

## J. モルトマンにおけるキリスト論の構造(1)

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	<a href="https://tohoku-gakuin.repo.nii.ac.jp/records/24492">https://tohoku-gakuin.repo.nii.ac.jp/records/24492</a>

# J. モルトマンにおけるキリスト論 の構造 (I)

佐々木 勝彦

本論の課題は、*Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen*, München: Kaiser, 1989<sup>1)</sup>の内容と構造を明らかにすることにある。本書は *Systematische Beiträge zur Theologie* シリーズの第3巻として出版されたものであり、既巻の二冊を前提としている。<sup>2)</sup>しかし内容的にはむしろ本書の構造をまず解明することによって、既巻の書物の内容もいっそう明らかになると思われる。従って本論文は、J.モルトマンの組織神学全体の構造を明らかにするための出発点でもある。

本書の構成は次の通りである。I「メシア的なもの」、II「キリスト論の道と変遷」、III「キリストのメシア的派遣」、IV「キリストの黙示録的苦難」、V「キリストの終末論的復活」、VI「宇宙的キリスト」、VII「キリストの来臨」。本論ではこのモルトマンの章分けに従って、その内容を丁寧に跡づけ、その神学的基本モチーフを明らかにしてみたい。

## I

第一章は、「メシア待望の発生」、「メシア像の発展」、「メシア的なもののカテゴリー」、「ユダヤ教とキリスト教の対話の中にあるキリスト論」の四節から構成されている。

モルトマンは、本章の表題からも分る通り、「キリスト論」はまず「メシア的なもの (das Messianische)」を問うことから出発しなければならないと考えている。「キリスト」とはイスラエルのメシアに他ならず、旧約聖書とイスラエル

の歴史を思い起こすことによるのみ、その内容が明らかになるからである。「旧約聖書の約束の歴史」に対するモルトマンの関心は、1964年に出版された『希望の神学』以来のものである。本章では、キリスト教の福音とユダヤ教の約束の歴史との連続性が以前よりいっそう強調されている。<sup>3)</sup> モルトマンは、キリスト教のキリスト論が意識的あるいは無意識的に反ユダヤ人イデオロギーとして機能してきたこれまでの歴史を念頭においている。モルトマンによると、メシア的希望はキリスト者とユダヤ人を分離するどころか、むしろ両者を互いに結びつけるものである。<sup>4)</sup> イエスは自分の使信をこのメシア待望の中で理解し、イエスの弟子たちもイエスをこのメシア待望との関連でとらえた。従ってこのメシア待望という共通の基盤に立って、ユダヤ教と対話しつつ、キリスト論を展開することが求められる。

また、1972年に出版された『十字架につけられた神』<sup>5)</sup>との関連では、次のように述べている。形而上学的「上からのキリスト論」と「下からのキリスト論」に対し、「前方に向かってのキリスト論 (Christologie nach vorn)」<sup>6)</sup>を対置している点では同じであるが、このキリスト論の終末論的方向づけを時代史的神学史的な文脈の中で問うよりも、全体的なキリスト論の中に位置づけている点で異なる、と。ここには、キリスト論と終末論の分離に対する反省がある。この分離の原因としては、古代教会の受肉論(救済者の下降と上昇という垂直的パースペクティブ)と、ユダヤ人会堂との競合・論争のゆえに未来的終末論の全領域が駆逐されてしまった事実が挙げられている。<sup>7)</sup> モルトマンはこの分離を克服するために、聖霊の水平的歴史を展開しようとしている。それゆえ本書のキリスト論の特色の一つは「霊・キリスト論 (Geist-Christologie)」<sup>8)</sup>にある、と予想することができる。

以上のようなモルトマンの基本姿勢を念頭に置きながら、次にその具体的内容を見てみたい。彼はまずメシア待望の歴史的起源を、イスラエル王制の発生・確立・没落の歴史に見られる二つの矛盾の中に尋ね求めている——① 初期の

直接的カリスマ的神政政治から、祭司王を媒介とした、もはやカリスマ的とは言えない王朝による神政政治へと移行している。② ヤハウェの名による霊に満たされた王権はカリスマ的であるだけでなく、出エジプトの出来事が示唆しているように、貧しい者の義、小さき者へのあわれみ、弱き者の庇護、抑圧された者の解放をその内容としている。ところが一般の王朝支配は、その支配を維持し続けるために、立法、安全保障、権力の増大といったものに頼らざるをえない。これら二つの矛盾は、北王国イスラエルと南王国ユダの崩壊によって決定的になった。しかしそれにもかかわらず、預言者たちがこの政治的崩壊を神の裁きと理解したことによって、イスラエルの民は宗教的自立性を守ることができた。この悲劇の中で王の姿はダビデへの想起 (Davidserinnerung) を通してメシアの姿に変わって行った。

このメシア像の発展は、イザヤ 7:10 以下、9:1 以下、2:1 以下、ゼカリヤ 9:9-10、ミカ 4:1-4 において跡づけられる。イザヤの言う「メシア」は「霊」に満ちた未来の王であり、神に近いが超人ではなく、むしろメシア的人間である。ダビデへの想起はさらに拡大され、深められ、そこから神の究極的・永続的到来の次元が切り開かれて行った。それは、約束とあわれみに満ちた正義の神が到来するという希望の次元である。ではこの「メシア」像は、ダニエル書 7 章に見られるような「人の子」思想とどのような関係にあるのだろうか。モルトマンは両者を「二段階メシア論 (Zwei-Stufen-Messianologie)」<sup>9)</sup> として統合している。彼によると、イスラエル中心のメシア待望は人の子待望の前段階にあたる。「メシアは超越的人の子の内在的側面であり、人の子はイスラエルの特殊なメシアの普遍的側面である。メシアニズムは黙示文学の歴史的側面であり、黙示文学はメシアニズムの超越的側面である。」<sup>10)</sup> メシアの国はそれ自体で神の国なのではなく、せいぜいその歴史的準備にすぎない。神の国は「新しいアイオーンの永遠のうちに」あるからである。このように二つの国をはっきり区別することによって、メシアニズムと黙示文学は共に一方を他方に解消してしま

う危険性から守られる。メシアは「民・空間・時間における歴史的待望像」であるのに対し、人の子は「世界を超越する待望像」である。メシアと人の子は来たるべき神御自身を指し示しており、メシアと共に、また人の子と共に神御自身が来られるとき、人は万物の新たな創造——貧しい人々、病める人々、抑圧されている人々の解放——を経験する。従ってメシアと人の子は「創造世界における神の休息 (Ruhe Gottes)」<sup>11)</sup>への途上にある、とすることができる。

このようなメシア・人の子像の発展は確かに旧約聖書のメシア論の中で最も重要な伝承に属するが、これと並んで祭司的メシア像と預言者的メシア像も存在する。祭司的メシア像の起源は申命記 33: 8-11 に見られるレビについての言及にあるが、王制の確立と共に祭司的機能はシオンの支配者に移って行く。さらに捕囚期以後になると、ゼカリヤ書 4 章に見られるように、祭司として油注がれた者が再び前面に出てくる。しかし最終的に最も影響を及ぼしたのは預言者的メシア像である。すべての預言者の原型は、申命記 18: 9-22 に述べられているようにモーセである。モーセの後継者でなければ、そしてシナイ山での啓示を守るものでなければ、誰も預言者とは言えない。捕囚にあっても、民と共におり、歴史を解釈し、希望を呼び起こしたのは預言者であった。第二イザヤ (イザヤ 40-55 章) の「新しい神の僕」に対する希望も、彼らの間から起こってきた。苦難によって勝利する、約束されたこの神の僕は、「イスラエルの預言者のメシア的に完成された姿」<sup>12)</sup>である。ここにおいて、出エジプトの預言者、和解の祭司、救済の犠牲者が一つに統合されている。最後に残る問いは、この「神の僕」とは一体誰なのかということである。

モルトマンはこのようなメシア像の発生・発展に続いて、「メシア的なもののカテゴリー」の特質を論じている。その際彼は「メシア的なもの」と「終末論的なもの」の区別とその関連を問うという仕方でも議論を進めている。この区別はすでにメシアニズムと黙示文学の区別として強調されたものであり、さらにそれは最後の日と新しい永遠のアイオーンとの区別とも言い換えられている。

イスラエルのメシアニズムは、M. プーバーが解釈したように単に歴史的失望から生まれてきたのではない。それはイスラエルの崩壊と奴隷化の事実から生まれてきた。このカタストローフにもかかわらずイスラエル民族が自己同一性を保持できたのは、神による選びの思想と預言者によるメシア到来のメッセージのおかげである。来たるべき救済は過去全体を勝利者の抑圧と追放から解放し、そして「現前化する (vergegenwärtigen)。」<sup>13)</sup> 破局は歴史を打ちこわし、破壊するとすれば、救済は歴史を掘りおこし、過ぎ去ったものを永遠の現在へと救い出す。メシアニズムは、到来しつつある御国に支えられた生つまり「先取りの生 (Leben in der Vorwegnahme)」<sup>14)</sup> をうみ出す。メシアニズムは「暗きに住む民」・奴隷・捕われ人に、不正に対して痛みを感じ、それに抵抗するような生を可能にする。それは安息日に生きる生である。なぜなら安息日は、あの先取りが起こり、メシアの到来に対して準備をさせる時だからである。この安息日は創造と解放と救済の喜びを同時に祝う時であり、静かではあるが確固とした持続的メシアニズムを引き起こす時である。

次にモルトマンはユダヤ教とキリスト教の関係を論じている。ユダヤ教とキリスト教はメシア待望の地平に立つ点では同じである。両者の違いは、イエスをメシアと告白するか、それとも否定するかという点にある。<sup>15)</sup> 例えば M. プーバーは、実現された世界の救済の先取りとか、歴史の中心とかいったものは理解できないと主張している。シャローム・ベン・ホーリン (Schalom Ben-Chorin) によると、ユダヤ教から見れば、救済とはあらゆる禍いからの救いであり、身体も魂も文化も含めた創造世界全体の救済である。それゆえ、この究極的・普遍的救済以前にその先取りがあるとは考えられない。またゲルショム・ショールム (Gershom Scholem) は、キリスト教は終末論を精神化してしまつたと批判する。モルトマンは、教会が救いを内面化し、外的なものをすべて「キリスト教的皇帝」にゆだねてきた事実と、その千年王国的政治神学が、その神政治的支配的キリスト論のゆえに「反ユダヤ的 (antijüdisch)」<sup>16)</sup> であった事実を

認めている。その上で、彼はナザレのイエスによるキリスト論を展開しようとしている。つまり、ナザレのイエス・すでに来られたメシアは苦難の神の僕であり、自らの傷によって癒し、その苦悩によって勝利するお方である。このイエスはまだ来臨のキリストではない。神の栄光のうちに来たり、世界を御国へと救済するキリストではまだない。すでに来られた、そして現臨されるキリストは、「神なき者の義認と敵との和解」<sup>17)</sup>をもたらした。しかしそれはまだすべての敵意の克服・死人の復活・新たな創造ではない。神によってよみがえらされたキリスト自身はまだ全能者ではなく、世界の救済への「途上にある。」<sup>18)</sup> イエスをキリストと告白する者は、この「途上にあるキリスト」<sup>19)</sup>、「生成におけるキリスト」、「神の終末論的歴史の運動の中にあるキリスト」を認識し、このキリストに従う。従ってこの告白は、それ自体で完結したものではなく、イエスのメシア的将来に向かって開かれており、それは決して排他的なものではない。キリスト教のキリスト論は途上のキリスト論であって、御国のキリスト論ではない。この途上のキリスト論は十字架のキリスト論であり、教会的・政治的勝利主義を排除する。

途上のキリスト論は、空間的に見るならばイスラエルと諸国民（異邦人）の問題となる。パウロはこれを「ユダヤ教がイエスのメシア性を否定したことは、何を意味するのか」という仕方論じた。彼はイスラエルのこの否の中に神の意志を見た。イスラエルは「かたくなにされた」がゆえに否を唱えたのであって、その逆ではない。「かたくなにされた」ことは神の歴史的暫定的行為であって、神の終末論的・究極的行為ではない。その目的は、ローマ 11:25 以下にある通り、福音がイスラエルから諸国民に行きわたることにあった。全イスラエルの否がなければ、キリスト教会はユダヤ教内部のメシア的覚醒運動にとどまっていたであろう。パウロの異邦人伝道はこのユダヤ教の否を前提としている。しかしこれは、神がイスラエルの民を究極的に見捨ててしまった、そして教会がそれを取って代ったということではない。イスラエルへの約束は約束で

あり続ける。ユダヤ人がキリスト教信仰に直接改宗することが求められているのではない。むしろ異邦人の福音化こそが、イスラエルにも救済の日を近づかせることになる。「異邦人キリスト者の唯一の正当な『ユダヤ人伝道』は、ユダヤ人に、その独自の恵み深き選びと人類への約束を想起させることに他ならない。」<sup>20)</sup> このようにユダヤ教の否の中に神の意志を見いだすとき、キリスト教のキリスト論は反ユダヤ的になるどころか親ユダヤ的になる。またこのように理解するとき、ユダヤ教の側にも、キリスト教を「異邦人に対するメシア的準備」<sup>21)</sup>とみなす可能性が開かれてくるのである。

以上が第一章の概要である。ここにはキリスト論を旧約聖書のメシアニズムを背景として展開しようとする姿勢が明確に打ち出されている。またそこから生ずるユダヤ教の位置づけの問題に対しては、パントクラトールとしてのキリストではなく「生成のキリスト」の視点から、解決の鍵を提示しようとしている。

## II

モルトマンは第二章において、これまでのキリスト論の歴史を批判的にふりかえりながら、今日のあるべき姿を追求している。この第二章は「キリスト論の同一性と妥当性」、「宇宙論的キリスト論の主題と図式」、「人間論的キリスト論の主題と図式」、「『科学・技術文明』の矛盾の中でのキリスト論」の四節から構成されている。

モルトマンはまず、聖書においては信仰と思惟・認識が深く結びついていることを指摘したうえで、キリスト告白は神告白でもあることを強調している。この二つの告白は相互規定の関係にあり、キリスト者はイエスのゆえに神（生ける神、死人をよみがえらせる父なる神）を信じ、神のゆえにイエス（神のキリストなるイエス）を信じる。イエスは、神が彼に対して行った「死人をよみがえらせる」終末論的行為のゆえにキリストなのであり、そのようにして「死者



の中から最初に復活したお方」(黙示録 1:5) また「命への導き手」(使徒言行 3:15) である。従って、キリスト論のテーマをいわゆる史的イエスに限定することはできない。それは非聖書的な方法である。キリスト論はキリスト教信仰を前提としているからである。

またキリスト論は、その「生活の座」であるキリストの教会と結びついており、この意味で「キリスト論とキリスト教倫理は分離できない。」<sup>1)</sup> 教会の神学的キリスト論を方向づけているのは、あの聖餐の特別な時間経験である。それはキリストの現臨 (Gegenwart)<sup>2)</sup> のうちに、キリストの死と来臨が結びつけられている経験である。このキリストに従う教会の生は、労働と祈りを通して「イエスの道」に参与する生でなければならない。イエスの道とは、イエスが貧しい人々、病める人々、罪人たちのメシアとして派遣され、この使命に生きた道に他ならず、教会の社会的・政治的位置もここにある。

キリスト論はさらに「治療的妥当性 (die therapeutische Relevanz)」<sup>3)</sup> を持たなければならない。つまりそれは、聖書の真理と一致しているかどうかを絶えず吟味すると同時に、その発言が現在悲慘の中にある人々を救うものになっているかどうかを問い続けなければならない。このような、イエスは真にキリストなのかという問いと、イエス・キリストは今日のわれわれにとって一体誰なのかという問いは、互いに相補的な関係にある。イエスのメシア性と復活に関する証拠を集めて疑いを取り除く作業と、キリストの与える救いを、現在の悲慘を救う形で示すこととは不可分であり、この意味でキリスト論と救済論は一致していなければならない。その際特に、この悲慘を具体的に、しかも物理的・道徳的・経済的・社会的・政治的悲慘として全体的にとらえることが必要である。神とは「すべてを規定する現実」であり、その救いは全体の救いだからである。この全体の救いという視点は終末論的地平によってはじめて切り開かれるものであり、今日の核による破滅の脅威、環境破壊、生態学的危機は、今日の悲慘が一般的・無時間的・形而上学的なものではなく終末時の悲慘である

ことを示唆している。

第二節は、古代のキリスト論と救済論の限界を指摘している。それは、古代の世界観の枠組の中で形成されていることから生じてくる限界である。

古代の人々は、人間とその文化を、自分たちをとり巻く宇宙の秩序に対応した小宇宙として理解していた。正しく生きるとは、この大宇宙の秩序に従って、具体的には自然に従って生きることを意味していた。ただしこの大宇宙と小宇宙の間には決定的な存在論的相違があり、この相違をのり越えることが救いに他ならなかった。一方は神的な存在であり、永遠・唯一・無限・不変・不死で苦しむことなく、自存しているのに対し<sup>4)</sup>、他方は時間的で、多様・有限・可変・苦悩し死すべきもの・存在せしめられているものである。後者が前者にあずかり、不変・不死の生命を受けるとき、後者は救われる。しかもこれは単に人間だけの問題ではなく、「被造物の神聖化」<sup>5)</sup>の問題でもある。古代の教会教父はこのような枠組の中でキリスト論と救済論を展開した。彼らは次のように説明した。不変・不死のロゴスは、人間が不変・不死となるために、死ぬべき人間の本性をとった、と。それは受肉論と両性論として展開され、神性と人性の関係が論じられた。モルトマンはこの両性論に関し、次のような難点を指摘している。① 永遠のロゴスが「非人格的人間本性 (eine unpersönliche Menschennatur)」<sup>6)</sup>をとったとすれば、そこで言う人性とは単なる「おおい」にすぎなくなってしまう。しかしこれでは、「ナザレのイエス」について語るができなくなってしまう。② 永遠のロゴスが罪なき人間性をとったとすれば、神性のみならずこの人間性によっても、それは不死のはずである。死滅性は罪の結果だからである。しかしこれでは、キリストは不死のままであり、キリストの死とその救いの意味を論ずることができなくなってしまう。③ 両性論的キリスト論の枠組の中で語られる歴史は、本質的には神と人間間の垂直的な歴史である。それは永遠の歴史である。しかしこれでは、預言者の宣教とイエスの地上の歴史は余分なものになってしまう。<sup>7)</sup> ④ 両性論の背後には旧約聖

## J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (I)

書とは無関係な一般形而上学があり、神は不変で非情熱的な存在と考えられている。しかしこれでは、神の情熱や苦悩は語られずに終わってしまう——後に言及するように、モルトマンはこれを克服する道として、三一論的神概念を提示している。それは、イエスが神を「アバ」と呼んだことから出発し、イエスと神の関係を子と父の関係として考えようとする道である。⑤ 古代教会の政治的な「生活の座」はローマ帝国であり、自らの正統性と異端の排除に対する教会の強い関心は、ローマ皇帝の関心と並行していた。つまり後者は、宗教的統一を確保することによって政治的安定を獲得しようとするものであった。キリスト教神学は、キリスト教会だけでなくキリスト教国家をも神の国として仕立て上げる役割を果たした。その神学は国家神学として機能し、そのキリスト論は全能の支配者なるキリスト論となった。しかしこれでは、十字架のキリストは全く無視されてしまうことになる。

近代に入ると、以上のような宇宙的キリスト論に代って人間論的キリスト論が登場してきた。科学と技術によって人間は自然から独立した主体となり、自然はその客体とされた。人間は今や自由な主体となった。そして、この自由が人間にとって一体何を意味するのかが問われた。そこでは古代のように認識対象への参与とかそれとの交わりは問題とならず、「それはわたしにとって何を意味するのか」という主体的・倫理的関心が前面に出てきた。例えばカントにとってイエスは神のよみしたもう人間性の原型であり、倫理的完全性の範型である。救いとはもはや人間と創造世界の神聖化ではなく、人間の内的自己同一性とそこから出てくる倫理的人間性の実現を意味していた。イエスは「善の原理の人格化した理念<sup>9)</sup>」と解された。これに対してシュライアーマハーは、人間の根源的宗教的自己経験を「絶対依存の感情」と呼び、イエスを、神を意識した人間の「創造的原型」とみなした。彼にとって、イエスの十字架における苦難はイエスの神意識の確証にすぎず、それは特別な救済の力も意味も持っていない。イエスは各人が本来あるべき姿であり、各人がそれに向かって進むべき目標なので

ある。モルトマンによると、受肉キリスト論から自己超越キリスト論 (Selbsttranszendenzchristologie)<sup>9)</sup>へと転換した後のカール・ラーナーも、やはり近代精神の枠組の中で議論を展開している。ラーナーにとって神の人間化は同時に人間一般の本質形成の一回限りの出来事である。キリストにおいて神の「自己内在 (Selbstimmanenz)」<sup>10)</sup>と人間の自己超越が一つになって起こっている。キリスト者とは、自己の本質実現に到達した「あらわな人間存在」である。人間 (人間存在の一般的構成) には、その本質を成就するイデー (「キリストのイデー」) がすでに与えられており、この意味で人は誰でも「匿名のキリスト者」なのである。

モルトマンから見ると、以上のようなイエス論は、自己分裂を起こして自分にも周りの人々にも異質さを感じている人間に救いを提供しようとする試みである。近代のキリスト論は個々の人格の内面的な救いにかかわろうとしている。しかしここでは、このような内的体験と危機を引き起こす外的条件は放置されたままである。宗教は個人の事柄として、社会的政治的諸要求とぶつかることなく、それらにうまく適合してしまっている。「シュライアマハーはキリストの福音を『キリスト教を軽蔑する教養ある人々』に宣べ伝えたが、『貧しい罪人たち』には伝えなかった。」<sup>11)</sup>

第四節の表題 (『科学・技術文明』の矛盾の中でのキリスト論) はモルトマンの関心の所在を明示している。モルトマンにとって、文化のもつ野蛮さに対し、つまり多くの犠牲の上にはじめて成り立つ勝利主義に対し無関心であるような神学は、その名に値しない。われわれのキリスト論も、近代文明の諸矛盾の中で特にその救済論的側面を展開しなければならない。

近代文明の矛盾は、いわゆる「第三世界」の登場という形で現われてきた。帝国主義、奴隷売買、南北問題の歴史は、そのまま「第三世界」の形成の歴史である。第三世界の国民の経済的搾取・民族的抑圧・政治的屈服の歴史は、貧困・抑圧・無気力を生み出す歴史であった。従って神学や哲学が「自由」を論じよ

うとするならば、これらの貧困・抑圧・無気力からの「解放」をその中心テーマとしなければならない。この意味で、第三世界で生まれた神学運動（解放の神学・民衆の神学など）は極めて重要である。第一世界の神学はこれらの運動から、自らの世界を犠牲者の目で見えることを学び、自らの悔改めの神学を志向しなければならない。もちろんこの貧困の構造は同時に第一世界の基本構造でもあり、第一世界の神学は資本の論理によって排除された人々を解放しなければならない。

自然を「支配」というモチーフに支えられた近代の科学技術文明は、今日、核の恐怖と生態系の危機に陥ってしまった。かつての核万能主義は、地球それ自体の死が見えてきたとき、恐怖政治にすぎないことが明らかになった。自分だけが「安全」でいることは不可能だからである。われわれは共に生き残るために一体何ができるのか。キリスト教会に求められているのは、この核地獄の恐怖の中で平和と生命のキリストを告白することである。地球環境の破壊、多くの種の絶滅、これらも近代科学技術文明のもたらした負の遺産である。それらは、自然の抑圧・支配が社会的な権力獲得・力の保持・利潤追求と結びついた結果である。われわれはこの世界の危機の中でキリスト論を考えなければならない。既に述べたように、古代教会のキリスト論は神の永遠性を垂直的にとらえただけで、神の国の将来を歴史的に水平的にとらえようとはしなかった。近代の人間論的キリスト論は罪なき人間イエスの神意識に焦点をあわせただけで、その死に何ら救いの意味を認めなかった。モルトマンはこの歴史をふまえて、今日のキリスト論は「神の終末論的歴史のキリスト論 (Christologie der eschatologischen Geschichte Gottes)」<sup>12)</sup> でなければならない、と言う。それは、万物は神の栄光の御国へと、そしてそこにおいて約束されている万物の新たな創造へと方向づけられているとの視点から、つまり終末論的地平から歴史をとらえるキリスト論である。この創造者なる神の地平は人間だけでなく自然の歴史をも含み、その歴史は父・子・聖霊なる三一神の歴史として理解される。モ

ルトマンはさらに、この歴史を「イエス・キリストの交わりの関係 (Gemeinschaftsbeziehungen Jesu Christi)」<sup>13)</sup>の視点からとらえるべきことを強調している。それはイエスの社会的人格と言っても良く、この意味でキリスト論は社会的キリスト論でもなければならない。

### III

第三節（「キリストのメシア的派遣」）は、「霊・キリスト論」、「キリストの、霊による誕生」、「キリストの、霊による洗礼」、「貧しい者への神の国の福音」、「病人のいやし——悪霊の追放」、「追放された者の受容——いやしめられ辱められた者の回復」、「生のメシア的道」、「イエス——生成のうちにある人格」の八節から構成されており、これはいわゆる史的イエスにあたる部分である。

モルトマンは地上のイエスの歴史をまず聖霊による導きの歴史として理解している。従ってモルトマンのキリスト論は「聖霊論的キリスト論 (eine pneumatologische Christologie)」<sup>1)</sup>であると言うことができる。イエス・キリストの終末論的歴史とは「イエス・キリストの、霊の歴史 (Geistes-geschichte Jesu Christi)」に他ならず、イエスにおいて、イエスを通して、イエスと共に、霊の到来・現臨・働きが始まっている。<sup>2)</sup>この霊キリスト論がメシア到来の約束史を前提としていることは、既にI章において言及した通りである。しかしモルトマンはさらに、これが知恵キリスト論でもあることを強調している。イスラエルの伝統においては霊と知恵は密接に関連しており、後期の知恵文学において両者は相互に交換しうるものになっているからである。しかしモルトマンがここで知恵キリスト論を持ち出す理由は、この相互交換の事実の中に「神の女性的顕現様式」<sup>3)</sup>を見るからである。彼はここでフェミニズム神学の問題提起に答えようとしているのである。

新約聖書の初期の伝承は、イエスの歴史を、彼の復活<sup>4)</sup>と神の霊における彼の現臨という光に照らして物語っている。共観福音書のイエスは、死人の中から

のよみがえりの力によって今も生きて臨在しておられるお方である。このお方は十字架につけられたお方として復活し、顕現されたお方である。復活の出来事こそ、「イエスは神のキリストである」という告白の根拠である。イエスの死は歴史的事実である。これに対し復活は、その連続線上にある出来事ではなく終末論的 (eschatologisch) な出来事であり、「神の永遠の瞬間 (der ewige Augenblick Gottes)』<sup>5)</sup>である。この意味でよみがえりは「通時的 (diachron)」なものである。よみがえりの出来事を経験する者は、イエスの全生涯を、そのすべての言葉と行為を思い起こす。しかも死人の中からのよみがえりは終末論的な出来事であるというかぎりにおいて、その出来事は、永遠の生命の将来・新たな創造が始まったことを意味している。

以上のような全体的見通しを語った後、モルトマンは地上のイエスの生涯に関する聖書の記事の一つ一つを検討している。まず問題となるのは誕生の記事である。結論から言うならば、「処女降誕は新約聖書のキリスト信仰の基本的要素ではない」<sup>6)</sup>というのが、モルトマンの見解である。イエスはキリストであると告白は、既述のようにキリストの復活証言に基づいている。それは決して処女降誕に依拠していない。従ってキリスト論がマリヤ論を基礎づけているのであって、マリヤ論がキリスト論を基礎づけているのではない。マタイとルカの誕生記事によると、イエスは最初から聖霊の力によって生まれたのであり、それは、イエスの全生涯が聖霊に満たされていたことを語ろうとしている。その証人や史的伝承はむしろ意図的に排除されている。誕生物語は、「復活し、聖霊において現臨するキリストについての、復活証人の経験の二次的逆投影」<sup>7)</sup>である。福音書記者は、キリストの将来はその由来と対応しているはずであるとの論理に従って、由来を求める神話を用いて物語っている。それゆえこれを歴史的にあるいは生物学的に確認しようとしても無益である。それはイエスをメシア的神の子として告白し、その生涯の初めに神的起源があることを主張しようとしているだけである。キリストの霊による誕生の記事は、キリストと神と

の関わりに関する発言である。それは、キリストの歴史が父・子・聖霊の相互関係と相互共働の歴史に他ならないことを語ろうとしている。たとえマリヤ論を展開するとしても、それはどこまでも聖霊論の中で行うべきであり、マリヤの中に三位一体の「母性的秘義 (das mütterliche Geheimnis)」<sup>9)</sup> を求めてはならない。それは本来、聖霊の中に求めるべきものだからである。

イエスと彼の弟子たちにとってバプテスマのヨハネは、預言者と律法の約束の究極的統括であり、終末時に再来するエリヤであった。ただし福音書の記事によると、イエスとヨハネの違いは明らかである。ヨハネは来たるべき神の国をこの世の裁きとして宣べ伝えているのに対し、イエスはそれを貧しい人々・罪人たちのための恵みとして告知しているからである。一方は禁欲的な生活をしているのに、他方は人々の間で活動している。この相違はどこから生じてくるのであろうか、モルトマンによると、それは「イエスの独自の洗礼経験」<sup>9)</sup> に由来する。それは、ヤハウェの霊が内住 (Einwohnung) することによってイエスが神と子の関係に、つまり父と子の関係に入って行く経験であった。イスラエルのメシア伝承の観点からするならば、霊を与えられた者が神の子となることは明らかである。ところがイエスの場合には、さらに新たな啓示が起こっている。つまりそれは、神を「アバ」と呼ぶ特別な親しさ・認識 (マタイ 11:27) の啓示である。「アバという神の名はイエスの御国の告知にバプテスマのヨハネとは異なる、また預言者たちとも異なる新たな特質を与えている。」<sup>10)</sup> イエスの父の御国においては、すべての苦勞し重荷を負う者に対する憐れみの義と、聖霊のうちにある神の子らの自由が支配している。バプテスマのヨハネとイエスの相違は、「神の国の開始以前の最後の時と、神の国の最初の時の相違」<sup>11)</sup> である。ヤハウェの霊の力は、創造者の力、救い主の力<sup>12)</sup>、預言の力に他ならない。この霊がイエスのうちに満ちあふれることは、人間の終末時の救い・新たな創造・神の栄光の啓示が始まっていることを意味する。イエスはこの力によって悪魔を追い払い、病人を癒し、破壊された世界を再び回復する。イエスは決し



て個人として霊のバプテスマを受けたのではなく、多くの人々のためにそれを受けたのである。イエスのうちに内住する神の霊は、子に対する父の関係と、父に対する子の関係を開示し、イエスの力に満ちた宣教を引き起こす。

イエスの受洗物語に続く荒野の誘惑物語は、イエスのメシア的王権の性格を浮き彫りにしている。それは、イエスが権力を獲得するための政治的・経済的・宗教的手段を放棄したことを物語っている。この誘惑物語は十字架の道へと通じている。これが霊の導く道であり、霊はイエスを超人にするどころか、むしろそれと反対に、弱さ・苦悩・死・十字架へと導いて行く。

イエスは、「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」(マルコ 1:14) と語った。この「神の国」と訳されているギリシア語「バシレイア・トゥ・テウ」は「神の支配」とも訳される。モルトマンはこの二つの訳語を使い分け、それぞれに次のような神学的意味を持たせている。神の支配と言うときには現在の現実的支配が、神の国と言うときには万物の新たな秩序つまり将来の領域が、それぞれ考えられている。この両者は互いに補完しあう関係にあり、前者はそれ自体を超えて後者を指し示し、後者は前者のうちに光を投じている。従って「神の支配は神の国の現臨であり、神の国は神の支配の将来である。」<sup>13)</sup> モルトマンはさらに、この神の支配の概念が道德化され、精神化されてしまうことを避けるために、「神の国」を「新たな創造」に置きかえている。神の国が告知されるのは「貧しい人々」である。この「貧しい人々」とは、飢えている人々、失業者たち、病人たち、絶望している人々、苦しんでいる人々などを含む総合概念である。その反対概念は、不正を行い、暴力をふるう「富める者」である。神の国は貧しい人々に属している。福音の告知は彼らに神の子としての尊厳 (Würde) を与え、彼らを自己憎悪から解放する。ところがこの同じ福音が、富める者には悔改めを要求する。暴力から義へ、孤立から交わりへ、そして死から生命へと転換することを求める。悔改めとは、この世の中にありつつ、神の霊がうみ出す可能性の中で新たな生を先取りすることである。

この悔改めは個人の生や宗教的生に限定されない。悔改めの根拠は神の国の到来にあり、この神の国は万物の新たな創造だからである。それは包括的で全体的でなければならない。従って今日の教会も、コンスタンティヌス大帝以後の教会のように、「福祉」のための配慮を政治にゆだねてしまい、自らは魂の救いのためにのみ配慮することは許されない。

第五節は「病人のいやし——悪霊の追放」を取り挙げている。病人のいやしと悪霊の追放は古代世界に特有な現象ではなく、またイエスの使信にとって余分なものでもない。それは使信そのものである。神の国の光は暗闇を照らし出し、そこに救いをもたらす。悪霊は生を破壊し、破滅させる力であり、人間を奴隷化する力である。それは苦しめることを目的とし、自らと共に破滅の深淵へと引き込もうとする。メシヤは人間からこの破滅の力を追い出し、さらにこのような力そのものをさえ、破滅への奉仕から救い出す（エペソ 1:20-23, コロサイ 1:20）。イエスのいやしの業は、この終末論的文脈の中でとらえなければならない。それは何ら奇跡ではなく、神の国（包括的救い）の予告（Vorzeichen）にすぎない。

このいやしは病気の克服をもたらすが、それはまだ死の力の克服ではない。確かにいやしと救いは深く結びついているが、両者を全く同一視することはできない。死の力を根絶し、人間に永遠の生命をもたらすのは復活の出来事であり、これが救いである。この意味で、いやしは死のこちら側での神の復活の力のしるし（Zeichen）である。<sup>14)</sup> いやしが病気を克服するように、救いは死を克服する。モルトマンによるとこの救いには、人格的側面と宇宙的側面がある。パウロの言う「死人の復活」が前者であり、「死の根絶」が後者である。イエスのいやしの出来事にもこの二つの側面が認められる。病人のいやしと悪霊の追放がそれであり、前者はその人格的側面にあたり、後者はその宇宙的側面にあたる。<sup>15)</sup> また福音書の記事によると、いやしの力は一方向的にイエスから出て行くだけではない。むしろいやしは、その力を求めてくる人々の信仰や熱意に促さ

れて起こっている。これらの人々の期待と信仰において、いわば「イエス自身が成長して行く。……イエスは、自らになるであろうところのもの、つまり神のメシアへと成長して行くのである。」<sup>16)</sup>

イエスは貧しい人々に神の国の福音を宣べ伝え、病人たちをいやし、悪霊を追放すると共に、追放された人々を受け入れ、いやしめられた人々を高めた。罪人や徴税人と呼ばれた人々と共に食事をすることによって、神の恵みの義をもたらした。イエスの立っている終末論的地平から見ると、この共同の食事は、神の国における義とされた者たちの交わりの先取りに他ならない。イエスは、罪人・徴税人・売春婦を受け入れることによって、その行為を是認しているわけではない。むしろそのような生活様式をうみ出す社会のあり方を批判している。つまり義人の価値体系の中にある差別の構造を暴露し、義人をその自己義認の呪縛から解放しようとしている。最後の晩餐の記事においては、イエスが貧しい人々にもたらした神の国は、イエスの身体的人格 (die leibliche Person) へと凝縮されている。イエスは「人格となった神の国 (Reich Gottes in Person)」<sup>17)</sup>なのである。

第七節「生のメシア的道」は「キリスト教倫理と倫理的キリスト認識」、「メシア的安息日」、「メシア的律法」、「メシア的平和」、「剣をかえて鋤とする」の五項目から構成されている。その表題が示す通り、モルトマンはここで、イエスがメシアとしてたどった道、イエスの働きの性格と内容を明かにしようとしている。彼はまず、そもそも特にキリスト教的と云う倫理が存在するのかという問いから出発している。今日一般に、特別なキリスト教的倫理は不可能であると考えられ、社会生活の面では、キリスト者も匿名的な生き方をせざるをえないとされている。しかしもしそうだとすると、キリスト告白の内容が問題になってくる。イエスの使信が全く非政治的・非社会的なものと解され、メシアの持つ公的性格が全く無視されてしまうからである。このようにキリスト教倫理の性格を問うことはキリスト告白の内容を問うことでもあり、それはイ

## J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (I)

エスのメシア性の問題となる。それは教会の歴史において「キリストへの信従」の問題として論じられてきた事柄である。それは、信仰と倫理を分離せずに、しかも信仰の場合と同様に、倫理を「キリストのみ」に基礎づけるべきではないかとの問いである。モルトマンはさらに、キリスト教倫理は、社会全体に妥当する普遍性を要求しうるのかとの問いにも答えようとしている。モルトマンによると、その答えは終末論的地平の発見にかかっている。

次にモルトマンは、ルカ 4:18 (「主の霊がわたしの上におられる。貧しい人に福音を告げ知らせるために、主がわたしに油を注がれたからである。主がわたしを遣わされたのは、捕われている人に解放を、目の見えない人に視力の回復を告げ、圧迫されている人を自由にし、主の恵みの年を告げるためである。)) をマルコ 1:15 (「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい。)) の具体的展開と考え、その中に社会改革のプログラムを見ている。ルカ 4:18 は、イザヤ 61:1-2 とレビ 25:10 以下 (「安息の年とヨベルの年」) を背景とした告知であり、「神の国の現臨は、歴史における解放の年とその法制定という形をとる。」<sup>18)</sup> イエスはレビ記に出てくるモーセの律法を終りなきメシアの時から、つまり到来しつつある神の国の地平から解釈し、負債者・奴隷・土地の解放を告知した。従ってイエスを神のキリストと認識し、告白する者にとって、負債の免除・被抑圧者の解放・地の収奪の終焉に実践的にかかわることは、「理性的」<sup>19)</sup> なことである。イエスの教会は現代の世界システムに対する一つの「対照共同体」であり、暴力行為と不正のシステムに疑問を提示し続けることを求められている。

キリストの福音とイスラエルの律法の関係について、新約聖書は二つの視点を提示している。一つは反対命題として、もう一つは成就として、両者を関係づける可能性である。ラビ的解釈によると、メシアの御国が始まる時、律法は終りをむかえる。この場合の「終り」とは「完成されること」である。パウロはこの伝統に立っており、彼にとってキリストは律法の「目標 (telos)」であ

る。マタイは、この律法の成就である福音がイスラエル以外の諸国民にも及ぶことを山上の説教において示している。イエスは、すべての預言者の上に立つものとして、弟子たちとすべての民衆（オクロス）（マタイ 5.1）にメシア的律法を告知している。「山上の説教は民衆への説教 (Volkspredigt) であって、決してエリートに対する教授ではない。」<sup>20)</sup> それはすべての人に向けられており、ただ選ばれた者だけのものではない。モルトマンは、八つの祝福の中に受動的な言葉と能動的な言葉があることに着目し、前者はイエス自身にさかのぼるが、後者は教会のキリスト経験を反映していると考えている。しかしこの区別はイエスと教会の区別であるだけでなく、イエス自身による区別でもある。イエスは民衆と共に歩むことを求めているからである。山上の説教は心情倫理ではなく、終末論的地平に立って語られた普遍的な要求であり、その倫理は目に見える交わりとならなければならない。つまり、支配と暴力ではなく奉仕と愛の交わりとならなければならない。山上の説教の実行可能性に関する問いは、人間の能力ではなく神の国に基づいて神学的に考えなければならない。

山上の説教の中心にあるのは一体何であろうか。それは暴力からの解放と敵意の克服である。山上の説教は死に導く暴力行為を罪の本質と考えている。従ってこの罪の克服こそが救いであり、この救いの内実、共同の生を可能にする平和にある。モルトマンは、このような見解が、創世記 3 章の「楽園と墮罪」の記事に基づく罪理解つまり原罪の教理とは異なることを指摘し、さらにこのような見解がすでに祭司資料に見られることを強調している。祭司資料によると、暴力行為の蔓延こそが罪であり、神はこれに対しノアの洪水とノアの契約をもって答えた。創世記 9 章においては、生命を人と人との間の暴力行為から守るために、また動物に対する人間の暴力行為から守るために、限界線が引かれ (9:4)、賠償（死刑）が定められている (9:5,6)。ところが山上の説教者はこの限界づけを超えて、平和を創造する。メシアの平和においては、暴力に反対する暴力もまた悪となる。暴力的支配は不安と恐れを前提としており、この不

安と恐れをうみ出すことができないところでは、暴力もその力を失う。無抵抗や暴力放棄とは、善をもって悪に勝ち（ローマ 12:17, 21）、暴力を用いずに平和をつくり出すことを消極的に表現しているにすぎない。暴力 (Gewalt) と権力 (Macht) は明確に区別すべきである。「権力とは力 (Kraft) の正しい使用のことであり、暴力とは力の不正な使用のことである。」<sup>21)</sup> 従って「非暴力的 (gewaltfrei) 行為の原理は、権力のための戦いを排除しない。むしろそれは、正しいことのためにそれぞれの権力執行を結びつけることを目指す絶えざる戦いを、各人に義務づける。」<sup>22)</sup> 非暴力的行為とは、暴力から解放する行為に他ならない。イエスはこれを愛敵 (Feindesliebe) と呼び、モルトマンはこれを敵のための責任 (Verantwortung für Feinde) と翻訳している。愛敵は「隣人愛の完全な、神にふさわしい形」<sup>23)</sup> であり、これによって平和がうみ出される。愛敵は創造する愛であり、敵をその敵意から解放しようとする行為である。それは、この敵意からの解放を自らの責任として受けとめる行為である。それは決して敵に屈服することではない。それは真の意味で責任倫理に属する事柄であり、高度の感情移入 (Empathie) を要求する行為である。今日、核による破滅の恐怖のただ中であって、この愛敵による平和の創造を求める非暴力の原理は無責任であるどころか、唯一責任的で理性的なものである。イザヤ 2:1-5 とミカ 4:1-5 はメシアの平和を約束している。イザヤはそれを「剣を打ち直して鋤とし、槍を打ち直して鎌とする。……もはや戦うことを学ばない」時として描いている。コンスタンティヌス大帝以前のキリスト教会は、ペンテコステ以来の聖霊経験（「最後の日」の経験）によって、この預言者の平和の約束をそのまま生きようとした。あらゆる暴力を拒否し、平和を実現しようとした。それは教会の自己表現であった。それはいわば「魅力」による平和推進運動であった。

第八節（「イエス——生成のうちにあるメシア的人格」）は、イエスの人格は決して固定したものではなく、歴史・関係のうちにあって形成されて行くことを明らかにしようとしている。それは「イエスのメシア的人格」、「イエス——

神の子」, 「イエス —— 社会的諸関係のうちにある人格」, 「イエス・キリストの三つの次元の人格」の四項目から構成されている。

モルトマンによると、「イエスはキリストである」あるいは「キリストはイエスである」との信仰告白は、過去のキリストの想起と現臨するキリストの経験 (Erinnerung und Erfahrung) との対応から生じてきた。<sup>24)</sup> 共観福音書はイエスの歴史を復活したお方の復活経験の光に照らして物語っており、イエスのメシア性を秘義としてとらえている。モルトマンはこの事態に、W. ヴレーデ以来の「イエスのメシアの秘密 (Das Messiasgeheimnis)」という表題をあてはめている。それは、マルコ 8:27-31 にある「わたしのことを何者だと言っているのか」というイエスの問いと、それに対する答えの関係を内容としている。マルコ 8:31-9:1 に提示されているイエスの答えは、死と復活の預言である。それはさらに、その受難に従うようにとの要求を伴っている。死と復活の間には完全な断絶があり、死 (時間) にとって復活 (永遠) は秘義である。イエスはメシアの称号を拒否してはいないが、それを未決のままにして、十字架の苦難の道へと歩んでいる。これは、イエスの十字架への道が、その十字架における神経験が、メシア称号の内容を決定することを意味している。それゆえ「イエスの真の『メシアの秘密』は、イエスの『受難の秘密』である。」<sup>25)</sup> イエスはメシアであることを要求せず、それを苦難として引き受けた。イエスはこの「従順 (へブル 5:8)』の中ではじめて自らを神の子として、またメシアとして経験して行った。この意味でイエスは「途上にあるメシア (Messias auf dem Weg)」, 「生成しつつあるメシア (Messias im Werden)」<sup>26)</sup> であり、イエスはいわばメシア性へと成長して行った。福音書はイエスの歴史を将来に開かれた歴史として描いている。モルトマンのこの視点は、イエスの受難と死という具体的歴史的経験に基づいて、イエスの人格を論じようとする姿勢から出てきている。しかもモルトマンは、これによって復活の持つ新しさが奪い取られてしまうことがないように注意を喚起している。イエスは確かにメシア的な仕方で行動したが、自らメ

シアの秘密を保持した。つまりイエスの地上の生涯と働きは「潜在的キリスト論 (eine implizite Christologie)」<sup>27)</sup>を含んでいるが、それが顕在的キリスト論となるのは復活の後なのである。

マタイとルカにとって、イエスが霊によって洗礼を授けられたことと、初めから霊がイエスのうちに働いていたこととは決して矛盾しない。そしてイエスと神の関係が「アバ」の祈りにおいて明らかになることは、既に述べた通りである。モルトマンは、イエスのこの祈りに立ち帰ることによって、教理史上の諸問題を解決しようとしている。

「アバ」はアラム語で、幼児が根源的信頼を向ける相手に親しみをもって呼びかけるときに発する語である。従ってイエスが神に「アバ」と呼びかけるとき、神は強いお方、高さにいますお方として受けとめられているのではない。神は本当に近くにいます親しいお方として経験されている。神は「アバ」と呼びうるほどにすぐそばにおられるのであり、イエスはこの近さを、貧しい人々・悲しむ人々を憐れみ、慰めることによって示している。それは父性的というよりも母性的な神経験である (イザヤ 49:15, 66:13)。イエスは「アバ」なる神との関係の中で自らを神の子として経験して行く。この親密な関係は、まず神とイエスが別々に存在して、次に両者の間に関係がうまれるといった仕方で成り立っているのではない。それはマタイ 11:27 (「すべてのことは、父からわたしに任せられています。父のほかに子を知る者はなく、子と、子が示そうと思う者のほかには、父を知る者はいません。」) に記されているような関係である。ヨハネはそれを「Perichoresis (三位相互内在性)」の思想を用いて表現している (14:10, 11「わたしが父の内におり、父がわたしの内におられる。」)。神のアバ性とイエスの子性 (Gottes Abba-schaft und Jesu Kindschaft)<sup>28)</sup>は、イエスの受洗から十字架の死に到るまで、共に、相互に浸透しつつ成長して行く。もしも「先在」という用語によって、この関係が二つの人格に先行し、構成的 (konstitutiv) であることを表わすことができるとすれば、この用語をあてはめ



ることも可能である。「アバ」で表現される神関係は、明らかにイエスの自己理解を規定しており、その結果イエスは家族関係をも新たな視点からとらえ（マルコ 3:31-35、マタイ 12:50）、アバに導かれて、まだ未知の将来（神の国）へと赴いて行った。

イエスは、貧しい人々、病める人々、罪人たち、追放された人々、女性と男性の弟子たちとの相互関係の中で生き、自らのメシアの秘密を発見して行った。モルトマンはの中で特に婦人たちとの交わり、イスラエルとの関係、民衆との関係を取り挙げ、その意義を強調している。婦人たちとの交わりにおいて、イエスが男であったという事実は、何ら特別な役割を果たしていない。彼女たちは、支配も服従もない相互奉仕によって、イエスのもたらした自由を実現し、イエスの死と復活の証人となった。彼女たちは男の弟子たちと違って逃亡しなかった。そしてそれはイエスにとっても重要な出来事であった。イエスによる12弟子の選任と派遣はメシア的行為であり、それは、救いがまず全イスラエルに、そしてその次に異邦人に起こることを前提にしている。従って12弟子の選任はイスラエルの覚醒を目指している。イエスはこれによって教会を建てようとしたわけではなかった。むしろただイスラエルのことを考えていた。それゆえ、教会の基礎づけをペテロの召命に求めようとすることは、イスラエルを救済史から追放することである。それは危険な思想である。またイエスと民衆の密接な関係を論ずる場合、この民衆という概念が、政治的・社会的・経済的・文化的支配概念であることをふまえておかなければならない。彼らに対するイエスの憐れみは、同情や見下しではなく「神の義の形」であった。<sup>29)</sup>

以上のように、モルトマンはイエスの人格を三つの視点からとらえ、そのいずれもが不可欠であることを強調している。つまりその終末論的人格（イスラエルのメシア・民衆のための人の子・万物の新たな創造の来たるべき知恵）、神学的人格（「アバ」の祈りによって明示される相互関係）、社会的人格（民衆の兄弟・仲間・友・共に苦しむ者）の三つは統合されなければならない。伝統的

キリスト論に欠けていたのは終末論的人格と社会的人格の観点である。従ってニカイア信条と使徒信条は、「処女マリヤより生まれ」ないし「人となり」の後に、次のような補完を必要とする。つまり「洗礼者ヨハネから洗礼を受け、聖霊に満たされ、貧しい人々に神の国を宣べ伝え、病める人々を癒し、しいたげられた人々を受け入れ、こうして諸国民の救いのためにイスラエルを呼びさまし、すべての民を憐れまれる」と。

#### IV

第四章「キリストの黙示文学的苦難」は「世界史の黙示文学的地平」, 「キリストの人間の苦難——イエスはどのような死をとげたのか?」, 「キリストの神的苦しみ——神はどこにいるのか?」, 「キリストの苦難に基づく義——キリストは何のために死んだのか?」, 「キリストの苦難の交わり——今日の殉教論」, 「キリストの苦難の想起」の六節から構成されている。

モルトマンはここで、1972年に出版された『十字架につけられた神』と1980年に出版された『三位一体と神の国』との関連に言及している。前者において取り挙げたのは、「神御自身にとって、キリストの死は何を意味するのか?」という神の問題であり、それは、神は無感動なお方なのかという問いであった。さらにそれは神議論の地平で論じられた。モルトマンによると、この議論は「キリストの苦難の黙示文学的神学的前提となっている。」<sup>1)</sup>『三位一体と神の国』は、十字架の神学から出てくるこの神論をさらに推し進め、神の本質的愛に基づく三位一体論を展開している。この三位一体論は、父・子・聖霊の相互関係の歴史において認識され、それは神的人格のペリコレーシス<sup>2)</sup>の中で人間とあらゆる被造物の交わりの原型 (Urbild der Gemeinschaft)<sup>3)</sup>となる。そしてここでは、「十字架と復活」のみならず「御子の派遣」と「御子の将来」も三位一体的キリスト論の内に統合されている。そして、これも本節の前提とされている。

イエスの告知した神の国は、山上の説教のような倫理的側面と、マルコ 13 章、マタイ 24 章、ルカ 21 章に見られるような黙示文学的側面を合せ持っている。黙示文学的地平から見るならば、神の国はこの世の終りと新たな創造の始まりを意味する。神の国は終末時の苦悩や試練と共にやって来る。この神の国がキリストと共にやって来ているとすれば、イエスの苦難は彼の個人的苦難ではなく、世界のために苦しむ必然的黙示文学的受難である。イエスの受けた苦難と死は、この世が没落し、新たな世界がうまれる終末時の苦難の「要約と先取り」<sup>4)</sup>である。イエスの復活が死者からの普遍的復活の先取りを意味するとすれば、イエスの死は単なる個人的死ではなく、普遍的・絶対的死の先取りである。それは、義の御国に先立つ神の裁きの先取りである。キリストの苦難は、キリストのゆえに苦しむ使徒や殉教者たちの苦難でもある。パウロは自分の苦難をキリストの苦難の啓示と理解している (II コリント 4:10)。最初の犠牲者たちは、弱い人々、貧しい人々、病んでいる人々であり、彼らの苦しみはキリストの苦難である。キリストは彼らの一人であり、彼らはその民だからである。このキリストの苦難は、さらに、核の冬と生態系の危機という全く望みのない終末時の苦難をも含んでいる。人はこの世の終りを時間の範疇で測ることはできない。それは「時間なき時 (Zeit ohne Zeit)」とか「終りなき始まり (Anfang sonder Ende)」<sup>5)</sup>などと呼ぶしかないものである。モルトマンはこれを「相対的永遠 (die relative Ewigkeit)」と呼び、「神の絶対的永遠 (die absolute Ewigkeit)」と区別している。前者は、死もなく、従って過ぎ去って行く時もない新たな創造の「アイオーンの時 (die äonische Zeit)」である。聖書の希望と期待は、この新たな創造の出現に向けられている。

では、イエスはどのような死を死んだのであろうか。モルトマンはイエスの「訴訟過程 (der Prozeß)」を次のようにまとめている。「ピラトはローマの委託に基づいて行動した。……大祭司はユダヤの律法の伝統に基づいて、イエスのメシア要求について判決を下したにすぎない。サドカイ人はおそらくユダヤ民

族への配慮からイエスをローマ人に引き渡したのであろう。イエス自身がその包み隠さぬ直接的メシア告白によって議会の前で、またピラトの前で自分の有罪判決を誘発したに違いない。しかしイエスはそのことによって『人の子であるという自分の要求の犠牲』になったのではなく、イスラエルに対するローマの支配権力の犠牲となったのである。<sup>6)</sup>

イエスの死は「メシアの死」であり、また「神の子の死」、「ユダヤ人の死」、「奴隷の死」そして「生ける者の死」でもあった。イエスのメシア要求は、ユダヤのメシア期待の伝統から見れば、逆説に満ちていた。彼は奇跡によってローマの支配を打ち砕くどころか、ローマ人によって十字架刑に処せられたからである。イエス自身のメシア告白と十字架の死は全く矛盾するものだったからである。またイエスの死は神の子の死でもあった。イエスは「アバの祈り」によって自らを父なる神の子として経験していたにもかかわらず、十字架上に死ななければならなかった。それは「アバ」に見捨てられるという経験である。<sup>7)</sup> 「神に見捨てられたというのが、ゴルゴタで十字架につけられたイエスの最後の経験である。なぜならイエスは、最後まで自分は神の子であると自覚していたからである。<sup>8)</sup> イエスは神に見捨てられつつ、神の子の死を死んで行った。第三に、イエスはユダヤ人として死んだ。その十字架はイスラエルの苦難の歴史に連らなっている。イスラエルの苦難は、この民を選び導き給う神の苦難でもあり、福音書はこの事態を「神の僕」(イザヤ 53 章)の姿の内に見ている。<sup>9)</sup> 第四に、イエスの死は奴隷としての死であり、奴隷化された民衆の運命を分かちあった者の死であった。そして最後にそれは、すべての生けるものの死であった。モルトマンはここで、「死は罪が支払う報酬である」(ローマ 6:23)とのパウロ的・アウグスティヌスの教理の問題点を指摘している。<sup>10)</sup> 彼は、神の前における罪と人間の物理的死 (der physische Tod) との間に考えられている因果関係を否定している。罪深い生の帰結は「死の不安であって、物理的死そのものではないからである。」<sup>11)</sup> 物理的死は「自然的死」(der natürliche Tod) である。死す

べきことは、被造物である人間の有限性の本質に属している。イエスは、罪なき者であったと同時に死すべき者であったのであり、彼は十字架において、他者のために死んだだけでなく自らの自然的死をも死んだ。従ってキリストによって克服されたのは罪人の死であって、自然的死ではない。しかしもしそうだとすれば、黙示録 21:4 の「もはや死もない」という事態は何を意味するのだろうか。「永遠の生命」とは何を意味するのだろうか。残念ながら、モルトマンはここで直接この問いに答えてはいる。ただ次のように述べているだけである。つまり、すべての生けるものの死とは、罪の帰結でもなければ自然的なものでもなく、「運命 (ein Schicksal)」であり、それは「創造における悲劇のしるし」である、と。

第三節はキリストの苦難の「神的側面」を扱っている。それは、イエスを十字架の死に「引き渡した」神とはどういうお方なのかという問いである。モルトマンはこの問いに対し、『十字架につけられた神』(1972) の内容に言及しながら、「神の共苦 (das Mitleiden Gottes)」とその三一論的基礎づけを展開している。

ガラテヤ 2:20 によると、御子は御父によって引き渡されただけでなく、「わたしのために身を献げられた。」この献身 (die Hingabe) の出来事においてイエスは客体であると共に主体でもある。イエスの苦難は能動的苦難 (passio activa) であり、その死は神への熱情に基づいて自ら肯定した死であった。ではこの御子の死に対応する神の意志とは、どのようなものであったのか。それは御父の痛みである。御子に対する愛から生ずる無限の痛みである。それゆえ神をキリストの苦難の原因と考えることはできない。御父は支配的全能者でも無感動な父でもない。しかしキリストがよみに下ることは、父と子の双方にとって、相手を目の前から見失うことであり、本来の関係が破られてしまうことである。モルトマンはここで聖霊の働きに言及している。聖霊こそがこの分離の危機を克服し、両者を結びつけることができるからである。「霊はイエスの生

涯・歴史の神的主体であるように、イエスの受難史の主体でもある。]<sup>12)</sup>「三位一体の中心には、キリスト教的には常に十字架が立っている。なぜなら十字架は、御自身の全被造物のために鼓動している三位一体の神の心（臓）を啓示しているからである。]<sup>13)</sup>神御自身がキリストの中にいたのであり（II コリント 5: 19）、イエスの苦難はまた神の苦難でもあった。神はこのイエスの苦難を通して全被造物と連帯し（Gott ist mit uns）、われわれの立ちえないところに代って立ち（Gott ist für uns）、ここから万物の新たな創造を生じさせる（Wir sind aus Gott）。それゆえ神が愛であるということは、この連帯し、代理となり、再創造する働きのことを指している。

第四節は「キリストは何のために死んだのか？」という問い、つまりキリストの苦難の救済論的意義について論じている。モルトマンによると、キリストの歴史には次のような四つの目標が含まれている。① 義認の信仰、② 死者と生者に及ぶキリストの救済（キリストとの交わり）、③ 死の克服と新たな創造（普遍的救い）、④ 救済された世界による神の栄光化（神義論のプロセスの完成）がそれである。<sup>14)</sup>

パウロは神の義を、反神的な罪の力の下にあって「絶対的死」におびやかされている者に対する神の創造的な行為と理解した。罪とは、生命の源である神に対し「自己閉鎖」<sup>15)</sup>の態度をとることであり、それはいかなる理由によるにせよ、人間の規定に対する違反である。この自己閉鎖の結果として生ずる死は絶対的死であり、これを自然的生命のプロセスと同一視することはできない。罪はいわば存在違反であり、複数形ではなく単数形によってのみ表現することができる事態である。福音は、罪人の義認によって、自らの内に閉じこめられた人間を神の開かれた愛の内へと連れて行く。福音は霊によって、死に陥った者らを永遠の生命の源へと連れもどす。罪人の義認は、罪人のゆるしであるだけでなく、義における新たな生命でもある。つまりそれは、「わたしたちのために」十字架につけられたキリストへの信仰であるだけでなく、むしろそれ以上に、復

活し、来たりつつあるキリストが現臨するという信仰である。「罪人の義認によって、義認から聖化を経て栄光 (Verherrlichung) に到るあふれるばかりの上昇のプロセスが始まっている (ローマ 8:30)。」<sup>16)</sup> 信仰によって義とされた者は、その義に飢え渴き、すべての涙がぬぐわれるあの将来を待ち望むのである (イザヤ 25:8, 黙示録 7:17, 21:4)。キリストの復活は、和解による「原状回復」ではない。それは、世界の変容と新たな創造という目的を目指す出来事である。それは原初的創造の回復を目指す行為、つまり後ろに向かう行為ではない。この意味で義認は和解以上のものである。従ってバルトの主張とは異なり、キリスト論と救済論の基本的カテゴリーは和解ではなく義である。キリストの復活はキリストの死を超える内容を持っており、モルトマンはこれを「剰余 (Überschuß)」と呼んでいる。

神はキリストのよみがえりを通して、生ける者と死ぬる者すべてに対して将来を開示した。生ける者と同様に、すでに死ぬる者もキリストとの交わりに入ることができる (I ペテロ 3:19, 4:6, ローマ 14:9)。死者はまだよみがえってはいないが、キリストの交わりの力によって、すでにキリストの内にあり、キリストと共に復活への途上にある。死そのものが滅ぼされ、永遠の生命に入れられる神の栄光の時はまだ来ておらず、死者の命運はキリストの将来にかかっている。

罪のゆるしを信ずる者は、その完成 (「涙がぬぐわれる時」) を待ち望み、それゆえ苦しみと不正に対して敏感になる。人間の不義と暴力が地上から姿を消すことを祈り求める。この神義論のプロセスが完成するとき、それは神義論の問いが永遠の賛美の歌に変るときであり、「キリストが御父を栄光化することによって、自ら栄光化される」<sup>17)</sup> ときである。

第五節は、不義と暴力のゆえにキリストと共に死に、その苦難にあずかった殉教者の問題を扱っている。<sup>18)</sup> 古代教会の経験した殉教と現代のそれとの違いは次の点にある。① 今日の殉教者は名前も分らず、その死体も見つからないこ

とが多い。② 信仰告白ゆえの迫害というよりも、徹底した信従の結果として殉教することが多い。③ 今日キリスト者を迫害するのは、非キリスト教国というよりもむしろキリスト教国と称される国々である。④ 今日の殉教者は、公共の場で、一個人としてその死を経験するというよりも、匿名のグループとして経験することが多い。キリストの苦難にあずかる者は、世界の終末時の苦難にあずかるのであり、殉教者はこの終りを彼らのために先取りしている。

第六節（「キリストの苦難の想起 (Gedächtnis)」）は、キリストの「苦難の意義は、聖餐において……『実践される』」こと、「聖餐は実践される十字架の神学である」<sup>19)</sup>ことを強調している。キリスト教神学は聖餐を「時の sacrament」として理解し、それを過去と将来、想起と希望が結びあわされる時として受けとめてきた。想起は歴史的であり、待望は黙示録的である。キリストの過去の苦難が現在化され、復活と新たな創造が待望される。それは異なる二つの「世界時間 (Weltzeit)」<sup>20)</sup>である。一方に死の苦難の歴史があり、他方に生の復活の歴史（時を終らせる到来しつつある永遠）がある。キリスト教の聖餐における時間経験の直接的原型となったのは、出エジプトの出来事を想起するイスラエルの過越祭である。聖餐においてキリストの苦難を想起することは、それがもたらす自由にあずかることを意味するだけではない。それはさらに、神にキリストの苦難を思い起こさせ、救済の約束を早めるように促す意味も持っている。キリストが来られないかぎり、神への叫びは続き、涙が残るのである。

## 註

- I
- 1) 以下、DWJC.と略記する。
  - 2) Cf., J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes : Zur Gotteslehre*, München : Kaiser, 1980—以下 TuRG. と略記する。J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung : Ökologische Schöpfungslehre*, München : Kaiser, 1985—以下 GidS.と略記する。
  - 3) Cf., DWJC. 18, 19.
  - 4) DWJC. 18. で、彼は次のように述べている。「キリスト教のキリスト論は、イスラエ



## J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (I)

ルのメシア待望の一定の形態であり、自分の前に、また自分と並んで存在するメシア待望のユダヤ的形態といぜんとして関係を持ち、またこれに依拠し続けている。」

- 5) J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München: Kaiser 1972.
- 6) DWJC. 20.
- 7) その例としてモルトマンはスイス信条の第 11 条を挙げている。Cf. DWJC. 21.
- 8) Cf., DWJC. 92.
- 9) DWJC. 34.
- 10) DWJC. 34.
- 11) DWJC. 35.
- 12) DWJC. 37.
- 13) DWJC. 41.
- 14) DWJC. 43.
- 15) モルトマンにとってさらに大きな問いは、ユダヤ教による否定はアンチ・キリストを意味するのか、そしてキリスト教側の肯定は「反ユダヤ的になること」を意味するのか、という問いである。
- 16) DWJC. 49.
- 17) DWJC. 49.
- 18) DWJC. 49.
- 19) DWJC. 50.
- 20) DWJC. 54.
- 21) DWJC. 55.

### II

- 1) DWJC. 60.
- 2) DWJC. 60.
- 3) DWJC. 62.
- 4) Cf., DWJC. 65.
- 5) DWJC. 66.
- 6) DWJC. 70.
- 7) モルトマンはここで、「使徒信条」も「ニカイア信条」も同じ問題をかかえていることを指摘している。
- 8) DWJC. 77.
- 9) DWJC. 81.
- 10) DWJC. 80.
- 11) DWJC. 82.
- 12) DWJC. 90.
- 13) DWJC. 91.

### III

- 1) DWJC. 92.
- 2) モルトマンによると、この霊キリスト論は受肉論と両性論に反対するものではなく、

## J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (I)

むしろこれによって真の「三一論的キリスト論」が可能になる。

- 3) DWJC. 93.
  - 4) 「復活 (Auferstehung)」と「よみがえり (Auferweckung)」の相違については、後述 (V 章) 参照。
  - 5) DWJC. 95.
  - 6) DWJC. 99.
  - 7) DWJC. 101.
  - 8) DWJC. 106.
  - 9) DWJC. 109.
  - 10) DWJC. 111.
  - 11) DWJC. 111.
  - 12) モルトマンはここで、神がイスラエルを奴隷状態から救い出し、自由へと導き給うた事実を考えている。
  - 13) DWJC. 118.
  - 14) Cf., DWJC. 128.
  - 15) モルトマンはこの区別を、現代の状況における「病める人間の主観的要因と客観的要因」(DWJC. 131) の区別として考えている。
  - 16) DWJC. 131.
  - 17) DWJC. 136.
  - 18) DWJC. 140.
  - 19) DWJC. 142.
  - 20) DWJC. 144.
  - 21) DWJC. 150.
  - 22) DWJC. 151.
  - 23) DWJC. 152.
  - 24) Cf., DWJC. 159.
  - 25) DWJC. 160.
  - 26) DWJC. 160.
  - 27) DWJC. 162.
  - 28) DWJC. 164.
  - 29) Cf., DWJC. 170.
- IV
- 1) DWJC. 173.
  - 2) perichoresis (ギリ), circumincessio (ラ), circumincession (英) —— 「三位相互内在性」。
  - 3) DWJC. 173.
  - 4) DWJC. 176.
  - 5) DWJC. 179.
  - 6) DWJC. 185.

## J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (I)

- 7) Cf., マルコ 15:34, 14:32-42, ヘブル 2:9.
- 8) DWJC. 188.
- 9) モルトマンはここで、さらに「アウシュヴィツ」の出来事にも言及している。
- 10) この教理によると、「罪なき」神の子は、彼自身の死を死ぬことはありません、神性についても人性についても、イエスは不死であることになる。しかもその代理的死は人間のためにすぎず、それはすべての生けるものの死ではありえないことになってしまう。
- 11) DWJC. 191.
- 12) DWJC. 196.
- 13) DWJC. 195.
- 14) モルトマンはこれに関連する聖句として、① ローマ 4:25, ② ローマ 14:9, ③ I コリント 15:25, 26, 28, ④ ペリピ 2:9, 11, 黙示録 16:7, を挙げている。
- 15) DWJC. 206.
- 16) DWJC. 208.
- 17) DWJC. 216.
- 18) モルトマンはその例として次の三人を挙げている—Paul Schneider (1897-1939) : 信仰の苦難のため, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) : 不正な権力に抵抗する苦難, Arnulfo Romero (1917-1979) : 抑圧された民衆の苦難への参与。
- 19) DWJC. 226.
- 20) DWJC. 229.