J. モルトマンにおける創造論の構造(3)

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/24482

J. モルトマンにおける創造論の構造 (III)

佐々木　勝　彦

XI

第 11 章（「安息日：創造の祝祭日」）は，「創造の完成」，「創造の祝福」，「創造の聖化」，「創造の救済の祝祭日」，「イエスと安息日」，「日曜日 —— 最初の祝祭日」の六節から構成されている。

第一節（「創造の完成」）は，創造の完成が「休息 (Ruhe)」にあること，つまり行為の完成が「存在 (Dasein)」にあることを明らかにしている。祭司資料では世界の創造は第六日に終っている（創世記 1 : 31)。ところがそれに続く記事によると，神は第七日に「御自分の仕事を完成され，安息なさった」(2 : 2)。そしてこの神の休息から第七日の「祝福」と「聖別」が出てくる (2 : 3)。モルトマンは，これらの記事に見られる隠喩を次のように解釈している。神の休息は，創造の仕事からの休息である。神は創造の活動を離れ，その業と向き合い，いわば御自身へと再び戻っていく。それは御自身の業「からの (von)」自由である。だがこれは，世界と人間を創造する以前の永遠なる存在(Sein)へと帰還することを意味しない。神は創造の後で御自身へと戻られるが，それは被造世界と共にである。それゆえ神の休息は同時に被造世

界の休息となり，被造世界に対する神の満足は被造物それ自身の喜びとなる。神は安息日にその業を目の前にして休む。これは「有限で時間的な世界が，無限で永遠なる神と共存する (koexistiert)[1]」ことを意味する。従って世界は神によって (von) 創造されるだけでなく，神の前に (vor) 存在し，神と共に (mit) 生きている。被造物は神の休息の中で自己自身へと帰り，自らの形態を展開する。全ての被造物は神の休息の中で自らの本質的自由を獲得する。このとき神は被造物の生きた形態と働きかけを感受する。安息日は，神が被造物を「経験する」ときでもある。ここに臨在する神は，世界を支配する神ではなく，世界を「感ずる」神である。神は創造の交わりを御自身の環境として受け取る。安息日と共に神と世界の歴史が始まる。神は御自身の業「から」自由になり，その業を「目の前にして」休息するだけでなく，その業「において (in)」休息する。神はその業を存在させると共に，その中に現臨する。神は，御自身において存在し御自身において休息するお方として，被造世界と共に，しかも被造世界の中に現臨する。それゆえ「神の創造の安息日は，既にそれ自身のうちに被造世界における神の内住 (Einwohnung) という救済の秘義を含んでいる[2]。」安息日において神は御自身の永遠の臨在 (Präsenz) を時間的被造世界と結びつけ，御自身において全く休息するお方として被造世界と共に，またその中に現臨する。従って安息日は神の一つの名前でもある。創造が神の業であるとすれば，安息日は神の現臨するときである。神の業において神の意志が表現されるとすれば，安息日においては神の存在 (Wesen) が顕わとなる (offenbar)。業において神は御自身から出て行き，安息日において御自身へと帰ってくる。それゆえ安息日の秘義は

創造の業の秘義よりも「深い（tiefer）」[3]。創造の業は神を間接的に啓示しているのに対し，安息日は神を直接的に啓示している。創造は神の業の啓示であり，安息日は神の自己啓示である。前者は後者へと流れこむ。創造の安息日と共に既に栄光の国が始まっている。即ち全ての被造物の希望と将来が出現している。創造の完成は休息であり，行為の完成は存在（Dasein）なのである。

第二節（「創造の祝福」）は，時間の祝福の意味を検討している。祭司資料によると祝福は，創造にさらに付け加えられるものである。動物と人間に対する祝福は「産めよ，増えよ」という命令と結びつけられている。神は被造物の繁殖力を肯定し，それを支えている。ところが安息日に祝福されるのは，生物ではなく第七日という一つの時間である。これは何を意味するのだろうか。安息日の祝福は，生物の場合と異なり，神の活動ではなく神の休息に基づいている。安息日の休息は，全被造世界のために神が臨在する恵みである。全ての被造物は神の休息において自らの休息に至る。神の現臨の中に被造物の存在の祝福がある。それは「休息の場」[4]である。非存在（Nichtsein）から呼び出された存在は，今なおその非存在に脅かされて落ち着かず不安な（unruhig）状態にある。人間だけでなく全ての被造物がこのような不安に怯え，真の休息を捜し求めている。この真の「休息の場」となるのが神の安息日である。それは，神が直接臨在し休息しているときである。この臨在の中で被造物は「無化すること」から守られ，その不安は幸福に変えられる。安息日の祝福とは，このように被造世界が神の臨在の「中に」存在することである。被造物は「無から（aus）」創造されると共に，「安息日のために（für）」創造されている。この被造

物は，神の存在を通してやってくる安息日の祝福の中で自らの存在の喜びを味わう。神は一つの日（時間）を祝福することによって，その祝福が「普遍的」であることを示そうとしている。それは，生物に与えられる諸々の祝福のように部分的でも特殊的でもない。モルトマンは最後に，この創造の安息日だけが両数ではなく「ただ一つ」であることと，歴史上の安息日がイスラエルの特別な存在の根拠となっていることを指摘している。創造の安息日が奇数日であることは，この日がそれ以前の六日の仕事全体に関わることを示している。イスラエルは「安息日の兄弟」である。イスラエルは安息日において被造世界全体に対する祝福を経験し，それを世界に広めて行く役割を再確認する。

創世記 2 : 3 は，第七日の「聖別・聖化」について言及している（第三節「創造の聖化」）。この「聖別・聖化」は，選び出し，自分のために取り出し，自分の所有であって侵害できないと宣言することを意味する。創世記 2 : 3 において聖別の対象となっているのは，被造物や創造の場所ではなく第七日という一つの時間である。それは「祝福」の場合と同様に，この「聖別」が普遍的で，全ての被造物のためであることを示そうとしている。モルトマンはこの時間の聖別の中に，世界の独自なとらえ方を見ている。それは空間や領域の中に神性を見る宗教ではなく，時間の中で神性との出会いを経験する宗教である。安息日は永遠と時間の接点であり，像なき神の臨在するときである。イスラエルは創造を模倣しようとはせずに，神の創造の休息に与ろうとする。出エジプト 20 : 11 は安息日の戒めをこの創造物語によって根拠づけている。ところが申命記 5 : 15 は安息日の戒めを出エジプト伝承と結びつけている。モルトマンはここに「解放の元型（Archetypen der

Befreiung)」[5] を見ている。出エジプトと安息日は分離しがたく共属しあっている。出エジプトは，奴隷の身分から自由の地へと脱出する出来事であり，外的自由の象徴である。これに対し安息日は内的自由の象徴である。出エジプトは神の「歴史」の根本経験であり，安息日は神の「創造」の根本経験である。出エジプトは「行為する」神の根本経験であり，安息日は「存在する (daseienden)」神の根本経験である。両者の中の一方だけを切り離して，それを解放の経験の根拠とするならば，どちらも力を失ってしまい，真の自由に至ることはできないであろう。従って例えば政治的・社会的・経済的解放が現実に人間の自由となるためには，神の臨在の中に休息を見いだす落ち着きが必要となる。また安息日が安息の平和となるためには，依存と抑圧からの解放と，非人間性と神喪失からの解放が伴わなければならないであろう。

われわれは安息日の起源を月の運行のような自然の循環に求めることはできない。それはただ創造の歴史に基づいている。安息日は全てのものにとって「平和の秩序」であり，動物も土地もそれを享受する (レビ 25：11)。人は全ての「業 (Werk)」をやめ，現実を神の創造として認めることによって安息日を聖別する。神の似像は，安息日に休息する人間である。人は自らの存在を思い起し，それを感謝することによって安息日を聖別する。ここでは「存在 (Dasein)」が「働くこと (Wirken)」に優先している。神の臨在の中で休息する存在は，全てのものの「美 (Schönheit)」を感ずることができるようになる[6]。安息日の中で人は生産の可能性と有用性への問いを後にして，全ての被造物の美に目を奪われる。それは，幸福を求めて成果をあげようとする意

志から解放されて，全く神の臨在のうちに存在するときである。ここにあるのは，神のみ，恵みのみ，信頼のみ，の世界である。従って安息日の休息はユダヤ教の「義認論」である。この点からモルトマンは，キリスト教の義認信仰をキリスト教的「安息日の休息」として理解する可能性を示唆している。安息日は時間の中にありながら，時間を越えて行く。それは永遠なる創造の安息日への「想起」であると共に，メシアの時の永遠なる安息日の「約束」だからである。

この安息日は，イスラエルとキリスト教のメシア的・終末論的希望の中で未来化され普遍化されていった(第四節「救済の祝祭日」)。人々は「永遠の安息日」の中に神の現臨における全宇宙の救済を見た。安息日は「新しい創造」を指差し，しかもそれを先取りしていると解されるようになった。安息日は，神の創造と啓示が一つとなる将来を指し示しているという意味で「救済の祝祭日」である。またこの安息日が人間のためだけの祝祭日でないことは，「地の安息年」や「ヨベルの年」(レビ25章) が示している通りである。この掟が実際に守られたのかどうか，それは確かでない。守られなかったからこそ，メシア的安息日が将来に期待されたのかもしれない。イザヤ61:1−11はメシア的預言者の到来を告知している。それは，安息の年とヨベルの年の約束が実現される終りの時である。メシア的安息日こそ終りなき安息日である (ヨエル2:19−24)。神の創造の安息日とイスラエルの歴史的安息日の祝祭は，この「終りなき安息日」によって完成される。それは「神が全てにおいて全てとなられる」(Iコリ15:28) 時である。

第五節は「イエスと安息日」の関係を検討している。イエスは安息日を廃棄しようとしたのか，それともその成就について語ったのか，こ

れが第五節の問題である。安息日に病人を癒し，弟子たちに穂をつませるイエスは，あたかも安息日を突破しているような印象を与える（マルコ 2:23−3:6）。しかしモルトマンによるとイエスのこの態度は「彼のメシア的派遣」との関連で理解されなければならない。イエスの告知は，差し迫った神の国の宣教であり，イザヤ 61:1−4 の約束はイエスの神の国の宣教と共に実現し始めている。イエスの自由な態度は「終末時の成就」に対する確信からきている。イエスの示す自由は，預言者たちが約束し，イスラエルが待望したメシアの時の自由に他ならない。安息日の戒めは，安息年やヨベルの年の戒めと同様にこの自由を指し示している。メシアの時はこの戒めを新しい仕方で成就する。従ってイエスは安息日の戒めを破って，それをどうでもよいものにしたのではない。彼は安息日の戒めを廃止して，「イエスかユダヤ教か」という二者択一を迫ったわけではない。彼は異邦人キリスト者を安息日の戒めから解放しようとしたのではなく，そのメシア的成就を告知したのである。彼は良き業と良き仕事日のために安息日を廃棄したのではなく，それをメシア的祝宴へと高めたのである。

第六節（「日曜日 —— 最初の祝祭日」）はキリスト教の日曜日の歴史的起源とその神学的意味を明らかにしようとしている。「日曜日」という名称は，古代後期のローマの惑星週（Planetenwoche）に由来し，太陽崇拝のために捧げられたその二日目を指している。日曜日をキリストの復活によって根拠づけるようになったのは，やっと二世紀になってからのことであった。モルトマンは H. Riesenfeld および W. Rordorf の説に従ってキリスト教の祝祭日の始まりをユダヤ人キリスト教の中に見ている(7)。二人の考えによるとユダヤ人キリスト者は改宗

後も律法を守っていた。しかもユダヤ人キリスト者はユダヤ教の安息日を守った後に，家の集会を開き，夜にパン裂きの儀式を行った。翌朝つまり「八日目」に彼らは洗礼の祝いのために集まった。このような歴史的再構成は，安息日と日曜日の区別と同時にその密接な関連を前提としている。これに対しステファノの殉教とエルサレム使徒会議の記事は，異邦人キリスト教がユダヤ人キリスト教から分離していく過程を記している。エルサレムがハドリアヌス皇帝によって破壊された後，ローマのユダヤ教弾圧を避けるためにも，キリスト教はユダヤ教から分離する必要があった。日曜日の祝祭はその分離の重要な目印となった。今や日曜日はキリストの復活によって根拠づけられ，ユダヤ教の安息日の戒めに取って代るものと解された。日曜日が国家的休日となったのは，313年3月3日（コンスタンティヌス帝）のことであった。その後日曜日と安息日を分離しようとする傾向はますます強くなっていった。しかしモルトマンはここに一つの危険性を感じている。それは日曜日が異教化する危険性である。彼によると日曜日は安息日を押し退けたり，それに取って代ったりしてはならない。「キリスト教の祝祭日は，イスラエルの安息日のメシア的拡大と見なされなければならない(8)。」イスラエルの安息日が神の創造の業と人間の週日の労働を振り返らせるとすれば，キリストの復活の祝祭日は前に向かって新しい創造の将来に目を注がせる。イスラエルの安息日が神の休息に与るとすれば，キリストの復活の祝祭日は世界の新しい創造の力に与る。イスラエルの安息日が記念と感謝の一日であるとすれば，キリストの復活の祝祭日は始まりと希望の一日である。創造の完成の日は新しい創造の日に対して開かれており，新しい創造の第一日は原初の

創造の完成の日を前提としている。キリスト教は，日曜日が異教化することを避けるために，「主の日」と安息日との関連性を再発見しなければならない。モルトマンは，具体的に土曜日の夕べを安息日の静けさと結びつけるように勧めている。そうすることによってわれわれはこの夕べに神の創造の「完成」について何かを感ずることができるようになる。そうすることによって日曜日の朝の礼拝は，新しい創造への希望がさらに強められるときとなる。

従来西方教会は創造を「六日間の業」としてだけとらえ，七日目の創造の「完成」にあまり着目してこなかった。しかし神は「創造する」神であると共に安息日に「休息する」神である。この神は創造を喜び，そのことを通して創造を聖化する。創造と安息日は共属しあっている。人は安息日の静けさの中で被造物として存在することを喜び，世界を神の所有物として認める。安息日の平和は何よりもまず神との平和を意味する。この平和は被造世界全体を含んでいる。「自然との平和」はこの安息日の平和から生じてくる。安息日は労働の後の休日ではなく，むしろ逆に創造の業全体が安息日のために創造されている。安息日は創造をその真の将来へと開く。安息日は世界の救済を先取りし，そしてそれを祝う。安息日それ自体が時間における永遠の臨在であり，到来しつつある世界の先触れである。この意味で安息日は救済の祝祭日なのである。

XII

モルトマンは『創造における神』の最後に付論として「世界の象徴」を付け加えている。それは宗教史上に見られる様々な世界象徴をメシ

ア的観点から解釈し統合する企てである。それは「偉大な母なる世界」,「母なる大地」,「天と地の祝祭」,「舞踏としての世界」,「大きな世界劇場」,「世界象徴としての遊び」,「業と機械としての世界」,「メシア的観点から見た象徴の比較」の八節から構成されている。モルトマンはこれらの象徴を元型的なものと考えている。従って本章の配列は決して文化史的進化を暗示していない。それは宗教史的な比較というよりも，聖書の象徴世界が他の象徴世界を批判的に受容してきた歴史とその内容を明らかにしようとしている。

経験には必ず意味の地平が伴っており，この地平がなければ人はその経験を受け入れることができない。この意味の地平は，個々の経験の中にありながらそれを越えた超越的領域である。象徴は，この個々の経験に内在する様々な緊張関係を表している。例えばそれは，決定と未決定，部分と全体，現在と将来の緊張関係である。象徴は，その多様な意味を通して諸経験を解放する。ユングが強調したようにわれわれは象徴を「作る (machen)」ことはできない。象徴は全ての意識的伝承と言語のうちに現存している。それは定義しようとはせず，考えるべきものを与え，新しい発見へと導く。それは認識と解釈のプロセスを導く。魂 (Seele) に根源的に刻みつけられている像，それが元型である。元型は表象を産み出して経験を秩序づける。この意味で元型は魂の「素地 (Disposition)」[1] である。

第一節は，宗教史上最も古い「偉大な母なる世界」の象徴を取り上げている。この象徴の根底には，世界と人間は一体であるという元型的感覚が生きている。両者の違いはその大きさだけである。世界は「巨大な人間」である。それは「宇宙的な原人間 (Urmensch)」[2] である。

人間は誰もが母から生まれ母によって育てられるように，生物は全て母なる世界から生まれ，母なる世界によって育てられる。しかもこの場合，母が子を育てるというよりも，母が子を保護しているというイメージの方が強い。世界は母というよりも母胎である。人間は母の子宮の中で保護されている胎児である。人間はこの世界をわが家と感じている。この母なる世界の象徴には性差の意識はまだ見られない。全ての生命は処女生殖によって生まれるのであり，生物の誕生は性行為と無関係であると考えられている。

キリスト教はこの「宇宙的な原人間」の象徴をストア派の宇宙論を通して受容すると共に，それをキリストによる宇宙の救済という視点から変形していった。ストアにとって世界は，目に見えない神性の目に見える身体（Leib）である。神性は，目に見える世界の目に見えない魂（Seele）である。エフェソの信徒への手紙やコロサイの信徒への手紙のキリスト論によると，キリストは「キリストのもとに，天にあるもの地にあるものの全てを一つにまとめること」において万物の頭となり，万物はキリストの身体となる。ここに見られるのは宇宙的アダム・キリスト論である。

このようにキリスト教は父権的象徴（「頭—身体」の象徴）を用いて「母なる世界」の象徴を再解釈した。しかしモルトマンによるとこれは必ずしも男女の性的差異を強調するものではない。むしろ「宇宙的人間キリスト」の表象は再び性的差異を越えていく。それは，固定化された性的差異を解体する力を持っている。「母なる世界」や「宇宙的人間キリスト」の象徴を支えているのは「世界の汎内神論的理解」である（使徒言行録 17：28 参照）。生けるもの全てにとって世界は神の環境

なのである。現代のガイア仮説はこの古い世界象徴の真理契機を自然科学的な方法で明らかにしている。

第二節は「母なる大地」の象徴を取り上げている。この象徴は既に「偉大な母なる世界」の象徴のうちに含まれていたものである。前述の通り後者の象徴には性的差異の意識はまだ見られなかったが,「母なる大地」の象徴にはそれが明確に現れている。この変化は社会の母権制から父権制への移行を反映している。ヤハウェ宗教の父権制的唯一神論はその男性的創造概念によって大地の母権制的汎神論を破壊した。しかし人間と大地のつながりを全て忘れてしまったわけではない。例えばパウロやヨハネが用いている麦粒の譬えの背後に，われわれは古い大地崇拝の影響力を垣間見ることができる（Iコリント15:35以下)。「母なる教会」というイメージの背後にあるのも，やはり「母なる大地」の象徴世界である。教会は，その中にのみ救いがある「母胎」であり，洗礼盤はこの母胎のイメージそのものである[3]。「われわれは，教会を母として持たずに，神を父として持つことはできない」(キプリアーヌス）とさえ言われている。

第三節（「天と地の祝祭」）は，「神聖婚（Hierogamie)」のような世界象徴を取り上げている。ここには「神聖な場所」と「神聖な時間」に対する信仰が見られる。神殿は世界の中心にあり，そこにおいて世界は上に向かって開かれている。祝祭は，日常的な時間を中断してそれを再生させる。それは時間の原初へと帰還する時である。祝祭において人間は神々の同時代人となる。祝祭は世界の原初の出来事（宇宙の発生）を反復描写する。それは永遠の現在を経験する時であり，脱自的な時である。祝祭において時間は更新され空間は聖別される。

このように「天と地の祝祭」は生の原初的誕生を反復描写しようとした。その原初的誕生は天と地の結婚から，つまり太陽と地の結婚から生ずると考えられた。大地に豊穣をもたらすのは「神聖婚」であった。人間の性的結合は，この生の原初的秘義に与る時であり，それは宇宙との統一を経験する時であった。聖書の伝統はこの「天と地の祝祭」を「安息日」へと止揚した。それは異教的祝祭を単に破壊したわけではない。聖書の伝統は異教的祝祭を受け入れて，終末論的将来を指差すという役割をそれに与えた。その将来とは花婿キリストが到来するときであり，この花婿を出迎える花嫁は，信仰の衣で美しく着飾った教会である。キリスト教の祝祭は復活の祝祭であり，神の国は婚宴の喜びに譬えられているのである（マタイ 22：2 以下，25：1 以下）。

第四節で取り上げられている世界象徴は「舞踏としての世界」である。その代表的な例は，南インドのヒンズー教の舞踏の神シヴァ・ナタラーヤ信仰である。シヴァの宇宙的な踊りは神の五つの活動を表している。それは，創造，保持，破壊，静寂，救いである。そのリズミカルな演技は宇宙における全ての運動の源泉であり，その踊りは魂を幻想から解放する。それは救済を目指している。舞踏の場は，全ての人間の心の中にあり，それは宇宙の中心である。この舞踏の隠喩の特徴は，空間と時間をリズムによって結合していることである。対立するもの（例えば創造と破壊）は踊りの動きの中で統一され，この一つにされたものが再び分けられていく。結合と分離が交替し，その中で一つとされていく。踊りのリズムの中で矛盾は和らげられ，和解される。脈打つエネルギーの中で天と地，永遠と時間，生命と死は一つにされ，そしてこの一つにされたものが再び天と地，永遠と時間，生命

と死に分けられていく。この宇宙の舞踏の隠喩は，リズムの中にこそ物質構造と生命システムの秘義があることを示唆している。生命エネルギーという現代の表象も確かにこの伝統に根ざしている。

古代のキリスト教会はこの舞踏としての世界という隠喩を古代の宇宙論から受け継ぎ，それを「天の舞踏」という終末論的表象と結びつけた(4)。フラ・アンジェリコはフィレンツェのサン・マルコ寺院の中に，天国において贖われた者たちと共に踊る天使たちを描いた。彼らは，神を見るという至福のエクスタシーに到達しようとしているところである。神を見るとき，隠されているものは一切なくなってしまう。人間は神の前で全く顕わとなる。人間は踊りながら神を顕わにしはじめるのである。

ロゴスは初めから神のもとにあって，永遠に神の喜びを表現している。そのためこのロゴスは，世界に翼を与えて生き生きとさせる踊りの先導者とみなされた。モルトマンによるとこの隠喩から，三位一体の永遠のペリコレーゼ（相互内在）を三一の神の永遠の輪舞として理解する道が開かれてくる(5)。この永遠の輪舞から，相互に対応しつつ浸透しあう被造物のリズムがこだまのように生じてくる。しかしこの世界を生じさせる創造的舞踏は，シヴァ神の場合と異なって破壊する力を持っていない。舞踏としての世界の隠喩は，救済と将来の栄光の像として用いられている。不可逆的な目的性の思想が導入されることによって，インド的な循環の表象は打ち破られている。今や誕生と死の宇宙的輪舞の隠喩は，永遠の生命の「メシア的舞踏」の隠喩に変容されているのである。

第五節（「大きな世界劇場」）は演劇の比喩を取り上げている。古代

社会において劇場は公共の集会所であり，パウロも世界を劇場にたとえている（Ⅰコリ4:9)。世界を劇場にたとえる隠喩にはいくつかの意味が込められており，モルトマンはその中から次の三つを紹介している。① 役者は人間，演出家は神あるいは女神，観客は天とする解釈。② 劇場は大宇宙，舞台は小宇宙，役者は生けるもの，観客は人間とする解釈。③ 世界は神の栄光の劇場（カルヴァン)，演出者は神，役者と観客は人間とする解釈。つまり世界史は「神の仮装行列」（ルター）であるとする解釈。

人間は，自ら生産するものを通して自らを表現するが，この実演へと誘う「根拠」はそのつど生活環境を越えている。この意味で人間の演技には超越的次元が伴っている。ドラマの作者と演出家は超越者である。人間は確かに重要な役者である。しかし人間は自らの役もこの芝居の結末もまだよく分かっていない。また世界が超越者の芝居の舞台で，歴史が芝居そのものだとしても，一体だれが観客なのか，それもよく分かっていない。

モルトマンはこの「大きな世界劇場」の隠喩をキリスト教の観点から次のように解釈している。世界の舞台で，また世界の歴史において演じられているのは「神の愛の芝居」[6] である。それはいつか全被造物の自由の中で全く顕わとなるはずの「恩寵の芝居」である。それは神の自己啓示をめぐる芝居である。神は全ての被造物の役割を通して自らを表現しようとしている。登場人物が演ずる役の意味とこの芝居全体の意味は，神の自己啓示によって，つまり人間となった神によって明らかにされる。しかし「大きな世界劇場」の目標が究極的に明らかになるのは，栄光の国が現れるときである。それは，自然もまた「永

遠の生命の自由」の中へと引き入れられるときである。

第六節（「世界象徴としての遊び」）は「遊び」の象徴を取り上げ，これを「偶然性」および「新しいもの」との関連で積極的に評価している。ヘラクレイトスは「世界の生成は，あちらこちらとチェスの駒を置いて遊んでいる子供，つまり子供の王国である」と言った。世界の原初の発生と万物の秩序は遊びの性格を持っているというのである。現代の哲学によるとこれは，人間は遊びによってのみ世界の根本的偶然に耐え，それに対応することができることを指している。人間は遊びによって自らの自由を表現し，また自由の力と可能性を保持することができる。自由の国は遊びの国である。旧約聖書においても遊びは世界の象徴として用いられている。箴言 8:30 には次のように記されている。「御もとにあって，わたしは巧みなものとなり，日々，主を楽しませる者となって，絶えず主の前で楽を奏し，主の造られたこの地上の人々と共に楽を奏し，人の子らと共に楽しむ。」これは神の娘である知恵が，天地創造について語っている言葉である。この伝承によると世界の創造は，神においては歓喜を，人間においては喜びを呼び起こす「遊びの性格」を担っている。もしそうだとすると，世界は「必然的に」存在するわけではないことになる。世界は，神が自由に基づいて創造したものである。この自由は決して恣意的なものではない。神は御自身の内的本質に対応するものを創造するからである。この意にかなったものの創造は，神にとって喜びである。この自由な創造と喜びの深い結びつきを表すのにふさわしいのは，遊びのカテゴリーである(7)。世界と人間の創造は確かに「意味深い」ものであるが，決して「必然的な」ものではない。このように「意味深い」が「必然的ではない」

こと，これこそが遊びの特徴である。創造する神は御自身の諸可能性と共に遊ぶ神である。人間にとって偶然が恐怖でなくなるのは，それが世界と人間によって演じられる「大きな遊び」の一部とみなされるときである。もしも摂理信仰がなければ，この遊びはただ残酷に見えるだけであろう。

神秘主義的伝統は，世界の救済について語る際に遊びのカテゴリーを用いた。それは「恩寵の戯れ (Gnadenspiel)」[8] という象徴である。それによると救済者は，愛の戯れの中で魂を自由へと解き放つ。世界との人間の創造的な遊びはこの救済の戯れの中で完成される。人間は芸術において創造し，そして同時に芸術において受容する。創造と受容は相互に交代する。恩寵の戯れの中で最後のものは最初のものとなり，最初のものは最後のものとなる。

世界の象徴としての遊びは「偶然」の創造的契機をとらえている。偶然を「新しい」出来事として理解しているからである。生けるものは遊びを通して新しいものに適応していく。遊びは，偶然と必然，合法則性と自由，現実と可能性，過去と将来の双方を含んでいる。そして生命はこの遊びの諸形式を通してより複雑なシステムを構築していく。

第七節（「業と機械としての世界」）は，「神の業としての世界」という聖書の象徴と近代の世界象徴との内的関連について論じている。聖書の伝統によると世界は神から発出したものではなく被造物である。それは神と世界の差異を強調し，世界を「神の御手の業」と呼んでいる（詩編 8 : 4, 7, 19 : 2，イザヤ 64 : 7，マタイ 11 : 2，ヨハネ 5 : 36, 7 : 21, 10 : 25, 14 : 12）。世界は神の「現実 (Wirklichkeit)」である。この「現

実」というドイツ語はドイツ神秘主義に由来する。そのもとになっている「現実的な (wirklich)」という形容詞には，次のような意味が含まれている。それは，「行動しつつ働いている (handelnd tätig sein)」，「行動を通して起こる (durch Handeln geschehend)」，「行為の中にあり続ける (in dem Tun bestehend)」[9] ことを意味する。従って「世界は神の現実である」とは，世界は神の活動のプロセスとその結果であるという意味に他ならない。この神と世界の関係にふさわしいイメージは，母親と子供の関係ではなく，働く男性とその作品の関係である。それゆえモルトマンによると「神の業としての世界」の象徴は「働く男性の世界観」を反映している。

啓蒙主義時代に入るとこの「神の業としての世界」の象徴から，「機械としての世界」，「仕事場としての世界」，「実験としての世界」といった世界象徴が展開されるようになった。この場合の隠喩は，そのときどきに達成された人間の最高の技術に対応している。その技術は，自然を再構成して改造することを目指している。具体的には時計，機械，コンピューターがイメージされている。たとえばクリスティアン・ヴォルフはこう述べている。「神は最も理性的な存在である。……世界は一つの機械であり……世界は，それを通して神が自らの意図を実行する手段である[10]。」彼にとって自然法則は，全ての出来事を規制する永遠の法則であり，もしもこれを知ることができるならば，われわれは過去を正確に再構成し，未来を予言することができるはずである。従って「偶然」とは，まだよく分かっていない法則に対する主観的印象にすぎず，偶然は存在しないことになる。この理神論的なモデルは，「万物の中心的秩序」とそれに対応する「世界の規定」という W. ハイゼン

ベルクの考え方にも受け継がれている。ここに見られるのは，全ての出来事を統一的に説明しうる世界の規定を発見しようする関心である。

「実験としての世界」という思想を展開したのはエルンスト・ブロッホである。彼は世界を未決のシステムと考え，「実験としての世界」像を提示した。これは，この世界はまだ完成されていないとする点で「機械としての世界」像と異なっている。ところが彼は，世界は確かにまだ完成されてはいないが，いつか完成されるべきものと考え，理想的な「完結した世界システム」を見いだそうとしている。「未決のシステム」をこの理想的状態に到達するための「実験」とみなす限りにおいて，この思想は啓蒙主義の思想と同じレベルにある。世界を人間の実験場とみなすこの発想は，明らかに労働という男性の世界と現代の技術の発展段階を反映している。「神の業としての世界」は人間の手仕事に対応し，主体は絶え間なく働いている。これは有神論の構想である。「機械としての世界」は初期の工業経営に対応し，その主役は機械である。これは理神論の構想である。「実験としての世界」は現代の実験室の世界に対応し，その主役は，コンピューターを使う創造的人間である。

第八節（「メシア的観点から見た象徴の比較」）は前節までの内容をメシアニズムの観点からまとめている。それは諸々の象徴を「キリスト教の立場」からより概念的に明確化し，「統合的に」とらえようとしている。モルトマンはまずそれぞれの世界象徴の内容とそれに対応する概念を明らかにし，次にそれらの象徴と結びついている人間の「関心と希望」を問題としている。

「母なる世界」の象徴は，世界の居心地のよさを表現しようとしている。人間はその中でまるで家にいるような感じを持っている。人間は，子宮の内にいる胎児のように母なる世界に包まれ，保護されている。ここには生けるものの起源からの分離はまだ見られない。それゆえ生に対する不安も存在しなく，全ては一つである。「巨大な人間(Makranthropos)」という救済者像もこのような分離なき統一への夢を表しており，これらに対応する概念世界は汎神論である。汎神論は，超越と内在のあらゆる区別を止揚しようとする。

「母なる大地」の象徴は，人間が母の「中」にではなく母の「上」にいること，そして人間は父なる天の「下」にいることを語っている。人間は母と父のこの二元論によって確かに万物の母の保護から解放される。しかし同時に人間はそれによって「個別化の差異と分離」の危機にさらされる。これに対応する概念世界は「超越と内在の差異」である。この差異は二元論というよりも一つのものの弁証法的運動と解される。モルトマンはこれを「弁証法的に運動する汎神論」と呼んでいる。

「祝祭，舞踏，劇場，音楽，遊び」の象徴は，異なるものの統一を目指している。祝祭は異なるものを「結合」しようとしており，この結合から新しい生命が生じてくる。舞踏はリズムによって結合する。音楽は，拍子とメロディーによって秩序づけられた時間を通して結合する。遊びは自由を通して結合する。この自由は，偶然を感じることを通して諸可能性を結びつけるような自由である。これらに対応する概念は「内在的超越」ないし「超越的内在」である。

「業および機械としての世界」の象徴において，神は極めて超越的な

ものとなった。それは神の内在に関するあらゆる表象を解体してしまった。神性は世界から全く切り離されてしまった。これに対応する概念は理神論である。神は限りなく遠い存在となり，世界は自ら機能するものとなった。ここから無神論が生じてくるのは時間の問題であった。

モルトマンはこれらの世界表象の変遷の中に人間の「支配のための闘争」を見ている。世界の象徴は外的世界の印象であると同時に人間社会の表現だからである。

「母なる世界」と「母なる大地」の象徴は，男性よりも女性の方が世界の神秘に近いことを示唆している。神の秘義は女性を通して語られるのであり，この母性崇拝によって母と娘の所有および支配が正当化された。この母系的相続によって成り立っているのが母権制社会である。これに対して父権的な象徴の出現は，女性に代わって男性が権力を獲得し始めたことを示唆している。男性の神々は男性の司祭を通して語るようになった。今や財産は父から長子へと相続されようになった。この父権と長子権を確かなものとするうえで，父権的な家族秩序は不可欠となった。近代世界の唯一神論はこのような父権制の発展の「暫定的な終点」[11] である。

このように母権的文化は歴史の中で抑圧されていった。しかしモルトマンによるとこれと同時にメシアニズム，しかも「子供のメシアニズム」が生じてきた。聖書のメシア像と終末論的象徴は決して父権制の復活を目指していない。それはまた母権制の復活をも意図していない。それは「子供の御国」を志向している（マタイ 18:3)。この「子供の御国」は，性的な差異化が生ずる以前の人間の在り方を象徴的に

語っている。神の国では「めとったり嫁いだりすることはない」(ルカ20:34以下)。そこには母権的支配も父権的支配もありえない。神の「子」イエスとの交わりに当てはめられているイメージは，兄弟，姉妹，友人のイメージである。それは決して父権的でも母権的でもない。メシアの霊が注がれるとき，男性も女性も同じ権利を持つ者となる。イスラエルは男性にのみ割礼をほどこしたが，キリスト教会は男性にも女性にも平等に洗礼を授けた。信仰を持つ者は，男性であれ女性であれ，キリストとの交わりにおいて「御国への終末論的相続権」を獲得する。彼らは永遠の生命の相続人となり，キリストと共同の相続人となる(ローマ8:17，ガラ3:29, 4:7，エペソ1:11, 14，ヘブル6:17)。母系的・父系的相続権と支配権に代って，今や終末論的相続権が問題となっているのである。

最後にモルトマンは，彼の目指す「生態論的世界像」と近代の機械論的世界像との関係について，また男性と女性の関係について言及している。機械論的世界像は父権的に形成された世界像であり，中央集権化を目指している。これに対し生態論的世界像は新しい平等な共同体形式を目指している。この共同体は，相互関係における一致を旨とする「同志的共同態 (genossenschaftlich Gemeinwesen)」[12] となるはずである。

XIII

われわれは『創造における神』の構造を明らかにするために各章の内容を概観してきたが，ここでもう一度その主な内容を振り返っておきたい。

第1章（「創造における神」）は「生態論的創造論」のための八つの基本的な考え方を提示している。この生態論的創造論は，『三位一体と神の国』において展開された「社会的三位一体論」に対応する創造論である。それは交わりの関係として理解された神に対応する創造論である。① 自然を神の創造として理解する認識は，支配を目指す認識ではなく参与する認識である。② キリスト教の創造論はメシア的創造論であり，それは被造世界を栄光の国へと開かれた創造として理解する。③ 創造は初めから安息日へと方向づけられており，この安息日は新しい創造を先取りしている。④ 恩寵は自然を完成するのではなく，神の栄光へと準備する。キリスト教徒もユダヤ教徒も御国に至る途上にある存在である。⑤ 生態論的創造論に最もふさわしい創造論は霊における創造論である。創造者は霊のエネルギーと可能性を通して被造世界のうちに臨在している。⑥ 神は世界を創造するお方であると共にこの世界に内住するお方である。この事態を説明しようとしたのが「ラビ的およびカバラ的シェキーナーの教理」と「キリスト教の三位一体論」である。⑦ 生態論的創造論にふさわしい三位一体論はペリコレーシスに基づく三位一体論である。神のうちには交互内住と相互浸透による永遠の交わりがあり，神と被造物の間の関係は全てこれを反映している。⑧ 霊は人間の包括的構成原理であり，人間はこの霊を通して自らの身体・精神構造，社会，自然，環境，そして宇宙と結びついている。人間の意識は「省察し・省察される霊」であり，常に部分的である。

第2章（「生態論的危機の中で」）は今日の生態論的危機の原因とそれを克服するための神学的課題を明らかにしている。この危機は近代

の成長・発展・拡大の思想によってもたらされた。この思想の根底にあるのは，力の獲得，力の強化，力の保証への関心である。この関心は自然科学と技術によって具体化された。人間は，自然科学と技術を手に入れることによって自然の支配者となった。このプロセスは単なる世俗化のプロセスではない。それは神学的問題を含んでいる。なぜならそれは，人間を自然の主人とみなす神学思想によって支えられてきたからである。この神学思想が世俗化されたとき，人間は自然の搾取者となった。ところが聖書はこの「地の支配」を正当化していない。人間の役割は「仲裁者」あるいは「管理者」にすぎないからである。「創造の王冠」は人間ではなく安息日であり，人間は全ての被造物と共に神の栄光を賛美し，安息日の喜びを享受する存在である。従って力の獲得を目指す科学的認識は瞑想的認識へと転換されなければならない。神学は自然科学によって理性の問題を突きつけられたとき，信仰の真理と理性の真理を区別ないし分離することによって，この問題を解決しようとした。しかしその結果，創造論は個人的信仰に還元されてしまった。だがこの境界設定は誤りであり，神学は自然を神の被造物としてもう一度聖書のメッセージにふさわしく位置づけなければならない。人間は自らを「神の像」として理解する前に，まず自らを「世界の像」として理解しなければならない。確かに労働の観点から見るならば，人間は主人となり自然は奴隷となるが，住まいの観点から見るならば，人間は自然と共に生きようとするはずである。そしてそれは人間の身体的な在り方をも求めるはずである。人間の身体的な在り方と故郷としての自然の中に住むこととは共属しあっているのである。

第3章（「創造の認識」）は，神と世界の認識に関わる諸問題を取り上げている。イスラエルは神の自己啓示に基づく特殊な経験（救済の出来事）から彼らの一般的な経験を解釈し，世界を神の良き創造として理解した。従って創造はイスラエルの特殊な歴史的経験の普遍的地平である。この地平は「初めの創造」と「新しい天と地の創造」によって規定されている。創造の究極目標は，救済史それ自体にではなくその完成にある。創造の内的根拠となるのは栄光の国である。キリスト教の神認識は，自然神学が主張するような意味で自然的なものではなく，終末論的なものである。つまりそれは，終末において顔と顔を合わせて見ることを求める認識である。「自然の光」は「到来しつつある栄光」の反映である。神は一人のお方であり，神学もそれに対応してただ一つしか存在ない。楽園の神学は原初の創造という条件の下での啓示神学であり，啓示神学は歴史という条件の下での自然神学である。そして栄光の神学は，創造と歴史の完成という条件の下での真の自然的啓示神学である。われわれに今可能なのは啓示神学（「メシア的神学」）である。バルトは劇場の隠喩を用いて世界を説明しようとしたが，舞台である世界を神の救済のドラマと厳しく区別するあまり，劇場それ自体をドラマの一部として認めることができなかった。また彼は和解の啓示を栄光の勝利と同一視してしまった。しかし世界は単なる舞台と背景ではない。世界は，栄光の国における神の「住まい」の譬えとなることができる。創造者なる神は，新約聖書においてイエス・キリストの父，死人を甦らせる神，希望の神と呼ばれている。「甦りのケリュグマ」と「聖霊の経験つまり新しい創造の力の経験」は新約聖書の創造証言である。復活信仰は，死の支配下にある生命という条件の

下での創造信仰である。信仰者は新しい創造の日の夜明けに立っており，聖霊の賜物に与っている。最後の日には全ての人に霊が注がれる。初めの創造は自然と共に始まり，人間で終った。しかし終末論的創造はこれと反対に人間の解放と共に始まり，自然の救済で終る。世界を被造世界として認識するとき，われわれは創造の交わりへと入って行く。そしてこの交わりの中で感謝・称賛・賛美が生まれてくる。そこには存在の喜びがある。このように感謝と賛美を伴う認識は「聖餐的」認識と呼ばれている。被造物は全て「聖餐的」存在であり，人間は意識的に，その他の被造物はそれらの仕方で，感謝し賛美するのである。

第4章（「創造者なる神」）は，聖書の証言する創造者なる神とはどのようなお方なのかを明らかにしようとしている。「はじめに神は天と地を創造された」という聖句は「イスラエルの信仰の長い思考過程の要約」である。「はじめに」とは時間の絶対的前提条件を指している。神は前提を持たずに創造する。そこには外的必然性も内的強制もない。これが「無からの創造」と呼ばれている事態である。神は自由な意志から世界を存在へと呼び出した。それは「神の愛」に基づく創造である。この愛は「善きものの自己伝達」であり，神は「自由な愛」において御自身の善意を分け与える。愛における神の善意の自己伝達はただ自由の中で起こる。この自由は決して恣意的な選択の自由ではない。創造への神意は「本質的」なものだからである。神は御自身の栄光を啓示しようと決心するのであり，世界の創造は神の栄光の実現へと向かう第一歩である。まず神の国への決心があり，次に創造への決心が続いている。創造の目標は神の栄光における神の終末論的本質啓示にある。「無からの創造」の空間は，神が御自身を限定し御自身の中へと

退却することによって生みだされた。従って最初の無は神の存在の部分的否定を意味する。神の創造の前に神の自己限定があるのであり，この意味で神の創造の前提は神の自己卑下である。新約聖書の証言によるとこの神は三位一体の神であり，被造世界は父から，子を通して，霊において存在する。創造と和解の終末論的目標は霊の現臨と働きにある。「神の霊が水のおもてをおおっていた」との聖句は，「神の霊は創造者の力であり，被造世界における神の現臨である」ことを語ろうしている。被造世界は，霊によって形を与えられた現実である。聖霊の経験は，創造者の力の経験であり，交わりの経験であり，召命の経験であり，新しい創造の先取りの経験である。この聖霊の経験から「自然における宇宙の霊」の働きを振り返ってみると，次のような特徴が浮かび上がってくる。霊は，物質と生命のあらゆるレベルにおける創造性の原理であり，進化の原理である。霊は，進化の各段階に働く共通の霊であり，全体論的原理である。しかし同時にこの霊は個別化の原理でもある。霊は神御自身であり，霊の内住する歴史は被造世界の苦難と共に歩む歴史である。霊は愛の力であり，被造世界はこの愛の力に由来し，愛の力によって担われている。今日求められているのは，神と自然を統合的にとらえようとする聖霊論的創造論である。

第5章（「創造の時」）のテーマは時間論である。アウグスティヌスによると時間は永遠性のカテゴリーではなく創造に属している。神は世界を時間と共に創造した。被造世界の創造は「時間と共なる創造」であり，時間は出来事の被造的形式である。被造世界は時間の流れとして経験される。これに対して「神の時間」と言う場合には，それは神の本質的創造の神意つまり「神の創造者への自己規定」を指している。

従って神は世界を「神の時間」において「世界の時間」と共に創造したと言うことができる。聖書の時間概念を検討してみると，そこには次のような特徴が見られる。イスラエルは時間をカイロス的に理解した。出来事は全て特定の瞬間に起こるのであり，この意味で出来事が時間を決定している。決してその逆ではない。創造の時間を基礎づけているのは神の契約である。イスラエルはさらに時間の約束史的理解を発展させた。彼らにとって出エジプトは一回的な出来事であると同時に神の将来を切り開く出来事であった。この神の約束は「物語り」という形式で記されている。物語りは過去を現在化し希望に根拠を与えるからである。預言者は救済史の断絶を経験することによって，歴史的思惟を終末論化した。預言者は歴史が新しい創造に向かって開かれていることを見いだした。しかし黙示文学は，過去と将来の間には決定的な断絶があると主張した。新約聖書はこの黙示文学的理解を前提としながらも，キリストの出来事の中に決定的な時間の転換を見た。古い時代のただ中に今や新しい将来が突入しているのである。このメシアの時の新しさは終末論的な新しさである。

最後にモルトマンは近代の「歴史としての現実」という理解の問題性を指摘している。この「歴史としての現実」という理解は近代の産業革命および政治革命と共に生じた。歴史は人間の実験の場とみなされ，過去→現在→未来という直線的な時間理解が提示された。しかしその結果，人間の歴史は自然の生成から全く切り離されてしまった。歴史と進歩のイメージが重ね合わされ，「一つの」目標・社会・階級・民族・文化・宗教というスローガンが打ち建てられた。その他のものは抑圧され支配されてしまった。だが核兵器による世界絶滅と生態論的

危機を目の前にして，われわれはただ「平和」によってのみ生き残ることができることを再確認しなければならない。そのために必要なのは「特殊な」思惟ではなく「普遍的な」思惟であり，多様な歴史的時間を共時化することである。特に生態論的危機は，人間の歴史的時間と自然の時間を共時化すべきことを教えている。歴史という人間中心主義的なパラダイムは「宇宙論的神中心主義」に取って代わられなければならないのである。

第6章（「創造の空間」）は空間論を展開している。十五世紀から十七世紀にかけて宇宙のイメージは大きく変っていった。それは閉じられた空間から開かれた無限の空間へと変化していった。無限の空間にはもはや中心がなく，そこにおいてはいずれの位置も相対的である。ところが宗教にとって空間は決して均質なものではなかった。聖なる空間は「上に向かって」開かれていると考えられた。この思想は大いなる他者との出会いの体験に支えられている。またそれは世界の中心の象徴と結びついている。人は全く閉鎖的な世界にも，あるいは全く開放的な世界にも住むことができない。人は常に自らの環境を作り出し，その中に平安を見いだす。そこは故郷であり，外界は見知らぬ異国である。空間は時間と同様に決して均質なものではない。聖書の記事によると天は，神に最も近く神に本当にふさわしい被造的環境である。それは神に最も近い周辺であり，神の直接的環境である。これに対して地は，空や海と共に間接的環境である。終末論的希望は，この地上に天の国がやって来て，神の栄光が地を変容させることに向けられている。被造世界は，神の栄光を中心に同心円的に考えられている。世界を創造し保持し安息日の休息へと導く神は，世界を御自身の「前に，共

に，中に」存在させるお方である。この意味で神は被造世界の永遠の居住空間である。神は神の仕方で世界に内住し，世界は世界の仕方で神に内住する。二つの内住はそれぞれ異なるレベルで起こっている。このように神と世界は相互内住と相互参与の関係にあるのである。

近代の「無限性」の概念と共に，プラトンとアリストテレス以来論じられてきた問題が再び提起された。それは，空間は全ての対象物の「容器」なのか，それとも空間は対象物の「延長」なのかという問題である。十七世紀における「神の遍在する絶対空間」をめぐる論争は，結局神を創造者として，また世界を偶然的創造としてとらえることができなかった。既に述べたように創造された世界は，神の存在という絶対的空間の中に存在しているのではなく，創造の神意を通して明け渡された空間の中に存在している。この空間は神が世界のために臨在する空間であり，この創造的空間の中に，神の臨在に対応する相対的な場，相対的な関係，相対的な運動が生じてくる。従ってわれわれは創造の空間と，神の本質的遍在を意味する絶対的空間をはっきりと区別しなければならないのである。

第7章は聖書の語る「天と地」の意味内容を明らかにしようとしている。被造世界は，その中心を創造者の中に持つ「脱中心的現実」である。この脱中心的世界それ自体の内に天と地という超越と内在の弁証法的構造が組み込まれている。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。従って天と地の二重性を解消することは許されない。また天の相対的超越と神の絶対的超越を混同することも許されない。ところが歴史的にはこの許されないことが起こってしまった。例えばルター派の神学者たちは天を

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てしまった。天は創造以前の神の尊厳へと高められた。天はもはや被造世界の相対的な超越ではなくなった。この同一視は近代にも受け継がれ，フォイアバハは天を「拡大された神」とみなした。マルクスもこの天上批判を前提として自らの史的唯物弁証法を展開した。ブロッホはフォイアバハとマルクスに反対して「天」を復権させようとしたが，彼の言う天はもはや空間的領域ではなく時間的領域を指している。結局それは「神なき天」の主張である。

モルトマンによると天と地の関係は，創造者と被造物の関係とは異なっている。それはバルトが考えたように支配と服従の関係ではなく，相補的な交わりの関係である。天は，神へと開かれた被造世界であり，天使は，この神の可能性の領域に働く「神の力」である。天使は，有限で，しかも死ぬことのない被造物である。天は，有限で，しかも死のない被造世界である。天は神のエネルギーの国であり，神の可能性の国である。天は神が創造した最初の世界である。神はこの創造的可能性の国から地を創造し，この創造的可能性の国から地を救済する。天はこのように世界の創造，和解，賛美の可能性と力を備えた神の住まいである。それは神の直接的環境である。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。被造世界は神の霊の絶え間ない働きかけによって存続している。天は神の現在の場であるが，しかしそれはまだ栄光の国の舞台ではない。栄光の国は天だけでなく地をも包み込む。栄光の国において神は万物に内住する。天と地はその区別を保ちながら，限りなく豊かなコミュニケーションの中に入っていく。世界は神の終末論的現臨に与って「終りのない世界」となる。そ

こにあるのは永遠の生命と過ぎ去ることのない存在の喜びである。

第8章（「創造の進化」）は進化論の問題を取り扱っている。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，むしろ創造の交わり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。「神の像」としての人間について論ずる前に「世界の像」としての人間について語ることである。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た。ところが救済の歴史によると初めに新しい人間が現れ，そして最後に天と地の新しい創造が起こる。救済の歴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。人間は被造世界の前で神を執り成すと共に，神の前で被造世界を執り成す祭司的被造物として，つまり「聖餐的存在」として描かれている。

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の企てである。それはわれわれを歴史における新しい経験と解釈へと導こうとしている。この新しい総合への開放性は聖書の証言の「将来への開放性」によって基礎づけられている。進化論は神学的には「継続する創造」の側面を問題としており，この「継続する創造」は「将来への開放性」を意味している。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。創造はまだ完成されていない。メシア的創造論は終末論的方向性を持っている。それは宇宙のまだ完成されていない歴史像に対応している。今日の宇宙論によると，宇宙はきわめて不安定なものである。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，「閉じられたシステム」の中で起こる出来事だけである。宇宙はむしろ「開かれたシステム」であり，その時間の方

向性は不可逆的である。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，霊のエネルギーにおいて臨在する神への反応である。「閉鎖されたシステム」に対して神はなおもコミュニケーションを維持しようとしている。それはこの「閉鎖されたシステム」を開放するためである。ここに神の忍耐と寛容がある。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している。神は受難を通して被造物を目標へと導き，その進化を促進しようとしている。しかも「開かれたシステム」は栄光の国において結局閉じられてしまうのではなく，むしろ永遠の活性化を経験する。それは完結されるのではなく，永遠の生命へと開かれ，宇宙的な万物の共生と共感を経験するのである。

第9章（「創造における神の像：人間」）は神学的人間論を展開している。人間の規定を特徴づけているzäläm (imago) とdemuth (similitudo) という創世記の言葉 (1 : 26-27) は，それぞれ具象的像と相似性を表している。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。これらの概念は王の神学に由来する。それらは，王だけでなく全ての人間が神の代理人であると言おうしている。これまで人間の神的似像性は，他の動物と異なる「人間の独自性」として理解され説明されてきた。しかしそれはむしろまず第一に神の態度について証言している神学的概念である。そしてその後に初めてそれは，人間の神に対する関係を表す人間学的概念となる。神はこの像において御自身に対応しており，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。神は「豊かな関係と交わりの中にあるお方」であり，自らの像を男と

女に創造する。従って人間の神的似像性は人間の性的差異と交わりのうちに現れる。

新約聖書の証言によると，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 4:4,6)。目に見ることのできない神の像としてのキリストは創造の媒介者であり，世の和解者である。新しい創造はキリストを通して始まる。罪を犯して神の栄光を受けられなくなった人間（ローマ 3:23）は，キリストとの交わりの中で栄光つまり「神的似像性の中にある力（神を神として認識し理解する力)」を回復する。そして御子のかたちに似たものとされていく。それは義認→聖化→栄光化というプロセスを経る。人間は神の栄光のために神の像として創造されており，人間が神に栄光を帰するならば，人間の規定も完全に満たされる。神の栄光それ自体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。このように初めの創造における神的似像性からメシア的交わりにおける「神の子性」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」が生じてくる。このように神の像は決して固定されたものではなく，世界における神の現臨の歴史に対応して変化していく。

人間の罪は確かに「人間の神に対する関係」を歪曲するが，神の像と呼ばれている「神の人間に対する関係」を破壊することはできない。後者の関係を創造したのは神御自身であり，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。従って神が誠実にこの関係を保持し臨在し続ける限り，いかなる人間も罪人であると同時に神の像である。罪は，神が創造したものを決して根絶できないのである。

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，それに基づいて社会的な神的似像性の類比の問題を展開した。彼らは神の像を魂としてとらえ，その魂は体を支配すると考えた。しかもこの場合の魂は「男性の魂」である。しかし人間は魂と身体からなる一つの全体である。身体と魂は，生命を創造する霊の導きの下で相互内在的な関係にある。アウグスティヌスやトマスと違って東方教会の神学者たちは，ニュッサのグレゴリウスに従って三位一体の本質的交わり（ペリコレーゼ）から出発した。つまり神の像を人間の根源的な交わりの中に見た。モルトマンもこの思想を受け入れ，外側へと差異化されて現れてくる「開かれた三位一体」の神学を展開しようとしている。人間はその「本来的規定としては神の像」であり「メシア的召命としてはキリストの像」であり，そして「終末論的賛美としては神の栄光」である。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」なのである。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」と呼んでいる。

第10章（「身体性は神の全ての業の終りである」）は西欧の伝統的な哲学的・神学的身体観を取り上げ，それを批判的に克服しようとしている。旧約聖書の理解によると人間は身体と共に考える存在であり，人間の内面は身体器官を通して表れてくる。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が見られる。両者は「パートナーとしての交わり」の関係にある。ところが例えばバルトの身体観はこの聖書的理解と異なっている。彼は「魂が身体を支配する」と考えている。彼によると，身体に対する魂のこの支配関係は，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。従って魂の自由とは，身体を支配する自由に他ならない。モルトマンはこの「神学的主権論」に対し「身体と魂の相互内在的形態」を主張する。それは「神の愛の内三位一体的一体性」から出発する身体論である。モルトマンによると神と世界は霊の力において相互内在的に関わりあっている。両者は一方的な支配関係ではなく，差異化された一体性の相互内在的関係にある。霊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」であり，コミュニケーション形式である。霊は人間の「身体的・魂的存在全体の先取り的構造」として働き，生を肯定しているのである。

人間らしい生とは，愛し愛されるような生であり，肯定し肯定されるような生である。そして人は愛すれば愛するほど，死の痛みと苦しみを同時に経験するようになる。「これは人間の生の解くことのできない逆説である。」身体的に生きるとき，人は傷つき死を経験するが，もしその生を使い尽くすならば，それは実を結ぶであろう。生を肯定することは生を捧げることに他ならない。われわれがこの生の肯定の中で霊を経験するとき，われわれは既に永遠の生命を味わっている。生命を創造する霊は，無制約的愛において経験されるからである。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。人間は身体の変容に対する希望に生きるとき，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。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。生の喜びと死の悲しみを経験する力こそ「健康」の目印であり，人間の創造は身体の復活と永遠の生命によって完成されるの

である。

創造論の最終章のテーマは「安息日」である。創造の完成は「休息」にあるからである。神の休息は創造の仕事からの休息であるが（創2:2），それは創造以前の永遠なる存在へと帰還することを意味していない。それは被造世界と共に休息することであり，神の休息は同時に被造物の休息となる。全ての被造物は神の休息の中で自らの本質的自由を獲得する。このとき神は被造物の生きた形態と働きかけを感受する。ここに臨在する神は，世界を「感ずる」神である。創造という神の業において神の意志が表されるとすれば，安息日においては神の存在があらわになる。前者が間接的啓示であるとすると，後者は直接的啓示である。創造の安息日と共に既に栄光の国が始まっている。従って人間の業からの休息は，神の栄光という永遠の祝祭の前兆となる。

聖書の記事によると神の休息から第七日の祝福と聖別が出てくる（創2:3）。これは生物の場合と異なり，第七日という一つの時間の祝福であり聖別である。この休息は，神が全被造世界のために臨在する恵みであり，全被造物は神の現臨の中で自らの休息に到達する。この神の直接的な臨在の中で被造物は「非存在の力」から守られる。その不安は平安に変えられる。安息日の祝福とは，このように被造世界が神の中に存在することに他ならない。第七日の祝福と聖別は，その祝福と聖別が普遍的であることを示している。聖別とは，選び出し，自らの所有であって侵害できないと宣言することである。安息日は永遠と時間の接点であり，像なき神の臨在である。この神の臨在の中に休息する存在は，全てのものの「美」を感じはじめる。それは，神のみ，恵みのみ，信頼のみ，の世界である。

申命記5:15においてこの安息日の内的自由は，出エジプトの出来事という外的自由と分離しがたく結合されている。両者は共属しあっている。「存在する」神の根本経験は，「行為する」神の根本経験と深く結びついている。この安息日はやがてイスラエルとキリスト教のメシア的・終末論的希望の中で未来化され普遍化されていった。人々は永遠の安息日の中に全宇宙の救済を見た。安息日は新しい創造を指差し，しかもそれを先取りしていると考えられた。安息日に対するイエスの自由は，預言者たちが約束し，イスラエルが待望したメシアの自由から出てきている。従ってイエスは人々を安息日から解放しようとしたのではなく，そのメシア的成就を告知したのである。

モルトマンは『創造における神』の最後に付論として「世界象徴」を付け加えている。これは宗教史上にみられる様々な世界象徴をメシア的観点から解釈し統合する試みである。「母なる世界」という象徴は，家にいるような心地よさを表現している。ここには生けるものの起源からの分離はまだ見られなく，生に対する不安も存在しない。これに対応する概念は汎神論である。「母なる大地」の象徴は，母と父の二元論を前提としている。それは万物の母の保護からの解放と同時に個別化の差異と分離の危機を表現している。これに対応する概念は「弁証法的に運動する汎神論」である。「祝祭，舞踏，劇場，音楽，遊び」の象徴は，相違するものを統一する可能性を新しい結合の中に探し求めている。これに対応する概念は「内在的超越」ないし「超越的内在」である。ところが「業および機械としての世界」という象徴は，神の内在に関するあらゆる表象を解体してしまった。神はきわめて超越的な存在となってしまった。これに対応する概念は理神論である。

以上のような世界表象は同時に人間社会の在り方をも反映している。モルトマンはこの世界象徴の変遷の中に母権制から父権性への移行を見ている。近代の唯一神論はこのような父権制の発展の「暫定的な終点」である。聖書のメシア像と終末論的象徴は決してこの父権制を支持していない。それはまた母権制の復活をも意図していない。聖書は「子供のメシアニズム」を主張している。「神の国ではめとったり嫁いだりすることはない。」神の国には母権的支配も父権的支配もありえない。むしろそれにふさわしいのは，兄弟，姉妹，友人のイメージである。信仰者は，男性も女性もキリストとの交わりにおいて「御国の終末論的相続権」を得る。生態論的世界像にふさわしいのは，父権的に形成された中央集権的な世界ではなく，新しい平等な「仲間としての共同態」なのである。

XIV

モルトマンは『創造における神』の「序」において自らの問題意識を次のように整理している。

① 「告白教会」は「自然神学か，それとも啓示神学か」という問題をめぐって「ドイツ・キリスト者」と戦った。その当時の創造論の問題は「神の認識」めぐる論争であった。「告白教会」は「血と大地」あるいは「人種と民族」という宗教的・政治的イデオロギーと対決しなければならなかった。彼らは，バルト神学に見られるような「キリスト論的集中」によって教会を信仰の確かさへと導いた。彼らは，キリストにおいて啓示される三位一体の神の認識を強調した。確かにこの問題は今なお重要であり，完全に決着がついているとは言えない。

しかし今日，その当時は全く知られていなかった新しい問題が提起されている。それは「環境の危機」から出てくる問いである。この危機は人間の自然的環境の危機であるだけでなく，人間自身の危機でもある。それは地球の危機である。われわれはこの危機の中で，創造者なる神とはどういう神なのか，被造物である世界とはどういう世界なのか，と問われている。あの当時の創造論の問題は「神の認識」にあったとすれば，今日の神論の問題は「創造の認識」にある。環境の危機を引き起こしているのは，自然に対する人間の悲劇的な関わり方である。そこに働いているのは「不自然な」権力意志である。覇権を求める「非人間的な」戦いである。それは権力コンプレックスであり，自然に対するニヒリズムである。モルトマンによるとこの自然との関係を回復するには，つまり自然との和解と平和に至るには，聖霊によって被造世界に現臨している神を認識することから出発しなければならない。

② 『創造における神』という表題は「聖霊なる神」を意味している。神は「生命を愛するお方 (Liebhaber des Lebens)」[1] であり，その霊は全ての被造物の中に存在している。従って本書は「聖霊論的創造論」である。この創造論は，内住する神の創造的霊から出発しているが，これはさらに全体論的な自然哲学との対話の出発点となるはずである。

③ 「生態論的創造論」という副題は，現代の「生態論的危機」だけでなく「生態論的思惟」の必然性を示そうとしている。それは「住むことと家 (Wohnen und Haus)」についての象徴の重要性を指している。生態論とは，ギリシア語の語義からすれば「家についての教説」という意味を持っており，この意味での生態論的創造論が必要とされて

いる。

生態論的創造論の神学的側面の内容は次の通りである。創造者はその霊を通して被造世界全体と個々の被造物に内住し，霊の力によって被造世界を結び合わせ，その生命を保持している。創造の目標は，新しい天と地，および神の永遠の安息にある。創造は，三一の神がその被造世界を変容させつつその中に内住することと，神の永遠の安息を目指している。この神の永遠の安息において被造世界は至福を体験する。創造の神的秘義はシェキーナー（Schechina：Shekinah「神の内住」）にあり，シェキーナーの目標は，被造世界全体を神の家とすることにある。

この神学的側面に対応する人間論的側面の内容は次の通りである。人間が存在においてくつろぎ（Wohnlichkeit「住み心地のよさ」[2]）を感じるのは，自然と人間の和解を経験するときである。それは平和とか，共生と呼ばれる事態を経験するときである。そして人間が自然のシステムの中に内住していると言えるのは，霊が人間の魂と肉体に内住しているときである。

④　モルトマンは自らの方法を「エキュメニカルな方法（ökumenische Methode）」と呼んでいる。それはまず福音主義とカトリックの伝統だけでなく，東方教会の伝統も考慮に入れているからである。さらにユダヤ教との対話も「エキュメニカル」な事柄として理解されている。モルトマンはこのユダヤ教との対話を特に大切にしている。キリスト教はイスラエルの文書から創造論を受け継ぎ，ユダヤ教は同じ伝統を独自な仕方で解釈しているからである。

モルトマンは特に安息日の実践とそれに関するユダヤ教神学および

カバラ的伝承に着目している。カバラ的伝承の中で彼が取り上げているのは，「神のツィムツム（Zimzum「神の自己限定」）」の教理と「神のシェキーナー」の表象である。この二つの表象は，自然を被造世界として理解するうえで，またユダヤ教とキリスト教の対話を深めるうえできわめて重要だからである。

「エキュメニカル」という表現によってモルトマンはさらに二つのことを考えている。そのひとつは問題の展開の仕方に関わっている。彼は問題をできるだけ通時的に理解しようとしている。例えばその関心は，アウグスティヌス，トマス，カルヴァン，ニュートン等に関する神学史的補説の部分に強く現れている。もうひとつは神学と他の諸学問との関係についの理解に関わっている。彼は自らの神学は世俗的な意味での「オイクメネー」つまり「居住する全世界」に開かれていることを強調している。従って彼は世界に関するあらゆる学問と対話しようとしている。彼によるとこの創造論は，特に自然科学的認識・仮説・理論との神学的対話のための出発点となるはずである。

⑤　最後にモルトマンは本書が生まれるまでの創造論の構想の歴史と今後の組織神学論叢の計画について言及している(3)。本書においてモルトマンは，創造から安息日までの全てを取り扱おうとしたために，人間論に関わる幾つかの部分を割愛せざるをえなかった。例えば個人と社会，様々な社会と人間，人間と自然，といった項目は意図的に省略された。また内容のうえで予定どおり展開できなかった部分としては，「創造の空間」の章があげられている。

前章までの論述から，『創造における神』において以上の問題意識が貫かれていることは確かである。それは「生態論的危機」という宇宙

的危機に直面しながら，キリストの十字架と復活に先取りされている「新しい天と地」を目指す聖霊論的創造論である。モルトマンは三位一体論的「聖霊論」に基づいた創造の神学を展開しようとしている。従ってこの創造論において聖霊の問題はきわめて重要な地位をしめている。しかしモルトマンはそれを十分に展開することができなかった。そのため後に，この段階では予定していなかった「聖霊論」を書くことになった。従ってわれわれはこの創造論だけを他の書物から切り離して読むことはできない。モルトマンの神学は本来的に全体的な神学である。それは三位一体論を基本としているからである。例えば一つの位格について語ろうとすると，どうしても同時に他の二つの位格についても言及せざるをえなくなる。この事態は創造論にもあてはまる。モルトマンは常に全体的な見通しとの関連である事柄を展開しようとしている。そのためどうしてもわかりにくい文章も出てくる。しかしこれはモルトマンの方法論に伴う制約であり，われわれは常に全体を見通しながら著者の意図を汲む必要がある。例えば，創造のための「原空間」に関する議論は，その空間が解除されるはずの「終末」との関連で理解しなければならない。事実モルトマンはそのような展開を試みている(4)。従って本論においては，『創造における神』の内容と構造が明らかになれば十分である。確かにモルトマンはいわゆる「組織神学」の企てに対して否定的である。しかし彼の「メシア的神学」は決して「無体系」な神学ではない。例えば終末論は見事に創造論に対応しており，これでは余りに図式的ではないのかと批判したくなるほどである。

われわれの次の課題は，組織神学論叢の中でまだ検討していない部

分の内容を明らかにすることである。それは最も基本となる「神論」と「方法論」である。

註

XI

(1) GidS. 282 (邦訳 403 頁).
(2) GidS. 283 (邦訳 405 頁).
(3) GidS. 283 (邦訳 405 頁).
(4) GidS. 285 (邦訳 407 頁).
(5) GidS. 289 (邦訳 415 頁).
(6) Cf. GidS. 288 (邦訳 413 頁).
(7) Cf. GidS. 295 (邦訳 423 頁).
(8) GidS. 297 (邦訳 426 頁).

XII

(1) GidS. 299 (邦訳 431 頁).
(2) GidS. 300 (邦訳 432 頁).
(3) Cf. GidS. 304 (邦訳 437 頁).
(4) Cf. GidS. 308 (邦訳 442 頁).
(5) Cf. GidS. 309 (邦訳 444 頁).
(6) GidS. 311 (邦訳 447 頁).
(7) Cf. GidS. 313 (邦訳 449 頁).
(8) GidS. 313 (邦訳 450 頁).
(9) GidS. 314 (邦訳 452 頁).
(10) GidS. 315 (邦訳 453 頁).
(11) GidS. 319 (邦訳 460 頁).
(12) GidS. 320 (邦訳 461 頁).

XIV

(1) GidS. 12 (邦訳 2 頁).
(2) GidS. 12 (邦訳 3 頁).
(3) GidS. 14 (邦訳 6 頁).
(4) Cf. DKG. 287f. (邦訳 391 頁以下), 309f. (邦訳 418 頁以下), 326f. (邦訳 441 頁以下), 338f. (邦訳 458 頁以下).