このように神の裁きは罪と人格を区別して，罪を有罪とし，人格を解放する。神の怒りは，神の情熱的な愛の表現に他ならない。従って神の選びと遺棄(Verwerfen)という「歴史的特殊主義 (分離主義)」は，救いの「普遍主義」に「奉仕(dienen)」しなければならない(33)。「最後の審判」は「万物の新しい創造のための神の義の普遍的貫徹」に奉仕しなければならない。神の恵みは神の怒りに優越しているという信仰経験から見るならば，世界の裁きと全てのものの和解は決して矛盾しない。全てのものの和解は世界の審判を通して実現される。神は，全てのものを御自身の栄光の御国に受け入れるために，裁きを行うのである。

他方，全和解の教理に反対する人々は次のように主張する。神は，いずれにせよ人間をその信仰によって救おうとするお方である。神は人間の自由な決断を尊重し，最後の審判において「各人に各自のものを」与える。このように神が人間の信仰的な決断を顧みるということは，神がそれ程までに御自身を低くして，御自身の栄光を人間の手にゆだねたことを意味している。

今や，全和解の教理と二重の裁きの教理の相違は明らかである。全和解の教理は神の救いの「全体性 (die Ganzheitlichkeit: the all-embracing totality)」を強調しているのに対し，二重の裁きの教理は「相互性 (die Gegenseitigkeit: mutuality)」つまり 神の救いと人間の信仰の相互性を強調している。モルトマンはこの相違を二つの決断(神の決断と人間の決断)の関係の問題としてとらえ直し，こう述べて

いる。「全和解の教理は限りなき神信頼を表現している。すなわち神は自ら望むことを行うことができるし，またそれを行うであろう。……二重の裁きの教理は人間の途方もない自己信頼を表現している(34)。」人間の決断が神の決断に関わる重大な意味を持つとすれば，全ては人間の手のうちにあることになる。キリストは，人間が信仰において彼を受け入れるときにのみ，人間の救い主となる。しかしこれでは，人間が自分で自分の救い（あるいは断罪）を決定することになる。このような教理は，自らを万物の尺度と考えている近代人には，比較的分かりやすいものかもしれない。しかしでは，早く死んでしまった子供たちはどうなるのだろうか。重度の障害に苦しんでいる子供たちはどうなるのだろうか。彼らはこれまで決断できなかったし，今も決断できないでいる。彼らは救われるのだろうか。それとも滅びるのだろうか。

モルトマンはこの問題について次のように論じている。人間の救いを決定するのは神である。救いの確かさを保証するのは，この事実だけである。神はわれわれの味方である（ローマ 8 : 31f.）。このことは，キリストの十字架における献身と甦りにおいて「一度限り」決定された。それは，選ばれたわずかな者たちのためだけでなく，世のためでもあり（ヨハネ 3 : 16），宇宙のためでもあった（II コリ 5 : 19）。ゴルゴタにおいて滅びから救いへの大転換が起こった。信仰とは，この方向転換を個人的に経験し，そしてそれを受け入れることに他ならない。われわれの信仰は決してこの方向転換そのものではない。われわれの信仰が救いを生みだすのではない。むしろ救いがわれわれのために信仰を生みだすのである。「われわれのための」神の決断とわれわれの決

断は，永遠と時間のように異なる次元に属している。それゆえ両者を同じレベルで論じてはならない。われわれは，神と人間の間に「質的な」相違を認めるときにのみ，神の決断と人間の決断の豊かな関係について語ることができるようになるのである。

第五節(「二重予定か，それとも神の普遍的な恵みの選びか」)は，① 真の特殊主義（限定恩寵説）② 仮定的普遍主義 ③ 真の普遍主義 ④ 開かれた普遍主義，の四項目から構成されている。① 真の特殊主義(限定恩寵説)：ドルト信条（1618）とライデン条項（1628）を生みだした改革派正統主義は，「堕落前 (supralapsaristisch) 予定説」の立場を取った。この教理によると，神は全ての人を救い，全てのものを新しく創造するわけではない。神は確かに御自身の栄光をあらわす器として人間を創造した。しかしこの神の栄光は，神の恵みと怒りという相反する内容を含んでおり，人間はこのいずれかを反映する器として創造されている。ある人は恵みの器となるように，そして他の人は怒りの器となるように定められているというのである。この恐ろしい二重予定説の背後には「対称の美学」がある。この「対称の美学」はアリストテレスに由来する。それによると，美は相対立する対称から生まれてくる。この理論を神学に導入したのはアウグスティヌスであった。この理論を世界に当てはめると，罪人という暗い陰影が存在することによって，初めて世界は全体として美しさを増すことになる。もしそうだとすれば，不信仰も否定的な仕方で神の栄光に仕えていることになり，二重予定説を神の栄光の普遍主義として理解する可能性も出てくる。② 仮定的普遍主義：これは十七世紀にモアゼ・アミュローによって展開された説である。彼によると福音は，全ての人に向けて

語られるという意味において普遍的である。しかし救われるのは，信ずる者だけである。つまり神の意図は「普遍的」であるが，歴史の結果は「限定的」なのである。③ 真の普遍主義：これはフリードリヒ・シュライエルマッハーの説である。彼によると神は，全ての者を選ぶために遺棄し，全ての者を救うために地獄に導く。神は全ての者を救おうとしている。従って人間はこの神の愛に逆らって，自らの不信仰を貫くことはできない。④ 開かれた普遍主義：これはカール・バルトの予定説である。神は創造以前に御自身を人間の創造者・和解者・救済者として規定した。予定はまず第一に神の自己規定であり，それゆえに普遍的である。それは神の永遠の意図に基づいている。神は，キリストの十字架において罪深い人間の遺棄を御自身の身に引き受け，キリストの復活においてこの普遍的遺棄を克服した。全ての人間はキリストにおいて「客観的に」和解されている。それゆえキリスト者は自分だけでなく他の人間をも，キリストにおいて和解された者として見ることができる。「予定説は，然りと否，選びと遺棄のシンメトリー（対称）ではなく，否定された否から出てくる然りのアシンメトリー（非対称）である[35]。」カール・バルトの選びの思想（普遍的な恵みの選びの思想）に大きな影響を与えたのは，クリストフ・ブルームハルトであった。

第六節は改めて「万物の復興」に対する希望の根拠を問い直している（「キリストの陰府への下降と万物の復興」）。前述の通り終末論的な問題を解決する鍵は，キリスト論にある。従って例えば最後の審判について論ずる際にも，最終的に問題にしなければならないのは，この審判はキリストとどのような関係にあるのかということである。キリ

ストはどのようなお方なのか，そしてこのキリストが行う裁きとはどのような裁きなのか，を明らかにしなければならない。聖書によるとこのキリストは，世界の和解のために十字架にかけられたお方である。キリストの歴史において啓示された神の義は，不正に苦しむ者たちのための義である。それは，神なき者たちをも義とする義である。最後の審判において示されるのはこのような義である。それは決して報復的な義（「各人に各自のものを」）ではない。従って最後の審判を皇帝や王の裁判の原型とみなすことはできない。「いわゆる『最後の審判』は，イエス・キリストの普遍的啓示とその救いの業の完成以外の何ものでもない(36)。」十字架にかけられたキリストが行う裁きは，罪ほろぼしの刑罰や永遠の死の刑罰とは全く別種のものである。最後の審判は終りではなく，始めである。その目的は，永遠の神の国の建設に仕えることにある。

「キリスト教的な」万物の復興の教理は断罪や地獄を否定しない。むしろそれは，キリストの断罪と地獄の経験から出発する。彼は，その苦難と死において地獄の苦しみを味わった。彼は，世界の和解のために神に見捨てられた。彼は，われわれのために断罪を経験した。ここに万物の和解の神的根拠がある。全てが復興されて神の国に集められるという確信は，「キリストの陰府への下降」の経験に基づいている。キリストは，十字架上で見捨てられ，そこにおいて地獄の苦しみ，神による遺棄の苦しみ，そして永遠の死の苦しみを味わった。その苦しみはわれわれのためであった。十字架上のキリストは，この意味で人間の中で最も厳しい試練を受けたお方であり，見捨てられたお方である。それゆえわれわれは，キリストの傷からわれわれの選びを確認す

ることができる。ルターはキリストの陰府への下降を，キリストの肉体的な死以前の出来事と考えた。カルヴァンもこの点では同じであった。彼はゲッセマネとゴルゴタの間の経験を地獄の経験とみなした。ルターにとってこの地獄は「特定の場所」ではなく「実存的な経験」であった。それは，罪と神なき存在に対する神の怒りと呪いの経験であった。キリストは，断罪されるべきこの世界を神と和解させるために，十字架上で地獄の苦しみを味わった（IIコリ5:21，ガラテヤ3:13，使徒言行録2:24)。従って十字架こそが，全和解に対する希望のキリスト教的な根拠である。十字架の神学から出てくる唯一の現実的な結論は，万物の復興の教理なのである。

モルトマンは，ルターやカルヴァンの行ったこのような地獄の実存的解釈を受け継ぎながら[37]，「キリストの陰府への下降」に含まれている意味内容を次の三点にまとめている。① キリストは陰府をも支配するお方である。それゆえわれわれは，「陰府に身を横たえようとも，見よ，あなたはそこにいます」(詩編139:8)と告白することができる。② キリストはわれわれのために地獄を経験したお方である。それゆえわれわれは，「キリストはわれわれの地獄の経験の中におられる」と告白することができる。③ キリストは死に勝利したお方である（Iコリ15:55, 57)。それゆえわれわれは神に感謝することができる。キリストが甦った後，つまり十字架上での地獄の死から甦った後，「全く永遠に断罪されること」はありえなくなった。キリストの十字架の死と復活において完成された事柄は，その福音を通して全ての人に宣べ伝えられ，やがてキリストの再臨において栄光のうちに全てのものに啓示される。十字架と再臨との間には内的関連がある。それは，すでにヨ

ハン・クリストフ・ブルームハルトが1872年の受難日の説教において言及した通りである。全和解と万物の復興の根拠はキリストの十字架の死にある。全和解の愛は決して「安価な恵み」ではない。それは徹底した恵みであり，無償の恵みである。それは神の深い苦しみから出てくる最も高価な恵みである。「『最後の審判』の告知の終末論的な意味は，救済する神の国にある(38)。」裁きは，永遠の御国の，歴史に向けられた側面である。裁きにおいて，この世のあらゆる罪・邪悪・暴力・不正は有罪とされ，根絶される。神の裁きにおいて，全ての罪人・悪人・暴力をふるう者・殺人者・悪魔・堕落した天使は解放され，被造物としての真の存在に変容される。彼らは死の滅びから救われる。なぜなら神は御自身に対して誠実であり続けるからである。つまり，ひとたび創造して肯定したものを放棄したり，見放したりすることはないからである。従って「最後の審判」は決して「恐怖 (Schrecken)」ではなく，キリストの真理の中で最も驚くべきものである。このように万物の復興の教理には二つの側面がある。それは，義をもたらす「神の裁き」という側面と，新しい生命へと目覚めさせる「神の国」という側面である。

註

III

(1) DKG. 166 (邦訳 232 頁).
(2) DKG. 171 (邦訳 237 頁).
(3) DKG. 174 (邦訳 241 頁).
(4) DKG. 182 (邦訳 252 頁).
(5) DKG. 189 (邦訳 261 頁).

(6) Cf. DKG. 190 (邦訳 262 頁).
(7) Cf. DKG. 197 (邦訳 271 頁).
(8) モルトマンによると,「教会に関する憲章において,教会はすでに神の民として理解されているが,しかしまだ神の国としては理解されていない限りにおいて」(DKG. 204 (邦訳 280 頁)),カトリック教会は教職位階制的教会概念に制限を加えていると言うことができる。
(9) Cf. DKG. 208 (邦訳 286 頁).
(10) DKG. 216 (邦訳 296 頁).
(11) DKG. 217 (邦訳 297 頁).
(12) Cf. DKG. 218 (邦訳 299 頁).
(13) DKG. 220 (邦訳 302 頁).
(14) Cf. DKG. 221 (邦訳 304 頁).
(15) DKG. 223 (邦訳 306 頁).
(16) モルトマンはここでも,全イスラエルは,キリスト教徒になることによって救われるのではないことを確認している。このことに関しては,以下の拙論を参照。「J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (I)」(東北学院大学キリスト教研究所紀要第 12 号)。
(17) DKG. 222 (邦訳 305 頁).
(18) DKG. 225 (邦訳 309 頁).
(19) DKG. 226 (邦訳 310 頁).
(20) DKG. 229 (邦訳 314 頁).
(21) DKG. 236 (邦訳 324 頁).
(22) DKG. 246 (邦訳 336 頁).
(23) DKG. 248 (邦訳 339 頁).
(24) DKG. 252 (邦訳 344 頁).
(25) Cf. DKG. 255(邦訳 348 頁). モルトマンの理解によると,ノアの洪水物語の背後にはさらに「初めの創造」つまり「無からの創造」への想起がある。
(26) DKG. 256 (邦訳 349 頁).
(27) DKG. 259 (邦訳 353 頁).
(28) DKG. 260 (邦訳 354 頁).
(29) DKG. 262 (邦訳 357 頁).
(30) DKG. 264 (邦訳 359 頁).
(31) 例えばアウクスブルク信仰告白第十七条,第二スイス信条第十一条,ハイデルベルク信仰問答第五十二問を参照 (Cf. DKG. 265 (邦訳 360 頁))。
(32) DKG. 266 (邦訳 362 頁).

(33) Cf. DKG. 270 (邦訳 367 頁).
(34) DKG. 272 (邦訳 371 頁).
(35) DKG. 277 (邦訳 377 頁).
(36) DKG. 279 (邦訳 379 頁).
(37) パウル・アルトハウス, カール・バルト, ヴォルフハルト・パネンベルクらも, モルトマンと同様に, 地獄を実存的に解釈している (Cf. DKG. 281. (邦訳 382 頁))。
(38) DKG. 284 (邦訳 386 頁).