

J. モルトマンにおける創造論の構造(2)

メタデータ	言語: Japanese 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/24481

J. モルトマンにおける創造論の構造 (II)

佐々木 勝 彦

VII

第7章(「天と地」)は「なぜ二つの世界が創造されたのか」、「自然の天」、「イエス・キリストの天」、「近代の『天上批判』」、「『天と地における』神の栄光」の五節から構成されている。

創世記1章1節の「はじめに」および「創造された」という語の意味については、既に第4章で論じた通りである。モルトマンは、本章の一節において「では、なぜ天と地なのか」という問題を取り上げている。聖書は、神によって創造された現実を「世界」や「宇宙」と呼ばずに、「天と地」と呼んでいる。この「天と地」は、直接的な意味で用いられている場合と象徴的な意味で用いられている場合がある。例えば天は、空を飛ぶ鳥たちのための空域、あるいは天の星の領域を指すこともあれば、天使の世界、あるいは神の王座と神の栄光が内住する空間を指すこともある。後者は単数形で表現されることもあれば、複数形で表現されることもある。天はこのように多様な意味内容を含んでおり、モルトマンはこのことから次のことが明らかになると考えている。つまり人間はこの創造の領域に近づいて、それを正確に定義することはできない。また「もろもろの天」と言うときには、それは「目に見える世界の開放性 (Offenheit)」⁽¹⁾ を表している。「地」という表

現にも「天」の場合と同様に二つの意味がこめられている。「地」は、神の栄光がそこに宿っている目に見えない天と比較するならば、神が内住していない目に見える世界全体を指している。それはわれわれの知っている全ての物質システムと生命システムの総括概念である。「天と地」の二重性については、宗教史、哲学史および神学の各観点から検討する必要がある。宗教史の観点から見ると、それは性的両極性を表し、一般に父なる天も母なる大地も神的なものと考えられている。それはまた家父長制の象徴ともなっている。しかし聖書は天と地を性的に規定してはいない。両者は共に神の被造世界と解されている。両者の統一性は、それ自身のうちではなく創造者なる神のうちにある。プラトンは『ティマイオス』において天を地の魂として、地を天の身体 (Leib) として理解しているが、聖書にはこのような考え方は見あたらない。つまりそれは天と地の関係と、魂と身体の関係の間に類比的な関係を認めていない。神学的には K. バルトの考え方が重要である。彼は天と地の関係の中に、創造者と被造世界の関係に対応する類似性を見ている。天と地は神と人の比喩と解されている。モルトマンによると天を次のような場と考えている点で、バルトは正しい。つまり天は、神がそこに存在し、そこから行為し、そして祈りと賛美がそこへと向けられる場所である。しかし創造者と被造物の関係、特に神と人間の関係は天と地の関係とは異なっている。救済史の観点から見ると、神と人間の関係は単なる支配と服従の関係ではないからである。地に向けられているのは神の愛である。地は愛の対象である。結局バルトは創造を一人なる神の主権的支配という視点からとらえている。魂と身体の関係も、男性と女性の関係も、この支配と服従の視点

から考察されている。このモナルキアニズムの理解に対してモルトマンは三位一体的理解の必要性を強調している。それによると天は父の選んだ住まい (Wohnort) であり、地は子の選んだ住まいである。そして聖霊の選んだ住まいは、新しい創造のうちにある。従って天と地は既に対立関係ではなく相補関係にある。両者は交わりを志向している。「天」は、神へと開かれた被造世界である。そして「もろもろの天」は神の創造的可能性の領域である。天使は、この神の可能性の領域の内に働く「神の力 (Potenzen)」⁽²⁾ である。人間は有限な死すべき被造物であるのに対し、天使は有限ではあるが死ぬことのない被造物である。地は有限な過ぎ去る被造世界であるのに対し、天は有限ではあるが死のない被造世界である。天のない世界は、閉鎖されたシステムである。たとえそれを終りのない宇宙と呼ぶとしても、それは神へと開かれた質的無限性 (Unendlichkeit) ではない。それは量的無際限性 (Endlosigkeit) にすぎない⁽³⁾。それゆえ「天と地」を単純に「無限なる宇宙」とか「万有」と言い換えることはできない。われわれは「天と地」を三位一体である神の運動において理解しなければならないのである。

第二節は、古プロテスタント正統主義において用いられた「自然の天 (coelum naturae)」という表現の意味内容を吟味し、それを「神の居住空間 (Wohnraum) としての天」という観点から解釈しなおしている。モルトマンによると天は神の「エネルギーの国」、神の「可能性 (possibilitas) の国」、そして神の「力 (potentia) の国」である。神はこの創造的可能性の国から世界を、つまり星空と地を創造した。この神の創造的可能性の国は、世界の現実の国に対し「存在論的優位性」を

持っている。前者は確かに有限ではあるが、後者のように過ぎ去ることはない。神の可能性は、その実現によって汲み尽くされることがない。この意味で「天」は創造的な力の国あるいは力の場とも呼ばれる。神の可能性と力としての「天」は、創造者への神の自己規定から創造される。「天は、神が創造した最初の世界である⁽⁴⁾。」神はこの天から地を形成し、この天によって地を取り囲み、この天から地を救済する。天は、いわば世界の創造、和解、賛美の可能性と力を備えているところである。それは神の住まい (Wohnung) である。それは神の直接的環境である。

モルトマンは最後に「創造的可能性」との関連で「神の暗い側面」つまり「悪の問題」に言及している。神は御自身を世界の創造者へと決定することによって、神の充溢した諸可能性 (Fülle seiner Möglichkeiten) の中から創造的可能性と創造的過程を選び取る⁽⁵⁾。聖定論が主張しているように、この決定は恣意的なものではなく本質的なものである。神の存在の充溢した可能性全体が創造的諸可能性の源泉へと入り込んでいく。神御自身を最高善あるいは真理と呼ぶとすれば、悪とはこの善の「倒錯 (Perversion)」であり、存在するものの「無化 (Vernichtung)」であり、生の否定である⁽⁶⁾。人はこの歪曲を、分離、罪、遮断、死などとして経験する。「天使の墮落」とか「サタン支配」という象徴は、人間と地を越えた悪の力の次元が存在することを示そうとしている。従って悪からの解放は、天における善の再建つまり破壊へと歪曲された力そのものの救済と、地上の生における善の再建を意味するのである。

父なる神の創造の運動においてとらえられる「天」を「自然の天」と

呼ぶとすれば、子なる神の受肉と昇天の運動においてとらえられる「天」は「恩寵の天」と呼ばれる。第三節はこの「イエス・キリストの天」について論じている。その内容は、ルター派に見られる「天の神格化」に対する批判である。新約聖書および古代教会の神学は御子の受肉を人間学的次元においてだけでなく宇宙論的次元においても理解しようとした(ルカ 2:9-15)。エペソ 1:10 およびコロサイ 1:16, 1:20 によると、受肉と十字架における御子の献身において天が地に対して開かれ、また地が天に対して開かれるとき、天と地は一つにまとめられ、全てを包括するキリストの平和において互いに開かれた交わり (Kommunion) へと入っていく⁽⁷⁾。さらにエペソ 1:20-22, コロサイ 3:1, マタイ 28:18 によると、復活したお方は教会だけでなく天と地をも支配するお方である。このキリストの支配によって天は、地を脅かすものではなく地に仕えるものとなる。ところが教理史を振り返ってみると、聖餐をめぐるルター派と改革派の論争において昇天との関連で既に「天の神格化」が始まっている。ルター派の神学者たちは天を宇宙の場あるいは目に見えない被造世界の領域とは考えずに、それを神の全能、遍在、あるいは栄光と同一視した。彼らは「昇天」と「神の右」を区別しなかった。昇天は、キリストを神化 (Vergottung) するための象徴的表現とみなされた。「天」は創造以前の神の尊厳 (Majestät) へと高められた。「天」はもはや「被造世界の内的で相対的な超越」⁽⁸⁾ ではなくなった。このように天は神と同一視され、天の喪失はやがて神の喪失を意味するようになった。

第四節(「近代の天上批判」)は、ルートヴィヒ・フォイアバハ、カール・マルクス、そしてエルンスト・ブロッホの「天」に対する批判を

取り上げている。フォイアバハは最初ルター神学を研究した。前述の通りルターは天と神を同一視したが、フォイアバハはこの理解を受け継ぎ、神とは「集中された天」であり、天とは「拡大された神」であると考えた。彼は栄光の天（希望の成就）と永遠なる神（成就するお方）を同一視した。そして神は人間の願望投影の成就にすぎないと主張した。今や神は人間となり、人間は神となった。これは生の神格化である。この意味でフォイアバハの宗教批判は「宗教的」である。それは「此岸の宗教」の主張である。彼は、天と地の二元性の中に「自己自身と一致しない」人間の分裂を見た⁽⁹⁾。彼によるとこの二元性は可能性と現実性の分裂、あるいは本質と存在の分裂を示しており、その同一化は人類の歴史の将来に期待された。マルクスもこの天上批判を前提としているが、彼はさらに固有な視点からそれを改造した。それは、革命によってもたらされるべき「真の全く人間的な社会」という視点である。彼にとって宗教は現実の悲惨の表現であり、「天上批判」は「地の批判」へと転換されなければならなかった。天と地の二元性は人類の歴史の現在と将来の差異に置き換えられた。完全で全く人間的な社会つまり共産主義社会は革命によってもたらされるのであり、それは「天なき社会」である。それは宗教なき社会であり、もはやそれにとって代るもののない社会である。それは超越なき社会であり、閉鎖された社会システムである。しかしはたして人間は、このような閉鎖された社会の中で生き続けられるのだろうか。これがモルトマンの問いである。ブロッホは、このような同一哲学的宗教批判の帰結を避けるために、キリスト教のメシア的形態を批判的に継承しようとした。ブロッホにとって宗教の本質は「希望の全体 (Hoffnung in

Totalität)』⁽¹⁰⁾ である。宗教の真理性は人間学ではなく終末論にある。「神々は投影されたものであり怪物である。しかし神々が投影され神々が空想される空間はリアルな将来である⁽¹¹⁾。」このようにプロッホはフォイアバハとマルクスに反対して「天」を取り戻そうとした。この天はもはや空間的領域ではなく時間的領域である。それは、歴史の将来を終らせるものをも含んだ「前方—空間 (Vor-raum)」である⁽¹²⁾。だがモルトマンによると神なき天は、地に対して将来（同一性と本質的存在）を切り開くことはできない。プロッホの「超越なき超越」の思想は、永遠性の次元を喪失した天の主張であり、世界の諸可能性は相変わらず現在の現実に規定されたままである。

第五節（「天と地における」神の栄光）においてモルトマンはこれまでの論述を次の四項目にまとめている。① 神の国の現実的 (realistisch) 終末論が後退するにつれて、従って御国の到来のために祈ることがなくなるにつれて、天は魂の救いの場と解されるようになった。神の栄光と全被造物の救いの御国は天に還元されてしまった。この結果、地の将来は放棄され、希望はあきらめが変わってしまった。② 天は被造世界ではなく、神が創造者へと自己決定する以前の神の本質的存在と等しいもの、即ち永遠なるものと考えられるようになった。この人格化された天は、創造の可能性だけでなく創造の破壊の可能性をも含んでおり、地は黙示録的「世界絶滅」に引き渡された。③ 天と地が同質化されることによって、均質で閉鎖された宇宙という表象が出来上がった。④ 自己同一的になった世界はもはや超越を知らず、天に取って代った歴史的将来も決して新しい救いをもたらさない。モルトマンによると「それゆえ」⁽¹³⁾ 神の被造世界は必然的に天と地の二重世界で

ある。神によって創造された世界は神に対して開かれた世界である。それは、その中心を創造者の中に持つという意味において「脱中心的 (exzentrisch) 現実」⁽¹⁴⁾ である。この神に対して開かれている側面が「天」と呼ばれている。神は天から、天を通して行為する。天は地にとって相対的彼岸・相対的超越であり、地は天の相対的此岸・相対的内在である。脱中心的世界それ自体に超越と内在の弁証法的構造が組み込まれている。従ってこの天の相対的超越を神の絶対的超越と混同してはならない。神は絶対的超越であると共に、天と地を栄光によって満たそうとする絶対的内在である。天と地によって表される被造世界は神の良き形である。この二元性を解消しようとする試みは、全て世界の破壊をもたらす。天は神の創造的可能性と力の領域であり、地は創造された現実固有な諸可能性の領域である。われわれは二つの可能性を質的に区別し、それに応じて世界の終末論的将来と世界の歴史的将来を区別しなければならない。しかしこの区別は同時に両者のコミュニケーションを示唆している。世界の諸可能性は神の創造的可能性によってはじめて可能となるからである。世界の存続はこの絶え間ない「諸可能性の可能化 (Ermöglichung von Möglichkeiten)」によって成り立つ。この可能化が全ての開かれたシステムに新しい将来を開き続ける。これを神学的に表現すると、被造世界は神の霊のエネルギーの絶え間ない影響によって生きている。象徴的に表現すると、天が開かれている限り世界には将来がある。「時間的に理解するならば、神の天の現在に神の終末論的現在である⁽¹⁵⁾。」天は神の現在の場であるが、それはまだ栄光の国の舞台でない。栄光の国は、神の天の現在よりもなお新しい神の現在である。栄光の国は「新しい天」と「新しい地」の

創造を前提としている。地だけでなく天も新しい創造を切望している。栄光の国は全被造物における三位一体の神の内住 (Einwohnung) である。そこにおいて天と地は神の住まいとなり、神の環境となる。これは、全ての被造物が、現臨する神の永遠の生命と至福に各々の仕方と与っていることを意味する。それは、万物の共感と呼ばれる交わりに入っていくことである。天と地はその区別を保ちつつ、限りなく豊かなコミュニケーションの中に入っていく。世界は栄光の国においても神の被造物世界であり続ける。従って世界が神そのものとなることはない。しかし世界は神の終末論的現臨に与ること (Partizipation) によって、「終りのない世界 (Welt ohne Ende)」となる⁽¹⁶⁾。そこには永遠の生命と過ぎ去ることのない存在の喜びがある。復活によって「不死なる生命」が創造される。それは、決して無限でも神的にもなく有限で創造された生命である。このようにモルトマンは、永遠の生命と復活における在り方を理解するためには、地の被造物と天の被造物の差異を保持し続けなければならないことを強調している。被造物である天使が観照 (Anschauung) によって神の現在に与り、永遠であり続けるように、被造物である天も神の現在に与ることによって永遠となるのである。

VIII

第8章(「創造の進化」)は「人間——創造の歴史における被造物」, 「進化か、それとも創造か? という誤った対立——本当の諸問題」, 「自然の進化過程」, 「継続する創造」の四節から構成されている。第8章は、前章までの「自然の神学 (Theologie der Natur)」と次章以後

の「神学的人間論」を結ぶ位置にあり、この構成は明らかに西洋近代の哲学的・神学的人間論に対する批判を意図している。

第一節（「人間——創造の歴史における被造物」）は、人間は他の被造物とどこが違うのかという問いではなく、むしろ両者を結びつけ、両者に共通するものは何かという問いから出発している。今日求められているのは人間の独自性を発見することではなく、まず「創造の交わり（Schöpfungsgemeinschaft）」⁽¹⁾の中にある被造物としての人間について語ることである。それは人間を「神の像（*imago Dei*）」として理解する前に「世界の像（*imago mundi*）」として理解することである。聖書の創造記事によると、まず創造の交わりが記されており、人間はどこまでもその中の一被造物である。この創造の交わりは一定の順序に従って確立されている。モルトマンはこの事態を「創造の歴史（*Geschichte*）」⁽²⁾と呼んでいる。人間はこの創造の歴史の最後に創造されており、この意味で人間は最高の被造物である。しかし創造の王冠ではない。創造の王冠となるのは安息日である。人間は他の全ての被造物に依存している。それらがなければ人間の存在は不可能である。命を与えられ、生活空間と食物を与えられているという点で、またその繁殖力が祝福されているという点で、人間は他の動物と全く同じである。違うのは、「地を従わせよ」（1:28）との神の委託、「どう呼ぶか」（2:19）という行為、そして「人が独りでいるのは良くない。彼に合う助ける者を造ろう」（2:18）との呼びかけである。ここで言う地とは、食物となる植物を生み出す地そのものであり、それは天や海を含んでいない。名づける行為は、動物が人間の言葉の交わりの中に入っていくことを指している。人間は調停者に任命されているにすぎない。人

間は、助けを必要としている共同体的存在 (Gemeinschaftswesen) である。これらの共通性と差異性を前提としたうえで、われわれは初めて人間の神的似像性について語るができる。神の像として人間は、被造世界において神を代表している。神にとって人間は、神がその中に御自身を見ようとする相手である。しかも人間は安息日のために創造されている——つまり、被造世界に入りこんでいる神の栄光を反映し、賛美するために創造されているのである。

創造の歴史の順序によると初めに創造されたのは天と地であり、人間は最後に、しかも安息日の前に創造されている。ところが救済史の順序によると初めに新しい人間が創造され、最後に天と地の新しい創造が起こる。救済史の順序は明らかに創造の歴史の順序の逆になっている。新しい創造は、イエス・キリストの「派遣→献身→甦り」と共に始まった。ローマ 8:29, II コリ 5:17, ローマ 8:19, 黙示録 21:1, 5 に記されているように、それはキリストから信仰者へ、さらに人間以外の被造物へ、そして最後に天と地へと広がって行き、そして完成される⁽³⁾。人間は世界の像であり、小宇宙として大宇宙を代表し、全ての被造物を具現している。人間は神の前で創造の交わりを執り成す「祭司的被造物」であり、「聖餐的存在」⁽⁴⁾ である。後述する通り、モルトマンはこのような人間の在り方と生命の進化のプロセスを重ね合わせながら議論を展開している。また神の像としての人間は創造の交わりにおいて神を代理し、神の栄光と意志を代表する。人間は創造的交わりの前で神を執り成す。人間は神の前で被造世界を執り成すと共に、被造世界の前で神を執り成す。人間は世界の像であると同時に神の像である。人間にはこの二重の役割が課せられている。人間はそのような

ものとして安息日の前に立ち、その準備をする存在なのである。

第二節（「進化か、それとも創造か？ という誤った対立—— 本当の諸問題」）は、進化論と創造信仰の間に真の対話が成り立つための条件を整えようとしている。自由主義の倫理的神学も弁証法神学もこの点では全く無力であった。どちらも相互不干渉を説いたからである。モルトマンによると従来の偏見を取り除くには、まず次の諸点を確認しておかなければならない。① 聖書の創造物語はそれ自体が創造信仰と自然認識の一つの「総合 (Synthese)」⁽⁶⁾ の企てである。それは神の歴史の証言としてこの歴史における新しい経験へと導き、そうすることによって新しい解釈を生み出すように要求している。この「新しい総合への開放性」は、聖書の証言それ自体の「将来への開放性」によって基礎づけられている。ただし御国が到来するまで、いかなる総合も暫定的な (vorläufig) 構想にすぎない。② 進化論に対抗しようとして、キリスト教の創造論は中世の宇宙論を持ち出してきた。それは「初めの創造」だけを問題とし、神の「作ること (Machen)」の教理、「継続する創造」の教理、「新しい創造」の教理を忘れてしまった。初めの創造は、完成された創造であると考えられた。神は被造物に対したただ因果的に関わると解された。人間は神の像として進化を必要としない存在とみなされた。③ 十九世紀の観念論的・キリスト教的人間像は人間を神の似像として「創造の王冠」とみなした。ところが進化論は人間を進化の鎖の単なる一つの輪にしてしまい、近代の人間中心的世界観をぐらつかせた。進化論に対する教会の過剰反応はこの衝撃を表している。しかしそもそもこの人間中心的世界観は、自己を神格化する「イデオロギー的自己義認」⁽⁶⁾ にすぎない。④ 「進化」概念の一つの

ルーツは新プラトンの汎神論にある。それによると一は多へと展開され (explicatio), 多は一へと帰る (implicatio)。神とは全体の総括概念であり、その存在のうちに全ての事物が含まれている (complicatio)。この考えは、スコートゥス、クザーヌス、ジョルダナーノ・ブルーノ、シャルダンに見られる。しかしこれによって、神概念と自然概念を同一化する道も開かれた。今や世界は「それ自身から (ex se)」存在するものとなった。神の属性は世界の属性とみなされた。これを世界観として主張するならば、それは唯物論的世界観となりうる。それゆえマルクスとエンゲルスは進化論を彼らの見解の自然史的根拠として歓迎した。⑤ 進化論を一つのイデオロギーにしてしまった例としては、さらトマス・ハクスリの「社会ダーウィニズム」をあげることができる。それは生存競争と適者生存の理論を社会にあてはめて、初期資本主義と帝国主義的人種政策を正当化しようとした。しかしこれはダーウィンの考えではなかった。また既にロシアの動物学者カール・ケスラーとペーター・クロボトキンは、動物と人間における「相互扶助の進化の法則」を発見していた (1880年, 1896年)。生存競争において最も強いのは、共生によって生きている動物だというのである。モルトマンはこの例の中に、進化の段階を解釈する際に用いる「類比」の問題性が表れていると考えている。創造の概念と同様に進化の概念もまず脱イデオロギー化されなければならないのである。⑥ 進化は「創造」それ自体ではなく、被造世界を「作ること」と「秩序づけること」に関連している。聖書において「創造すること」と「作ること」、「創造すること」と「分けること」は明確に区別されている。「創造」は存在一般の秘義を表す概念であり、それは存在全体を唯一な

る神の瞬間においてとらえようとする。創造と進化は、同じ現実の異なる側面について語ろうとしているのである。⑦ 進化論は物質と生命の「継続する構築 (Aufbau)」を描写しており、神学的には「継続する創造」の場面を問題としている。この「継続する創造」は、神学的には「将来への開放性 (Zukunftsoffenheit)」⁽⁷⁾ を意味する。それは、神が被造世界を保持し、受苦し、変容させ、促進させる形式である。創造はまだ完成していないのである。モルトマンによると「将来への開放性」という神学的概念はシステム論的「開放性」の概念を受容しつつ、しかもそれを超えていく。今日人間は、進化のプロセスを破壊するのか、それともより高度な共生の形式を組織化して進化を促進するのか、との選択を迫られている。⑧ メシア的創造論はその完成へと向かう終末論的方向性を持っており、それは宇宙のまだ完成されていない歴史像に対応する。「創造の王冠」は人間ではなく神の安息日である。それは人間が神を賛美し、その賛歌の中で自らの幸福を経験する時である。人間はこの創造の祝祭のために創造されている。「人間存在の変わることのない意味は、神の創造のこの賛歌に参加することにある⁽⁸⁾。」この賛歌は、人間が登場する以前から歌われ、人間の領域の外でも歌われ、もしかすると人間がこの地球から消滅した後にも歌われる。従って世界とその進化の意味は人間それ自体にあるのではない。宇宙の生成発展は人間の運命と結びつけられていない。むしろ人間の運命の方が宇宙の生成と結びつけられている。神学的に表現するならば、人間の意味は、万物の意味と共に神御自身の中にある。その限りで個々の人間と個々の生物は、進化のために役立とうと役立つまいと、それぞれ意味を持っている。個の意味は種の中にあるのではない。またそ

の反対に種の意味が個の中にあるのでもない。「両者の意味は神の中にある⁽⁹⁾。」モルトマンは自らのこの立場を「自然的・人間的世界の歴史の新しい神中心的理解」と呼んでいる。

第三節は、その表題（「自然の進化の過程」）が示しているように「自然の進化の過程」に関する理論を総合的に検討しようとしている。モルトマンが狙っているのは、物理学と化学と生物学の総合ではなく、自然科学的進化論と人文科学的歴史理論の総合である。それは「解釈学的進化論」と呼ばれている。第三節は自然科学的進化論の中から宇宙の進化と生命の進化の問題を取り上げている。① かつて星は、安定した宇宙の模範であり、神々の永遠性を反映するものであった。ところが「ブラックホール」や「ビッグ・バン」を仮定する今日の宇宙論は、宇宙はきわめて不安定なものであると考えている。もしそうだとすると自然は規則的で反復可能なものではなく、従来の自然法則では理解できないことになる。それゆえカール・フリードリヒ・フォン・ヴァイツゼカーは「自然の歴史」について語った。この場合の「歴史」は不可逆的な時間性を意味する。自然の出来事も、特定の方向性を持つ一回的・不可逆的過程だと言うのである。「自然の諸法則は、現実への近似 (Annäherungen) を表しているにすぎなく⁽¹⁰⁾、」自然の諸法則は反復不可能な歴史的現実の抽象化にすぎない。宇宙は、古典物理学が仮定したような「閉じられたシステム」ではなく「開かれたシステム (ein offenes System)」である。機械論的世界像に基づく因果論は偶然的・弾力的秩序論へと止揚されなければならない。② エネルギー保存の法則とエントロピーの法則が当てはまるのは、「安定した、閉じられたシステム」の中で起こる出来事だけである。「開かれたシステム」

においては過去と未来は異なるものであり、その時間の方向性は不可逆的である。それゆえ物質システムと生命システムの「進化」は、過去と未来の質的差異を意味する。過去は固定しているが、未来はなお未決定である。従って現在は、部分的に決定されていると共に、部分的に未決定である。「現在は必然と偶然の間に立ち、諸々の偶然の淘汰 (Selektion) の中で展開される⁽¹¹⁾。」この事態にふさわしいのは因果法則ではなく蓋然性(確率)の法則である。現実の可能性から生ずる。そして諸々の可能性が実現されると、さらに複雑な諸構造が生じてくる。従って可能性の実現と共に可能性が減少していくのではなく、かえって増大していく。「先取り (Antizipation)」の活動が組み込まれているという意味において、「開かれたシステム」は「先取的システム」である。ただし「開かれたシステム」は、もしもそれが相対的に安定していなければ、自ら解体してしまうであろう。というのは相対的な閉鎖性を持つとき、そのシステムは初めて先取りとコミュニケーションに自らを開くことができるからである。生命の進化のプロセスには量的連続性と質的飛躍が見られる⁽¹²⁾。しかも構造が複雑化するにつれてコミュニケーションの能力は増大し、それによって適応と転換の能力も増大していく。それは、先取りする行動の余地が増大することでもある。宇宙を構成する個々のシステムが「開かれたシステム」であるとするれば、「類比的に」宇宙は開かれたシステムであると考えることができる。そしてその進化に完成がないとするれば、宇宙そのものを「自己超越的システム」とみなすことができる。この宇宙には全ての物質システムと生命システムの「宇宙的共生 (Symbiose)」⁽¹³⁾ へと向かう傾向がある(「万物の共感」)。宇宙は、多様にコミュニケーションする開か

れた個々のシステムの自己超越的総体である。モルトマンはここで宇宙の超越を神と関連づけ、神は、世界の外にある「環境」ないし「前方空間(Vorraum)」であると述べている⁽¹⁴⁾。世界はこの環境によって生きている。また世界はこの環境の中に生きている。神は新しい諸可能性の源泉である。もしそうだとすると、神の方も世界に対して開かれていると考えざるをえない。神は諸可能性によって世界を取り囲み、生命と霊の力によって世界に浸透している。神は霊のエネルギーを通して世界の中に臨在し、個々のシステムに内在している。全ての「開かれたシステム」に見られる持続的自己超越性とコミュニケーションへの志向性は、この神の現臨に対する反応である。神のこの世界内在を抜きにして神の世界超越を考えることはできない。またその逆に、神の世界超越を抜きにして神の進化的 (evolutiv) 世界内在を考えることもできない。両者は相互に関連しているのである。

神学的に見るならば、進化論は創造の秩序つまり「継続する創造」に関連している(第四節)。預言者たちは神の創造的行為を解放と救済という「予期しない新しいもの」の中に見た(イザヤ 43: 18-19)。ここにおいて神の歴史的「創造の働き (Schaffen)」は、被造世界を完成させる救済を先取りすることとして考えられている。このように神の歴史的創造の働きは、継続する創造 (creatio continua) であるだけでなく、新しい創造 (creatio nova) の先取り (creatio anticipativa) である⁽¹⁵⁾。神の継続的創造的働きは、維持し刷新する (innovatorisch) 行為である。この維持する行為において希望があらわとなり、刷新する行為において誠実さが証しされる。維持する行為の一つ一つが刷新であり、刷新する行為の一つ一つが維持である。預言者はまたこの神の

歴史的創造の働き(自由と義と救いをもたらす神の行為)を「重荷」(イザヤ 43: 24)と呼んでいる。創造者は被造物の反抗を受け、その自己閉鎖を耐え忍んでいるからである。神の歴史的創造の働きは、行動と同時に受難を含んでいる。伝統的教理はここに罪の世界に対する神の忍耐と寛容を見てきた。この汲めども尽きぬ神の苦難の力(Leidenskraft)の中に神の歴史的創造力と強さがある。自己を閉鎖してコミュニケーションを断ち切っている「閉鎖されたシステム」に対し、神はなおも耐えつつコミュニケーションを維持しようとする。それは「閉鎖された生命システム」を開放するためである。神は、受苦し耐え忍ぶことによって、生命システムを進化させるための具体的な機会を創造しようとする。神の苦難は、変容させる力を持っている。生命システムもまた重荷を負うことができるようになればなるほど、いっそう強く生き残ることができるようになる。神は受難を通して被造物を目標へと導き、進化を促進する。「神は被造物の働き(Wirken)の中で被造物の働きを通して働く。神は被造物の働きと共に被造物の働きから(aus)働く⁽¹⁶⁾。」被造物の働きは神の忍耐を通して可能になる。世界における神の臨在は被造物の自由のための自由な空間となる。神御自身は霊を通して被造世界に現臨する。全被造世界は霊によって働きかけられている。神は霊を通して物質の諸構造の中にも現臨する。霊は全ての物質システムと生命システムを規定する「情報(Informationen)」⁽¹⁷⁾である。全宇宙は霊なる神によって働きかけられ、霊なる神の中に存在し、霊なる神のエネルギーの中で動き、発展していく。このように三位一体的創造論は自然を聖霊論的に解釈するのである。

最後にモルトマンは「開かれたシステム」と栄光の国との関係につ

いて言及している。既述のように彼は初めの創造を「開かれたシステム」とみなし、神の歴史的創造の働きを「閉じられたシステム」の時間的開放として理解している。では、創造過程の完成である栄光の国は「開かれたシステム」の究極的完成を意味するのだろうか。しかしもしそうだとすると、「開かれたシステム」ははまだ完成されていないシステム、つまりはまだ閉鎖されていないシステムにすぎないことになる。完成は人間の自由の終りを意味するのだろうか。時間は永遠性へと止揚されるのだろうか。モルトマンよると「完成」とはそのようなものではない。創造の過程は「神の内住」を通して完成されるのであり、栄光の国には神の無限なる生命が溢れているからである。神の永遠の生命が内住しているということは、生命システムも開かれていることを意味する。そこにおいて生命システムは永遠の活性化 (Lebendigkeit) を経験する。この汲めども尽きぬ神の生命に与るとき、生命システム相互の間に完全なコミュニケーションが生ずる。神の内住が生存競争や不安を、つまり否定的な力を駆逐するからである。神の国は宇宙的「万物の共感」の国でもある。従って栄光の国において「永遠の時間 (ewige Zeit)」ないし「永遠の歴史 (ewige Geschichte)」⁽¹⁸⁾ が始まる。われわれはここで、過ぎ去ることのない変化、過去のない時間、死のない生命というものを考えざるをえない。栄光の国においては有限性は必ずしも可死性を意味しない。死ぬことのない有限な被造物が存在する。ルカ 20: 36 によると死から甦えられた人間は「天使に等しいもの」であり、この人間は有限であると同時に不死である。パウロは、信仰者は霊の働きによって「栄光から栄光へと、主と同じ姿に造りかえられていく」(II コリント 3: 18) と述べている。そ

れは、過ぎ去ることのない姿に変貌する過程を指している。人間以外の自然のシステムも、人間の場合と同じ方向性を持っている。有限な「開かれたシステム」は栄光の国において完結するのではなく、むしろ生命の充溢へと開かれるのである。

IX

第9章はいよいよ「人間」の問題である。伝統的感覚からするともう少し早く「人間」の問題を取り上げて良いと思われるかもしれない。しかしこれはモルトマンの意図的構成である。「天と地」(第7章)と「創造の進化」(第8章)の後で、初めて「人間」の問題を取り上げなければならないのである。それは近代の人間中心主義がもたらした宇宙的悲慘を克服するためであり、「生態論的創造論」を遂行するためである。第9章(「創造における神の像：人間」)と第10章(「身体性は神の全ての業の終りである」)は共に神学的人間論に属しており、前者は「神の像」の問題から、後者は「魂と身体」の問題からそれぞれ人間について論じている。それゆえこの二章を一括してまとめることもできるが、本論ではモルトマンの構成に従って二つに分けて検討してみたい。

モルトマンは、神学的人間論の基本概念である人間の神的似像性を「人間の根源的規定」、「人間のメシア的召命」、「人間の終末論的栄光」という三重の歴史から論じている。これは、初めを完成の光に照らして認識する方法であり、モルトマンはこれを「メシア的に方向づけられた釈義」あるいは神学的釈義と呼んでいる。それは、歴史的釈義と律法的神学的釈義を統合する企てである。彼にとって人間は三位一体

の神に対応する存在であり、「三位一体の像 (imago trinitatis)」⁽¹⁾なのである。

第9章（「創造における神の像：人間」）は「人間の根源的規定：imago Dei」, 「人間のメシア的召命：imago Christi」, 「人間の終末論的賛美：gloria Dei」, 「神の似像であると同時に罪人」, 「社会的神の似像性」の五節から構成されている。

第一節（「人間の根源的規定：imago Dei」）は創世記1：26-27の釈義をその内容としている。モルトマンはここで次の四点を強調している。

① 創1：27によると光や動物の創造の場合と異なり、人間は創造の言葉ではなく特別な神の決断・決定 (Entschluß) によって生み出されている。創造に先立つ言葉は神御自身に向けられている。それは「自己奨励 (Selbstaufforderung)」⁽²⁾であり、神は他者に働きかける前に御自身へと働きかけている。それは御自身を「自分のかたち (Bild)」の創造者として規定する言葉である。この決断の中に既に一つの可能性への「神の収縮 (Kontraktion)」があり、この収縮の中に既に神の自己卑下がある。神は被造物の歴史に引き入れられることを決意した。創1：26の複数形は自己との対話を表しており（「熟慮する複数」）、この自己関係は自己差異化 (Selbstdifferenzierung) と自己同一化 (Selbstidentifizierung) の可能性を前提としている。従って主体は「複数における単数」かあるいは「単数における複数」として表現される。モルトマンは創1：26-27に見られる単数（「ひとつのかたち」, 「神」）と複数（「われわれの」, 「男と女に」）の交替をこの論理によって説明している。神のかたち（単数）は神の内的複数に対応し、人間の複数

は神の単数に対応している。確かにこのテキストによって三位一体論を根拠づけることはできないが、古代教会の神学者たちはこの単数と複数の意図的な交替の中に三位一体の啓示を見た。そしてモルトマンも、メシア的福音の光に照らして見るならば、このテキストは三位一体論の根拠となりうると考えている。

② 神は人間を「神のかたちへと (zu)」と創造した。「神のかたちにかたどって (nach)」という伝統的な訳語はプラトンの原像—模像の思想と新約聖書のキリスト論を前提としている。キリストは、全てのものがそれを通して造られる「神のかたち (Bild)」(コロ 1: 15, ヘブル 1: 3) であり、信仰者がその「かたちに似たもの」(ローマ 8: 29) とされる長子である。「*imago Christi* は、キリストを通して媒介された *imago Dei* である⁽³⁾。」従って「神のかたちにかたどって」と訳すことも可能であるが、モルトマンはむしろ「神のかたちへと (zu)」と訳すことを提唱している。それによって、人間論とキリスト論の積極的な関係(準備と成就の関係)を表すことができるからである。人間の規定を特徴づけている *zälām* (*imago*, エイコーン) と *demuth* (*similitudo*, ホモイオーシス) という聖書の言葉は、それぞれ具象的像 (*Bild*) と相似性 (*Ähnlichkeit*) を表している。前者は外に向かって代表する関係を、後者は内に向かって反省する関係を表している。これらの概念はおそらくエジプトの「王の神学」に由来する。この王の神学によるとファラオは神の模像であり、神の代理人である(詩編 8 編を参照)。もしそうだとすると聖書の記事は、ファラオだけでなく全ての人間が神の代理人だと主張していることになる(「王の神学の民主化」)。人間は神の像として地上において神を代表し、神に似たものと

して神を映し出す。このように神的似像性 (Gottebenbildlichkeit) には、神からの支配の委託だけでなく神御自身の「現われ方 (Erscheinungsweise)」も含まれている(「神の栄光の反映」)。神は人間の中に臨在するのであり、「人間は地上における神の間接的啓示である⁽⁴⁾。」

では、人間の神的似像性は具体的にどこに見られるのだろうか。この問いに対してこれまで次のような答えが提示されてきた。実体の類比から不死なる神の本性に対応する魂 (Seele) 即ち人間の理性的本性と意志的本性が、形態の類比から直立歩行と上に向けられた視線が、比例の類比から神の普遍的世界支配に対応する地に対する人間の支配が、関係の類比から神の三位一体内の交わりに対応する男女の交わりが、それぞれ指摘されてきた。しかしこれらの答えは全て他の動物と区別される人間の特徴をあげて、それを神関係に持ち込んでいるにすぎない。ところが人間の神的似像性は、まず神の態度(「神の人間に対する関係」)について証言している神学的概念である。そしてその後初めて人間の神的似像性は「人間の神に対する関係」を表す人間学的概念となる。地上に御自身の像を創造する神はこの像において御自身に対応しており、人間の神的似像性は、人間が神に対応していることにある。この意味で人間は神の反映であり、代理人であり、対向者であり、神の栄光の現れである。被造物の中で神の像と呼ばれるのは人間だけである。旧約の偶像崇拜の禁止はこの唯一の神の像としての人間の尊厳を守ろうとしている。人間の神的似像性は人間のある部分ではなくその存在全体のうちにある⁽⁵⁾。ただし聖書は、この人間の存在全体に対する神の配慮が特にあらわとなる場所として「顔」をあげている(マタイ 17: 2, II コリ 3: 18, 4: 6, I コリ 13: 12, 黙示 1: 16, 出

エジプト 34: 33-35)。「人の顔」はその存在全体を表すからである。他方「神の顔」は、人間に対する神の配慮を表す象徴として用いられている。モルトマンはこのような事態を「神的似像性の人相論」⁽⁶⁾と呼んでいる。

③ 人間の神的似像性は人間の性的差異と交わり (Differenz und Gemeinschaft) のうちに現れる。人間は初めから共に生きるように規定された社会的存在である。創 1: 26 によると人間アダムは神の複数に対応している単数である。ところが創 1: 27 によると男と女は神の単数に対応している複数である。この単数と複数の交代は意図的なものであり、われわれはこの単数と複数の組合せの中から二つのことを読み取ることができる。(a) 例えば「人間存在」という概念を持ち出してきて、それを男と女の大概念として用いてはならない。なぜならその結果両性の差異は抽象化され、交わりの意味も曖昧にされてしまうからである。(b) また例えば男は女に勝っているという具合に、男と女を二つの異なる被造物とみなしてはならない。性的差異と交わりは既に神の像それ自体に属しており、人は他者との交わりの中で初めて自らの人格性を発展させることができるからである。しかしでは、このように男と女の像において現れる神とはどのような神なのだろうか。この神は「男神」なのだろうか、それとも「女神」なのだろうか。そのどちらでもなく「両性」具有の神なのだろうか。あるいは「中性神」なのだろうか。モルトマンはその答えを後の三位一体論の中に見いだしている。三位一体論によると神の中には差異と統一の関係が同時に存在し、神は「豊かな関係と交わりの中にあるお方」⁽⁷⁾である。自らの像を男と女に創造する神は、「男神」でも「女神」でも「両性具有

神」でも「中性神」でもなく三位一体の神なのである。もちろんこのような三位一体的相互内在の概念を祭司資料の創造記事から直接導き出すことはできない。しかしながらキリストのメシア的福音の光に照らして見るならば、この記事は相互内在的三位一体論に対して開かれているのである。

④ 創世記 1: 28-30 によると、地を従わせよとの委託と動物たちを治めよとの委託は神的似像性の内容そのものではなく、特に付加されたものである。二つの委託は相補関係にあり、前者が後者を規定している。28 節の「地を従わせよ」との委託は、29-30 節によると人間の食物に関連している。人間も動物も植物だけを食べると記されており、人間は動物を殺す権利を与えられていない。ただ神のために地を管理することを委託されているにすぎない。この動物と人間と植物の関係は後に預言者イザヤにおいてより高められた決定的な仕方では表現されている (11: 6-9)。支配への特別な規定は地上における神の像としての人間存在から出てくるのであって、この関係を逆転することはできない。人間は神の像としてのみ神によって認められた支配を行使することができる。人間はただ互いに平等な存在として交わりにおいて支配することを許されているにすぎない。もしもその支配が分裂を伴うとすれば、それは神によって認められた支配ではない。例えば人格を精神と身体に分裂させたり、人間を支配者と被支配者に分裂させたり、人類を様々な階級に分裂させたりすることによって確立されるような支配は、神によって認められた支配ではない。

第二節 (「人間のメシア的召命: *imago Christi*) は、人間の神的似像性の真の目標はキリストの像にあることを明らかにしようとしてい

る。(a)「甦らされ、神の栄光へと変容されたメシア・イエス」⁽⁸⁾を神の真の似像として表すために、パウロは神的似像性の概念を用いている。その際パウロは地上のイエスでも受肉した神の子でもなく、復活したキリストに目を注いでいる。キリストは地上における神の像であり神の栄光である (II コリント 4:4,6) —— このように、神の像と神の栄光の概念は共属しあっている。コロサイの信徒への手紙の著者はさらにパウロのメシアの復活の神学を創造へと投げ返している (1:15 以下)。著者はキリストを「目に見えない神の似像」、「全てのものが造られる前に生まれた方」、「初めの者」、「死者の中から最初に生まれた方」と呼んでいる。この「原像—キリスト論」はおそらくユダヤ教の知恵文学に由来している。見ることのできない神の像としてキリストは、創造の媒介者、世の和解者、そして神支配の主である。新しい真の創造はキリストを通して始まるがゆえに、キリストは既に初めの創造の秘義 (Geheimnis) である。ここでは前のものが後のものの光の中で理解され、最初のもものが完成から把握されている。(b) パウロは人間について論ずる際にもキリストの場合と同様に、神の像と神の栄光の概念の共属性と統一性から出発している。例えばローマ書には次のような記述が見られる。人間は神の栄光を人間や動物の像と取り替えてしまった (1:23)。これが罪である。ここで言う「栄光」は「神を神として認識し、そして理解する力」つまり「人間の神的似像性の中にある力」を意味している。人間はある被造物を神格化すると、本性と行動においてその被造物に似たものになってしまう。「人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっている」(3:23)。この神的似像性の回復つまり新しい創造は信仰者とキリストの交わりの中で起こる。

ローマ 8:29 によると信仰者は「御子のかたち」に似たものとされ、信従 (Nachfolge) を通してイエスのメシア的かたちへと成長していく。もちろんこの過程を可能にするのは神だけであり、ローマ 8:30 はこの過程を、選び→召命→義認→栄光化として描いている。義認とは、神の恵みに基づいて義を受け取り、再び神の像となることである。しかし栄光は「身体の贖われること」(8:23)——つまり復活のキリストの栄光ある身体と同じものへと変容されること(ピリピ 3:21)——であり、それは将来のことである。義認と栄光化は「神の恵みの選び」に基づいて起こるのであり、両者の間には次のような関係がある。つまり義認は栄光の始まりであり、栄光は義認の完成である。この義認と栄光化の間にあるのが聖化の道である⁹⁾。聖化において問題となるのは、「神にかたどって造られた新しい人を身につける」(エペ 4:24, コロ 3:10) ことである。従って「義認→栄光化」の関係はさらに「義認→聖化→栄光化」の関係となる。ここにおいて神的似像性は賜物(直接法)であると同時に課題(命令法)であり、それはさらに希望(約束)である。このように福音のメシア的光に照して見るとき、人間の神的似像性は一つの状態としてではなく「歴史的過程」として現れてくる。人間のメシア的受肉は歴史において完結されず、それは新しい天と地のもとで初めて完成される。動物と地を支配するやうにとの創造における規定も、福音のメシア的光に照らして見るならば、キリストと共なる支配つまりキリストの解放し救済する支配によって成就される。歴史的制約の下では、十字架にかけられ復活したメシア・イエスの支配だけが真の地の支配なのである。

第三節(「人間の終末論的栄光化: gloria Dei」)は神の栄光としての

人間の終末論的規定に光をあてている。被造世界が安息日のために創造されたように、人間は神の栄光のために神の像として創造されている。従って神に栄光を帰するとき、人間の規定も完全に満たされる。人間は安息日の前に造られた最後の被造物として、地のために神の前に立つと共に神のために地の前に立つ祭司的存在である。人間は神の像として「被造世界における創造者の現在」に対応している。また前節で検討したように、人間は神の子として「神の恵みの現在」に対応している。ここにおいて人間はメシア・イエスと同じかたちとなるように召されている。パウロによるとその成長は義認→聖化→栄光化というプロセスを経るはずである。そして神の栄光そのものが被造世界に入り込んでくるとき、人間は神と似たものとなる。「今は鏡におぼろに映ったものを見ている。だがそのときには、顔と顔を合わせて見ることになる」と記されている通りである（Iコリ 13:12。Iヨハネ 3:2 参照）。この「見る」という概念には「終末において人間は神と似たものになること」が含まれている。顔と顔を合わせてありのままに見ることによって、見る者は神の生命と美に与る者とされるからである。人間は神の本性に与り、全く神に対応する者となる。初めの創造における神的似像性から御子とのメシア的交わりにおける「神の子性 (Gotteskindschaft)」¹⁰⁾ が現れ、そして両者から新しい創造の栄光における人間の「神的相似性 (Gottgleichkeit)」が生じてくる。このように神の像は一回限り固定されたものではなく、世界における神の原臨の歴史に対応して変化していく。人間は何者なのかということは既に決められているわけではなく、神のこの歴史から初めて認識されることなのである。

第四節は「人間は神の似像であると同時に罪人である」との神学的命題に関するこれまでの議論の内容を次の三つにまとめている。① 第一は、創1:26-27の *zālām* (*eikon, imago*) と *demuth* (*homoiosis, similitudo*) を「像」と「相似」に訳し分け、罪との関連でそれぞれから異なる意味を読み取る解釈である。それによると「像」は人間の本性に関わっているのに対し、「相似」は道徳的関係に関わっている。罪は後者を破壊するだけで、前者には及ばない。この解釈の典拠としてはローマ3:23があげられている。そこには「人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっている」とあるが、「像」を受けられなくなったとは記されていないからである。第一の解釈はこの点を強調する。この解釈はイレナエウスやダマスコのヨハネに見いだされ、古代教会において主流となったものである。トマス・アクイナスの解釈もこのような思惟図式を受け継いでいる。彼によると罪は確かに人間の理性を濁らせ意志を弱めるが、それらを根絶することはない。エミール・ブルナーの解釈もこの流れに属している。確かに彼は人間の本質を実体の中ではなく神に対する「関係」の中に見ており、この点でスコラの伝統と異なっている。しかし「形式的神の像」(理性を備え責任を持つ人間)と「実質的神の像」を区別している点で、彼は中世的二段階的思惟図式にとどまっている。これでは、人間はある面では罪人であるが、他の面では神の像であることになってしまうであろう。罪人で「ある」という告白も、またこれに対する神の裁きも結局無用になってしまうであろう。② 第二は、宗教改革の神学の中で試みられた解釈である。当然のことながらこの解釈は、信仰によってのみ義とされるという義認の出来事から出発している。モルトマンはその例として

Flacius Illyrius と Victorinus Striegel の論争を紹介している。フラーキウスによると罪とは、再生しない「人間の实体 (Substanz)」⁽¹¹⁾ である。罪人は、悪魔の支配下に入ってその似像となった存在であり、罪はその人の実体となっている。これに対しシュトリーゲルは師であるメランヒトンの教育学から出発し、罪を実体ではなく「神によって創造された人間における偶有性 (Akzidenz)」とみなした。彼によると罪は確かに人間の理性を全く曇らせ意志を麻痺させるが、それらを抹殺するわけではない。聖霊は人間的な仕方では罪人に働きかけるのであり、再生は理性と意志を通して引き起こされる。もし罪が実体であるとすれば、サタンは実体の創造者であるということになり、それは創造者なる神への信仰と矛盾してしまう。モルトマンによるとフラーキウスは人間が「罪の僕」(ローマ 6:17)であることを正しく表現したが、人間の墮罪後も神は人間の保持者であることを忘れてしまった。神は「誠実 (Treue)」を貫くお方であり、それゆえ「人間は、実体として (substantiell) 地上における神の像であり続けるのである」(創世記 5:2-3, 9:6 参照)。^③ 以上のようなディレンマを解決するには、「実体の人間学」を放棄して、人間を神の歴史との関係から理解する必要がある。神の像とは「神の人間に対する関係」である。人間の罪は確かに「人間の神に対する関係」を歪曲するが、この「神の人間に対する関係」を破壊することはできない。後者の関係は神御自身が決意し創造したものであり、これを廃止したり取り消したりすることができるのは神だけである。従って神が「誠実」をもって臨在し続ける限り、いかなる人間も罪人であると同時に全く神の像であり続ける。人間は主体的には全く神を失っているが、神が臨在し人間の対向者であり続ける限り、

神なき者も神を客観的に失うことはありえない。神御自身がもうけた関係のゆえに、「障害を負う人間 (behinderte Mensch)」⁽¹²⁾ も全き神の似像であり続ける。人間の反抗にもかかわらず人間との関係を保持し続ける誠実さ、これが神の恵みである。罪は人間の神に対する関係(反省し応答する実存)の「倒錯 (Perversion)」ではあっても、その「喪失 (Verlust)」ではない。罪は、神が創造したものを決して根絶しえないからである。

第五節(「社会的な神的似像性」)は人間の神的似像性の類比の問題を取り上げている。ニュッサのグレゴリウスは三位一体の例としてアダム-エバーセトという「起源的核家族 (ursprüngliche Kernfamilie)」をあげている。彼は男、女、子供という三人の原初的交わりの中に三位一体を再確認している。彼は三位一体の神の中に「真の人間の交わりの原像」を見ている。この類比は東方教会における「社会的三位一体論」の発端となった。ところがアウグスティヌスはこの社会的神的似像性の思想を否定した。アウグスティヌスによると創1:26-27の「われわれにかたどって」とは、「ひとりの神である」三位一体にかたどってという意味である。「人間は三位一体の神の唯一の本質に対応しているのであって、その内的三重性に対応しているのではない⁽¹³⁾。」また彼によると、女はそれ自身で神の似像であるとは言えない。女は「かしら」(I コリ 11:3)である男の下でのみ神の似像でありうるからである。神的似像性は個人の魂 (Seele) の中に刻まれており、それが社会的妥当性を持つのは、男が女を支配するときである。この魂は、「体 (Körper)」を支配する「体の形相」である。神の像は神の主権のしるしであり、アウグスティヌスにとって神の像の教理は神学

的主権論に属している。ここから出てくるのは「支配の人間学」⁽¹⁴⁾である。人間の中で神と関わる部分は魂であり、魂は体に生命を与え、それを手段として用いる。魂は目に見えないものと目に見えるものを媒介する。神御自身が精神 (Geist) であり、理性的精神である魂だけが神の似像である。この場合、魂は実体 (アリストテレス) としてではなく主体として理解されている。魂はその主体的同一性において神の本質的一体性と支配に対応している。また魂はその主体内の差異化(精神, 認識, 愛)において神の内的三重性に対応している。このようにアウグスティヌスの思想は、神概念において唯一神論へと向かう傾向と人間学において個人主義へと向かう傾向を示している。トマスも神的似像性を人間の知的本性 (natura intellectualis: Geistnatur) の中に見ている。この知的本性によって人間は神を模倣し、神に似たものとなる。彼によると人間の知的本性は、神の三つの位格の像ないし神の位格の交わりの像ではない。神は人間を三位一体全体の像に従って創造したからである。神的似像性は理性的魂にだけ刻印されている。これと比べると体は神の痕跡 (天をながめるのに最も適した体型) を示しているだけである。人間の知的本性には性がない。なぜなら体が知的本性を決定するのではないからである。両者の間には知的本性が体を決定するという関係があるだけである。

モルトマンによるとアウグスティヌスとトマスの間には、次のような五つの共通点が見られる。① 神の像は、身体を支配する魂であり、この魂には性がない。② 魂は三位一体の一つの位格ないし位格の交わりに対応しているのではなく、一つの神の本質と神の支配に対応している。③ 魂の類比はまず神の内的本質に関連しているのではなく、

神の外的世界関係（支配者としての神）に関連している。神が世界の支配者として世界を所有しているように、魂は体を支配し所有している。④ 神の絶対的主体に対応しているのは魂の主体としての一人の人間である。神的似像性の尊厳を有するのはこの魂の主体である。これと比べると、体と感性によって媒介される共同人間性は二次的なものである。神の像とは個々の魂のことであって、社会的諸関係は神の痕跡 (vestigia Dei) にすぎない——このような神学的判断は後に悲劇的な結果をもたらした。⑤ 二人とも三位一体のモナルキア主義的構造理解を受け入れており、一つの位格が他の二つの位格に優先するような仕方三位一体の人間の類比を展開している。すなわち父が子と霊の神性の起源であるように、主体は知的な言葉と意志的な愛の原因である。人間は神の像として父なる神に対応していると考えられている。

モルトマンはこのような神的似像性の心理学的教説に対し、身体 (Leib) の尊厳と女性の尊厳の視点から次のような批判を加えている。

① もしも身体が神の像に属していないとすれば、それを「神の宮」(I コリ 6:13) と呼ぶことはできないはずである。アウグスティヌスやトマス理解と異なり、われわれはむしろ人間を魂と身体からなる一つの全体としてとらえなければならない。身体と魂は、生命を創造する霊の導きの下で相互内在 (Perichorese) 的な関係にあるからである。カルヴァンの理解を跡づけてみると、彼も初めはアウグスティヌス的・中世的伝統に従っていた。神は霊であるから、人間の霊的本性としての魂だけが神の像であると主張していた。身体は神の像に属していないと解していた。しかし後になると彼は、聖書の伝統に従って創

造における神の像と救済における神の像を区別するようになった。つまり人間は確かに「見えない神」の像へと創造されたが、受肉した神の像に従って救済されるのであり、人間はその存在全体において神の像なのである。

② さらに人間は男性と女性という性的差異においても神の像である。両者の起源的差異は従属的差異ではなく人格的差異である。神に対応し神に似たものとなるのは、性なき魂ではなく人間の人格的交わりである。それゆえわれわれはギリシア教父たちの社会的神的似像性という思想に立ち返る必要がある。トマスは「神が全被造世界の起源と目標であるように、男は女の起源であり目標である⁽¹⁵⁾」と述べているが、ここに見られのは全く家父長的な支配の思想である。体を支配する魂は内容的には「男の」魂を意味している。しかし人間全体を神の像として理解するとすれば、人間の基本的な交わりも神の像とみなすことができる。ニュッサのグレゴリウスの起源的家族の類比（アダム、エバ、セト）には、確かに宗教的な家族イデオロギーとして利用される危険性がある。しかし現実の人間は男か女であり、しかも両親の子である。男—女の関係は人間の社会性を、そして両親—子供の関係は世代の継続性を表しており、いずれの関係も人間にとって不可欠である。前者は空間における同時的な性の交わりであり、後者は時間における世代の交わりである。人間全体が神の像へと規定されているとすれば、この性の交わりも世代の交わりも神の像へと規定されることになる。「父、子、聖霊の内的交わりは基本的な人間の交わりの中で表され、創造と救済を通して人間の中に現れる⁽¹⁶⁾。」従って三位一体の「支配」は家父長的な支配ではなく、神と被造物との交わりに他

ならない。ヨハネ 17:21 のイエスの祈りに見られる社会的類比は、三つの位格の相互内在を通して形成される神の交わりに関連している。この神の交わりは、父性あるいは子性ではなく内三位一体的交わりを意味している。アウグスティヌスとトマスは神の像を規定する際に三位一体の統一性と外側に向かっての神の支配から出発した。これに対しニュッサのグレゴリウスに従った東方教会の神学者たちは三位一体の本質的交わり（ペリコレゼ）から出発している。後者は神の像を人間の根源的な交わりの中に見ている。モルトマンはこの思想を受け入れ、外側へ差異化されて現れてくる「開かれた三位一体」⁽¹⁷⁾の神学を展開している。内在的三位一体を人間に対して開くのは子なる神である。「子だけが人間となり、人間がそれに向けて創造された像を体現している。」キリストは独り子であり、しかも同時に父なる神の像の初穂である。それゆえ人はキリストの像として「子たる身分 (Kindschaft) へと入れられる (hineingenommen)⁽¹⁸⁾。」キリストの兄弟であることによって、キリストの御父は人間の御父となる。こうして神の三位一体は御子を通して人間に開かれる。人間は地上における神の像として、この御子（地上における基本的な神の像）を通して神に近づくことができるようになる。人間は御子の像に似たものとされることによって（ローマ 8: 29）、聖霊を通して御父と御子の永遠の交わりに入れられるのである。

従来「神の像」という神学的人間論の概念は創造論においてのみ取り扱われてきた。しかしモルトマンは本章においてそれを単なる歴史的釈義でも、また律法の光に照らされた神学的釈義でもなく、両者を統合する「メシア的に方向づけられた釈義」⁽¹⁹⁾によって展開しようと

している。彼によると人間はその「本来的規定としては神の像」,「メシヤ的召命としてはキリストの像」,「終末論的賛美としては神の栄光」なのである。

X

第10章(「身体性(Leiblichkeit)は神の全ての業の終りである」)は「魂(Seele)の優位」,「魂を吹き込まれた(beseelt)身体」,「健康と病気における生」の三節から構成されている。

第一節(「魂の優位」)はプラトン,デカルト,カール・バルトの身体観に見られる西欧の人間観の特徴を次のようにまとめている。

①「身体の死」。ギリシア語の soma には二つの意味がある。その一つは肉体(Körper)を意味する。ホメロスの場合それはもっぱら遺体を指している。後にそれは物体を指すようになった。もう一つは「自身(selbst)」を意味する。人間が自分自身と相対し,自分自身を対象として把握するときに現れてくるのが,肉体であり身体(Leib)である。人はこの身体の感覚を通して身体は死すべきものであることを知覚する。プラトンによると魂(Seele)はこの身体と異なって不死であり,人はそれを「直接的自己意識」⁽¹⁾において知覚する。この魂の直接的神祕的自己意識は常に肉体の死の意識と結びついている。死とは身体と魂の分離を意味する。人生において肉体の死を先取りするとき,既にその分離は始まっている。人間の本来的生は,死すべき身体の中ではなく不死なる魂の中にある。この魂の不死の理論は人間の死後の生についての理論ではなく,生と死の彼岸にある人間の同一性の教理である。魂は,身体的に生きていなかったがゆえに不死なのである。身

体に対する魂の「優位」を説くこのプラトンの教えは、後にストアに受け継がれて「アパテイア」の教えとして展開されていった。

② 「機械的肉体(Körpermaschine)」。プラトンは魂を小宇宙としてとらえ、それを不滅の実体 (Substanz) として説明したが、デカルトの考えはこれと少し異なっている。彼は魂を高次の実体としてではなく人間の肉体における真の「主体」として理解している。彼は「身体・魂の二元論」を「主観・客観の二分法」に転換した。彼によると主体の特徴は思考にあるが、身体の特徴は物的延長にある。彼は肉体を時計のような一つの機械とみなした。思考するが延長しない魂・精神(Geist)と、延長するが思考しない肉体を結びつけているのは、「結合 (complexio)」⁽²⁾ である。精神と肉体を媒介する機能を持っているのは脳の中の松果腺である。精神的主体と身体的客体は一方的な「支配と所有」の関係にある。つまりわたしは思考する主体で「あり」、そのわたしはわたしの肉体を「持っている。」自我 (Ich) は所有物としての肉体に命令を下したり、それを利用したりする。思考する自我は肉体なしに存在することもできるのである。

③ 「支配する魂に仕える身体」。バルトは、人間イエス・キリストを見つめ、そして神の霊(Geist)を経験するという神学的文脈の中で、魂と身体の関係について論じた。しかしモルトマンによるとバルトはプラトンとデカルトの見解を少し修正したにすぎない。彼の理解にも「精神化と道具化の傾向」が見られる。彼は、魂は体の形相であるとするアリストテレス的・トマス的定義に従っている。また彼はプラトンの「魂の優位」を保持し、デカルト的な「身体に対する魂の所有関係」を受け入れている。魂と身体の間にあるのは上下の秩序である。魂

は支配し、身体は仕えるというこの秩序は神の霊によって決定されている。神の霊は「神の支配の主體的現実」⁽³⁾であり、人間はこの霊によってはじめて主体となる。身体に対する魂の支配関係は、世界に対する神の支配関係に対応している。魂は身体を支配することによって、神の世界支配に直接与る。この意味で人間は身体を支配する魂であり、そうでなければ人間とは言えない。人間は、思考し意志する存在である。人間はこの二つの行為を通して身体を意のままに処理し、用い、そしてそれを越えていく。魂の自由、それは身体を支配する自由に他ならない。人間の神的似像性は、自分を支配し自分自身を意のままにすることにあり。人間の自己支配は神の支配の一つの比喩である。バルトは男性と女性の間接をもこの魂と身体の関係と類比的に理解している。ここに見られるのは「神学的主権論 (Souveränitätslehre)」⁽⁴⁾の思想である。つまりそれらの支配関係は、支配する御父と服従する御子の間の内的三位一体の秩序に対応する外的三位一体の秩序である。このように天と地、魂と身体、男性と女性の間接は、類比的に支配関係としてとらえられている。この点でバルトはアリストテレスに従っているのである。

第二節（「魂を吹き込まれた身体」）は次の六項目から成っている。

① 「肉体に関する旧約的思考」。旧約の伝統によると人間は神の特定の歴史の中で自分を経験する存在である。その歴史とは、召命、解放、契約、約束の歴史であり、世界の創造と救済の歴史である。この神の歴史の中で人間はいつも「全体 (ein Ganzer)」として現れてくる。ヤハウェ資料の創造物語（創世記 2:7）が示しているように、旧約的思考は事柄の本質と構成要素を追求するのではなく、その「生成と作用

(Werden und Wirken)』⁽⁵⁾ を問題としている。人間は決して反省と内省を通して自分を知るのではない。人間は神の歴史の経験の中で自分を認識するのである。この意味で人間は自分の中に実体を持つ存在ではなく一つの出来事である。従って旧約聖書は人間を定義や概念によって論じようとはせず、むしろ物語や生の諸関係によって描写する。例えば心の働きが身体のある部分に特定されている事実は、この事態を反映している。人間は体と共に考えるのであり、人間の内面は内的器官を通して表れてくる。腎臓は良心の場所であり（詩編 16:7）、肝臓は深い悲しみの器官である（哀歌 2:11）。内面と身体器官は相互に関連しており、両者の間には相互浸透の関係が見られる。聖書の人間論にふさわしいのは、互いに影響しあう「パートナーとしての交わり（partnerschaftlich Gemeinschaftsverhältnis）」⁽⁶⁾ という理解である。人間の魂と身体（内と外、中心と周辺）のこの統一は、結びつき（契約）、交わり、相互作用、相互包容、配慮、申し合わせ、調和、あるいは友好などと呼ばれている。

② 「身体と魂の相互内在的形態 (perichoretische Gestalt)」。バルトは三位一体の神の一体性を神の主体性と主権つまり支配性の中に見た。これに対しモルトマンは、御父、御子、聖霊の完全な相互内在的交わりという理解から出発する。それはヨハネの神学（ヨハネ 17:21）に基づく創造論であり救済論である。モルトマンは神御自身における上下の秩序、優越と従属の秩序といったものを否定する。彼は「神の愛の内三位一体的一体性」⁽⁷⁾ から出発する。この神の愛において、神の支配の命令—服従の構造は確かに一つの可能性ではあるが、本質を決定するような要素ではない。神と世界の関係はこの愛なる永遠の神と世

界との関係である。それは一方的な支配関係ではなく相互的な交わり
の関係である。神は霊において被造世界と向き合うだけでなく、それ
を神格化せずになかも御自分の中へと取り入れる。神は霊の力によっ
て被造世界に浸透していく。安息日の安らぎの中で神は被造物に御自
分へと働きかけさせる。このように霊の力において神と世界は相互内
在的に関わりあっている。人間は「三位一体の像」へと規定されてお
り、その魂と身体あるいは意識と無意識は交わりの関係にある。それ
は、相互に必要とし相互に浸透しあう関係である。それは一方的な支
配の関係ではなく、差異化された一体性の相互内在的關係である。モ
ルトマンは「魂の優位」だけでなく「肉体の優位」をも否定している。
彼は「生かされた生の形態 (Gestalt gelebten Lebens)」⁽⁶⁾ に目を向け
ている。そこには次のような神学的前提がある。つまり霊における神
の現臨は意識や魂だけに局限されず、人間の有機的組織全体すなわち
「歴史的形態」に及んでいるという前提である。この歴史的形態は、人
間が身体と魂によってその環境の中で展開していくものである。人間
のこの形態は人間—環境という「場」の中で形づくられる。この場
には、自然、社会、歴史、超越的領域（宗教と価値体系）といった異な
る次元が含まれている。人間の形態はこの環境の影響とそれとの対決
によって形成される。人間はこのようにして個人性と社会性を獲得す
る。形態は環境との交換形式であり、人はその中でまたそれと共に自
らを同一化する。この形態には自然的制約があると共に、歴史的可塑
性も見られる。人間の具体的形態は閉じられていると同時に開かれて
いるのである。人間の形態は外的諸構造との関連においてだけでなく
内的諸構造との関連においても展開される。それは意識と無意識との

関係においても形成される。人間の生かされた形態において意識と無意識、あるいは魂と身体はいつも相互に浸透しあっている。魂が身体に情報を伝達しているように、身体もその魂に情報を伝達している。身体には身体言語があるのである。

モルトマンはこの関連でさらに「中心化 (Zentrierung)」⁽⁹⁾ の問題に言及している。中心化はある特定の関心に基づいて成立する。しかしこの関心それ自体は開かれており、その対象は多様である。それゆえ人間の中心化はどうしても不安定なものになる。それは構築と解体のリズムを繰り返す。安定した人間関係を維持しようと思うならば、人はまず「当てになる (zuverlässig)」者つまり信頼される者とならなければならない。それは約束を守るという仕方では実現される。約束において人はある特定の形態を獲得し、語りかけられる者となる。約束を守るという「誠実さ (Treue)」によって、人は時間における自らの同一性と連続性を獲得する。個人だけでなく社会も合意 (協定) と信頼によって成り立つ。「人間が形態をとること (Gestaltwerdung)」は信頼と誠実の一つのプロセスに他ならない。約束と信頼は自由を前提としており、それらは「人間の自由の具体化」なのである。

③ 「霊と形態」。われわれはすでに霊を次のように呼んだ。それは全ての開かれた物質システムと生命システムの「機構形式 (Organisationsformen)」でありコミュニケーション形式である⁽¹⁰⁾。人間の意識は反省された霊である。ここで大切なのは身体と魂の機構に気づくことであり、有機体である人間が社会と自然の中で生きていくために必要不可欠なコミュニケーションの存在を認めることである。人間の身体は、創造的霊によって浸透され、生かされ、形成されている。

従って人間は「霊—身体」である。人間の魂、感情、思想、意図などは、創造的霊によって浸透され、生かされ、形成されている。この意味で人間は「霊—魂」である。その中で身体と魂が一つになっている人間の形態は、創造的霊によって形成された形態である。すなわち人間は「霊—形態」である。この霊は創造的霊であると共に宇宙的霊である。

モルトマンは次に「創造の霊 (Geist der Schöpfung)」と「聖霊 (Heilige Geist)」を区別している。「聖霊」は救済と聖化の霊である。それは、救済し新しく創造する神の霊の現臨である。聖霊は創造の霊を押しのけたりせず、それを変容していく (transformieren)⁽¹¹⁾。それゆえ聖霊は人間全体をとらえ、魂と理性だけでなく感情と身体をも包含する。聖霊は「卑しい身体」の全てを包含し、それをキリストの栄光の身体と同じ形態へと変えていく (ピリピ 3:21, ローマ 8:29)。聖霊は神の子 (神の霊によって導かれる者) の生命全体の新しい推進力である。神の子は、神の子の理性的言語だけでなく無意識の身体言語によって聖霊の臨在を証しする。身体がキリストの形態となること、つまり「聖霊の身体的内住」は、神への全体的献身において経験されるのである。

④ 「先取りとしての霊」。人間は、前方にある何ものかに向かって生きている。人間は現在を越えて、将来の開かれた可能性へと向かっていく。生の全体性は、プロジェクトをたてることに示される。モルトマンはこの「身体的—魂的存在全体の先取りの構造」⁽¹²⁾ を人間の霊と呼んでいる。人間はいつも自らの方向づけによって自己を実現する。従って人間は「なる (werden)」ことによって「存在する (sein)」と

言うことができる。人間の生に意味を与えるのは生きる目的である。方向性と将来がなければ、人間はバラバラになり、その感性は崩壊してしまう。人生は期待によって形成されるのである。この期待が抹殺されるとき、人生は否定的なものとなる。この先取りの形式は理性（真理に関係する思惟の働き）の本質である生産的構想力にも見られる。さらにこの先取りの構造は共同体の計画と方向づけにも見られる。モルトマンによるとこの社会的機構の先取りのな構造も、人間の有機体のそれと同様に「霊」とみなすことができるのである。

⑤ 「コミュニケーションとしての霊」。人間の先取りのな構造を霊と呼ぶとすれば、それを補足するコミュニケーションの構造も霊として理解することができる。人間の生は関係であり交換である。自然や社会との交換はそれらとの交わり (Gemeinschaft) を生み出す。人間の生は交わり (Kommunion) におけるコミュニケーションである。コミュニケーションとしての霊は共同の生を活性化すると共に、個々の人間に固有な形態と権利を与える。人間の社会化と個人化は、霊と呼ばれる生の差異化過程の両面である。人間的交わりは、人格的自由と生の形態を認める複雑な組織を作り出すことによって具体化される。その際、コミュニケーションの諸形式が先取りの活動空間を狭めるようなことがあってはならない。社会が着想に富んでいるとすれば、それはその中にいる個人が創造的だからである。類は保守的になりがちであるが、個は変革の場となりうる。霊に満ちた人間社会は、先取りのなであると共に、より民主的になるはずである。

⑥ 「生の肯定としての霊」。生が人間らしいものとなるかどうかは「愛」の経験にかかっている。人間らしい生とは、愛し愛されるような

生である。それは、受容し肯定し、また受容され肯定される経験である。人はこの愛の中で喜びと痛みを経験する。人は愛の力によって幸せと同時に苦しみをも味わう。生を生き生きと経験すればするほど、人は死を致命的なものとして経験する。愛する者だけが、失望、矛盾、病氣、そして死に身をさらすことができる。愛され愛する中で、人は初めて死すべきことを経験する。「これは、人間の生の解くことのできない逆説である⁽¹³⁾。」愛すれば愛するほど、人は生と死の両者を強烈に経験する。幸福と痛み、生と死を差異化するのには「愛としての霊」である。生への愛を抑圧するならば、人は幸福と痛みに対して無感覚になってしまう。その人にとって生と死はどちらもよくなってしまふ。身体的に生きられなかった生、それゆえ死ぬことのないような生は不毛である。それは、ヨハネ 12:24、ルカ 17:33、1コリント 15:42-44などの聖句に記されている通りである。身体的に生きるとき、生は傷つき死すべきものとなる。しかし生は、使い尽くされることによって実を結ぶ。それは「献身 (Hingabe)」を通して実を結ぶ。この死は、実りある死、それゆえ意味のある死である。生を捧げることつまり生を肯定するということは、自分から出て行き、自分をさらし、自分を賭け、愛することに他ならない。このように生を肯定する者は、意味のある死を死ぬことができる。この生と死の肯定の中で生命の霊を経験するとき、われわれは既にこの生の中で、死ぬことのない永遠の生命を味わっている。旧約聖書によると霊は創造的生命の霊であり、新約聖書によると聖霊は「復活の力 (Kraft)」である。この生命を創造する霊は無制約的愛において経験される。「死人の甦り (Auferweckung)」を確信するのもこの無制約的愛である。人は、死に至るこの生のただ中

で復活の霊において永遠の生命を経験する。神の復活の力の中で生かされる生は、死を通して「死後の永遠の生命」へと変容される生である。キリストの死と復活において啓示された神の永遠の生命は、地上にあっては「愛の献身」において明らかになり、かのところでは「死人の甦り」においてあらわとなる⁽¹⁴⁾。人間は身体の変容に対する希望に生きる時、地上において完全に生き、そして完全に死ぬことができるようになる。そのとき人間の生と死は神の生命に与り、その中で引き上げられていく (aufheben) (ローマ 14:7-9)。生を肯定する霊の経験には、復活の霊における永遠の生命の経験が反映しているのである。

では、われわれは健康であると言うとき、どんなことを考えているのだろうか。また、そもそも病気とは何を意味しているのだろうか。これが第三節（「健康と病気における生」）のテーマである。もし健康の概念が歪んでいるとすれば、それは身体の在り方に悪い影響を与えるであろう。ジークムント・フロイトたちは「健康」を「労働の能力と享受の能力」と定義した。従ってこの二つの能力が損なわれているならば、それは治療を要する病であるということになる。しかしモルトマンによるとこの定義は、生産と消費を美德とする工業社会を前提としている。また世界保健機構は健康を「病気と障害がないだけでなく、完全な、肉体的、精神的、社会的健全の状態」と定義している。健康は個人の問題としてだけでなく、さらに社会の問題として考えられている。しかし現実にはこの意味での健全な社会は存在しない。それは身体的社会的ユートピア（苦しみのない生活、苦痛のない幸福、葛藤のない社会といったユートピア）にすぎない。もしもこの理念に従う

ならば、健康な社会体制と社会的医療扶助に対する要求は限りなく増大していくであろう。結局われわれは健康を社会の医療体制にゆだねてしまい、いつのまにか「奴隷の身分」になってしまうであろう。モルトマンは、健康は基本的人権に属することを認めながらも、今はむしろ健康の「個人化 (Personalisierung)」を要求すべき時であると考えている。健康は、客観的に確認できる「状態 (Zustand)」であるだけでなく、変化する状態に対する主体的に確認できる「態度 (Einstellung)」でもある。後者の意味での健康とは、例えば変化や障害と共に生きていく「力 (Kraft)」であり、「人間であること (Menschsein) への力」⁽¹⁵⁾である。この力は、生の喜びと死の悲しみを受容する力、つまり幸せと苦しみを経験する能力に他ならない。もしも人間であることと健康であることが同一視されるならば、病気と病人はただ排除されるだけであろう。しかしながら健康は人間の生きる意味それ自体ではない。むしろ人間は、生の中で見いだした意味を健康な状態および病気の状態において実証すべきなのである。意味を求める心を満たしてくれるのは、健康と病気の状態において、そして最後には生と死において「支える力」として実証されるものだけである。死について考えていない「健康の定義」は全て非現実的である。人は重病に陥ると、生命の危機と意味の危機を経験する。それは生の信頼の根柢が奪われる経験である。その経験は病人のうちに攻撃性と激怒を引き起こす。業績と楽しみも意味を失ってしまう。だがこの危機は、信頼をよせるべき本来の相手を発見する機会ともなる。特定の病気は特定の器官の機能障害であり、それは障害として治療されなければならない。その病気が長引くならば、それは自己関係、社会関係、人生全体、さらに超

越との関係にも影響を及ぼすであろう。病気の経験は、身体器官の機能障害、自己感情の動揺、社会的な繋がり喪失、人生の危機、意味の喪失の体験である。それゆえ病気の治癒はこれらの次元全体を含んでいなければならない。治癒とは、「人間であることへの力」がこれらの次元全体において回復されることである。モルトマンはこの「人間であることへの力」を「生の肯定としての霊」つまり「愛」と同一視している。人間的な生とは、受容され肯定され愛される生だからである。「生へのこの力」から見れば、死は決して終りではない。死は魂と身体の分離でも全体的な関係喪失でもない。それは他の形態への「変成 (Metamorphose)」⁽¹⁶⁾ である。人間は、死を通して変貌するために創造されている。人間の身体的創造は身体の復活と永遠の生命によって完成されるのであり、復活の希望は前方へと向けられた創造信仰なのである。

西洋の人間学の歴史を振り返ってみると、そこには始めから、魂が身体から距離をとり、身体に規律を与え、身体を支配し、身体を道具化する傾向が見られる。この傾向は「西洋の自由の歴史の本質的な構成要素」⁽¹⁷⁾ である。魂を精神化し身体を物質化するこの傾向は、古代および中世を通してキリスト教にも受け継がれてきた。しかし聖書の理解によると、身体性は神の創造の業の終りである。神は、身体をもつ感性的人間を御自身の似像として造った。最初の命令は「生めよ、増えよ」(創世記 1:28) という言葉であった。身体性は神による人間の創造の目標なのである。また和解の歴史から見れば、身体性は神の和解の業の終りである。言葉は肉体となったからである。和解する神は、人間の肉を受け入れ、それを交わり中で癒す。十字架上で苦し

み死ぬキリストは、病人や苦しみの中で死ぬ者たちと御自分を同一化する。それゆえこれらの人々はキリストの中に癒しを、つまり永遠の生命の源である神との交わりを見いだすことができる。また身体性は、栄光と平和の国に至る世界の救済の終りでもある。救済は霊の賜物と共に始まり、身体の変容と共に終る。救済は心の新しい義と共に始まり、新しい正義の世界において終る。救済は信仰において始まり、見ること（感性による経験）において終る。モルトマンによると、「身体性は、神の業の終りである」とのエーティンガー(Friedrich Oetinger)の命題は、人間の現実を神の創造、和解、救済の歴史と環境の中でとらえている点ですぐれている。それは身体性を神の全ての業の目標と解している。ここには「身体と魂」あるいは「身体と魂と霊」といった分析的概念に代って、「全体性」の概念が登場してきている。ここに働いているのは「力」の原理ではなく「形態」の原理である。この形態において問題となっているのは排除や分割ではなく「差異化された一致」⁽¹⁸⁾なのである。

註

VII

- (1) GidS. 168 (邦訳 239 頁)。
- (2) GidS. 172 (邦訳 244 頁)。
- (3) Cf. GidS. 172 (邦訳 245 頁)。
- (4) GidS. 175 (邦訳 249 頁)。
- (5) Cf. GidS. 176 (邦訳 251 頁)。
- (6) Cf. GidS. 177 (邦訳 252 頁)。
- (7) Cf. GidS. 180 (邦訳 256 頁)。

- (8) GidS. 183 (邦訳 260 頁).
- (9) Cf. GidS. 185 (邦訳 264 頁).
- (10) GidS. 186 (邦訳 265 頁).
- (11) GidS. 188 (邦訳 267 頁).
- (12) Cf. GidS. 188 (邦訳 267 頁).
- (13) GidS. 190 (邦訳 270 頁).
- (14) GidS. 190 (邦訳 270 頁).
- (15) GidS. 190 (邦訳 271 頁).
- (16) GidS. 192 (邦訳 273 頁).

VIII

- (1) GidS. 194 (邦訳 277 頁).
- (2) GidS. 194 (邦訳 278 頁).
- (3) Cf. GidS. 196 (邦訳 281 頁).
- (4) GidS. 197 (邦訳 282 頁).
- (5) GidS. 200 (邦訳 285 頁).
- (6) GidS. 201 (邦訳 287 頁).
- (7) GidS. 204 (邦訳 291 頁).
- (8) GidS. 204 (邦訳 291 頁).
- (9) GidS. 205 (邦訳 292 頁).
- (10) GidS. 207 (邦訳 295 頁).
- (11) GidS. 209 (邦訳 298 頁).
- (12) Cf. GidS. 211 (邦訳 301 頁).
- (13) GidS. 213 (邦訳 303 頁).
- (14) Cf. GidS. 213 (邦訳 303 頁).
- (15) Cf. GidS. 216 (邦訳 308 頁).
- (16) GidS. 219 (邦訳 312 頁).
- (17) GidS. 219 (邦訳 312 頁).
- (18) GidS. 220 (邦訳 314 頁).

IX

- (1) GidS. 223 (邦訳 319 頁).
- (2) GidS. 224 (邦訳 320 頁).
- (3) GidS. 225 (邦訳 322 頁).

- (4) *GidS.* 226 (邦訳 323 頁).
- (5) *Cf. GidS.* 227 (邦訳 325 頁).
- (6) *GidS.* 228 (邦訳 326 頁).
- (7) *GidS.* 229 (邦訳 328 頁).
- (8) *GidS.* 231 (邦訳 331 頁).
- (9) *Cf. GidS.* 232 (邦訳 333 頁).
- (10) *GidS.* 234 (邦訳 336 頁).
- (11) *GidS.* 237 (邦訳 340 頁).
- (12) *GidS.* 238 (邦訳 341 頁).
- (13) *GidS.* 240 (邦訳 345 頁).
- (14) *GidS.* 241 (邦訳 346 頁).
- (15) *GidS.* 245 (邦訳 351 頁).
- (16) *GidS.* 246 (邦訳 352 頁).
- (17) *GidS.* 246 (邦訳 353 頁).
- (18) *GidS.* 247 (邦訳 354 頁).
- (19) *GidS.* 222 (邦訳 319 頁).

X

- (1) *GidS.* 252 (邦訳 361 頁).
- (2) *GidS.* 254 (邦訳 365 頁).
- (3) *GidS.* 256 (邦訳 367 頁).
- (4) *GidS.* 258 (邦訳 369 頁).
- (5) *GidS.* 260 (邦訳 372 頁).
- (6) *GidS.* 261 (邦訳 373 頁).
- (7) *GidS.* 262 (邦訳 374 頁).
- (8) *GidS.* 262 (邦訳 375 頁).
- (9) *GidS.* 264 (邦訳 378 頁).
- (10) *GidS.* 266 (邦訳 380 頁).
- (11) *Cf. GidS.* 267 (邦訳 381 頁).
- (12) *GidS.* 268 (邦訳 383 頁).
- (13) *GidS.* 271 (邦訳 387 頁).
- (14) *Cf. GidS.* 272 (邦訳 390 頁).
- (15) *GidS.* 275 (邦訳 394 頁).
- (16) *GidS.* 278 (邦訳 397 頁).
- (17) *GidS.* 248 (邦訳 356 頁).

(18) Cf. GidS. 250 (邦訳 359 頁).