

The Structure of Christology in J. Moltmann's Theology (2)

メタデータ	言語: jpn 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/24493

J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (II)

佐々木 勝彦

V

第5章(「キリストの終末論的復活」)は、「キリスト教の復活信仰の発生とその特質」、「キリストの歴史と復活——神学的問題」、「キリストの復活と歴史——歴史学的問題」、「自然とキリストの復活——神学的問題」、「キリストの復活と自然——自然の問題」、「復活の霊において生きたものとなること——分離されたもの的一致」の六節から構成されている。

キリストの出来事と呼ばれるキリストの死と復活は、前述の通り、それぞれ異なるカテゴリーに属する出来事である。一方は歴史的事実であり、他方は終末論的出来事である。キリストの死は人間によって引き起こされた事件であり、死人からのキリストのよみがえりは神の行為である。歴史と終末論は通約不可能な出来事である。また、復活を弟子たちの信仰から説明することも誤りである。むしろ、復活したお方を「見ること」から「信ずること」が生じてきたのであり、そこには、パウロが復活の霊と呼ぶ力が働いている。キリストの復活を信ずることは、ある一つの事実を肯定することではなく、むしろ生命を与える霊にとらえられ、来たるべき世界の力にあずかることである。キリストの顕現は神の来たるべき栄光の前兆である。このキリストの顕現とそれに出会った人々の間には、次のような三つの次元が切り開かれている。つまり ①「前方に向かう展望 (Prospektiv)」¹⁾、②「後方に向かう展望 (Retrospektiv)」、③「反省的なもの (Reflexiv)」がそれである。原始キリスト教は、十字架の上で恥と

無力のうちに死んでいったイエスと、永遠に生けるお方として現われたその顕現との矛盾を解決するために、ユダヤ教の伝承から様々な表象を受容した。例えば、苦難と死のうちにいやしめられた神の僕（イザヤ 52：13 以下）、生涯の終りに神のもとに移された義人（創世記 6：24，列王下 2：1-8）、死人の中からよみがえらされた者（イザヤ 26：19，ダニ 12：2）などの表象である²⁾。弟子たちはユダヤ教の預言者的・黙示文学的伝承の地平に立ってあの矛盾を解釈した。イエスが、眠った者たちの初穂として、生命の導き手として現われたとすれば、最後の日が明けそめたのである。キリストの復活と共に、死人の復活がすでに始まったのである。死人のよみがえりは、死の絶滅を意味し（イザヤ 25：8，26：19）、それゆえ死と共存できる観念（例えば、死後の生、霊魂不滅など）は排除される。イスラエルの復活期待は「義に対する渇き」と結びついていたが、この復活が、十字架上で死んだあのイエスの復活と解されたとき、その意味内容は全く変わってしまった。イエスのよみがえりは裁きへのよみがえりではなく、神の栄光と永遠の生命へのよみがえりであった。モルトマンはこの意味内容の変更を、「死人の中からのよみがえり（Auferweckung von Toten）」のシンボルと「死人の中からの復活（auferstanden von den Toten）」³⁾のシンボルの関係から、さらに基礎づけようとしている。彼によると前者は死んだイエスに対する神の行為を、後者はキリストの力ある行為を表わす。前者は、神がイエスをすべての死者の共通の運命にあずからせたことを、後者は、イエスの内に特別な神力が働いていることをそれぞれ意味する。この二つの表象は二者択一の関係ではなく、相互内在的関係にある。「よみがえらされた御子は、生命を与える聖霊の力において復活したお方である」⁴⁾。最後の審判における裁き主はこの復活したお方であり、十字架につけられたイエスである。それゆえキリスト教の復活の希望は、人を不安に追い込むどころか、憐れみを確信させ、喜びを与える。そしてこの復活の希望は、キリストと「顔と顔を合わせて見る」（1 コリント 13：13）ことを含んでいることは言うまでもない。

第二節と第三節は、現代神学における「復活」論を概観し、さらにそこから出て来る問題点とその解決方法を示唆している。モルトマンはまず、E. トレルチの『神学における歴史学的方法と教義学的方法について』(1898)⁵⁾を取りあげている。トレルチによると歴史学的研究は、蓋然性、相関性、類比性の原理に基づいている。キリスト教神学は、このような諸原理に基づいて「復活」について一体何を語りうるのか、これがトレルチの問題提起である。モルトマンは後段で⁶⁾この問いに対して一つ一つ答えている。しかしその解答を提示する前に、彼は、トレルチの三つの原理の背後にはさらに「歴史の主体」に関する重大な前提があることを指摘している。つまりそれは、歴史は人間によって作られ、それゆえにこそ人間によって認識されうるという前提である。ここに、神を歴史の主体と考える立場との相違・対立は明らかである。この分裂こそが近代世界に生きるキリスト者の悩みの種であり、その後の神学的営為は、この分裂を克服することを目的としていた。K. バルトは、人間の水平的歴史に対し神の垂直的現実を対峙させ、復活はこの垂直的次元に属すると主張した。だがモルトマンによると、バルトは「死人のよみがえり」という終末時の現実を、全く他者なる神の永遠の現在に還元してしまった。パウロの黙示文学的理解を非神話化してしまった。その結果、十字架とよみがえりは、神の一つの歴史における神の二つの行為にすぎなくなってしまった。キリストのよみがえりはもはや「何ら終末論的出来事ではなく、十字架の救いの意味の超越的確認にすぎなくなっている」⁷⁾。それは救いの独自の意味を持っていない。このような立場から、歴史主義を批判する視点を期待することは無理である。モルトマンは、バルトの「全く他者なる神」の代わりに、「すべてを変革する事実」としての神を主張する。そしてモルトマンにとって、キリストの復活とキリストにおける死の絶滅は、すべてを変革するこの一つの事実他にない。

ブルトマンは、バルトと違って、キリストの復活を信仰体験としての実存史のカテゴリーによってとらえようとした。彼は、歴史とは人間の歴史であると

するトレルチの前提を受け入れながら、実存論的解釈学の方法を用いて、歴史学的方法では立ち入れない主体的領域を確立し、その中に信仰の領域を見ようとした。この立場から見れば、復活は「十字架の有意義性に対する表現以外の何ものでもない」⁹⁾。これが、パルト神学と全く異なる前提に立ちながらも、やはり復活の使信の非神話化と非終末論化をもたらすことは明らかである。後に残るのはせいぜいキリスト教的神秘主義（「われらの内なるキリスト」）だけである。

さらにモルトマンは「普遍史」との関連でパネンベルクの神学に言及し、キリスト教の歴史理解と復活理解の特質を述べている。現実が歴史として経験されるのは、過去と未来の相違が認められるときである。しかしこの二つは現在において過去を想起し、現在において未来を待望するという仕方で、現在において結びついている。この意味で想起と待望は、歴史的経験・関心のための条件である。イスラエルの歴史経験は「約束の信仰 (Verheißungsglauben)」⁹⁾によって開示された。この約束は成就を目ざしている。それは個々の具体的約束を越えて、来たるべき神御自身の現臨（神の栄光の御国、完全な神顕現、新たな創造）を指し示している。このような期待の中で、自然を含むすべての出来事は歴史として経験されるようになる。すべての出来事は、約束史の目標との関連ではじめて意味を持つようになる。死人の復活の希望はこの目標を指し示している。すべての過去はこの将来の光の中にあるのであり、歴史学的研究はこの「過去における将来」¹⁰⁾を問うことを課題としている。歴史的過去とは過ぎ去った将来であり、歴史的現在とは現在ある将来に他ならない。

パウロは（ローマ8：11）、キリストのよみがえり（完了形）を聖霊の内住（現在形）と結びつけ、この聖霊の内住をさらに死人の復活（未来形）と結びつけている。これは、三つの次元をプロセスとして統一的に理解しなければならないことを示唆している。キリストの死人の中からのよみがえりは、死の絶滅と永遠の生命の現われが始まったことを意味する。従ってこれは「すべてを変革

する事実」であり、神の啓示である。この啓示は、新たな世界の創造であるがゆえに、あるがままの世界を徹底的に批判する。「キリストの復活は世界史を終局史 (Endgeschichte) として性格づけ、歴史の経験領域を、新たな創造を待望する期待の地平のうちに置くのである」¹¹⁾。

以上のような復活理解を提示した上で、モルトマンはトレルチを批判する。その第一は「史的蓋然性」の問題である。復活信仰は、「史的蓋然性」に基づいていない。それは、現臨する聖霊の証しに基づいている。婦人や弟子たちに対するキリストの出現の状況や空虚な墓は歴史学的研究の対象となるが、墓からのイエスの復活の出来事をその対象とすることはできない。それに関するいかなる証人も存在しないからである。しかし復活信仰は、イエスの出現に関する史学的に確証可能な証言を、「キリストを、顔と顔を合わせて見る希望の想起として」¹²⁾ 受け入れる。第二は「相互作用」の問題である。モルトマンによると、キリストの終末論的復活は因果関係の例外といったものではなく、むしろ因果関係の止揚の開始を意味する。つまりキリストの復活と共に、歴史的生の死滅性が神の永遠の現臨という不滅の相互作用に止揚され始めたことを意味する。そしてこの地平に立つとき、歴史的生の相互作用だけでなく、歴史的死の断絶・除去も知覚されるようになる。歴史は尽きざる生の生産的プロセスであるだけでなく、満たされることのない死の破壊的プロセスでもある。第三は「類比」の問題である。エンペドクレスは、「われわれは地をもって地を見、水をもって水を見、愛をもって愛を見る」と言った。これに対しアナクサゴラスは、「熱さによって冷たさを、暗さによって明るさを認知する」と言った。モルトマンによると、最初にあるのは異なるものとの出会いと他者の発見である。認識は異なるものに対する開かれた姿勢から生ずるのであり、類比はその結果にすぎない。はじめに同質性を要求するならば、そこから出てくるのは、自らを投影する限りなき自己拡張だけである。われわれの真の自己認識は、他者との出会いの中で了解することを目ざしつつ、自己を放棄しようとするときに生じてくる。そ

こには必ず痛みが伴う。他者の他者性を知る中で、われわれは初めて自分を知るようになる。この他者認識の「最も深く、原初的な形式」が、あの復活の認識である。それは絶対的な死と永遠の生命の対立の認識である。この認識は、生命を与える聖霊の現臨の中で起こるがゆえに、根本的自己変革を伴う。そしてこの神認識は、すべてのものと共に新たな創造をほめたたえる賛美の中で終りをむかえる。最後に残された問いは、人間は歴史の主体なのかという問いである。これに対するモルトマンの見解は明らかである。人間を歴史の主体と考えるようになったのは、近代に入ってからのことにはすぎない。この人間の歴史も、常に自然の歴史と相互関係にある。従って歴史は、人間と自然の交わりの歴史であり、この交わりは神との交わりによって支えられている。

第四節は近代の「歴史」というパラダイムは、決して現実全体を把握するための包括的モデルとなりえないこと、むしろ「歴史」と「自然」を統一的にとらえるべきことを主張している。どちらがより包括的かと問うならば、自然の方がより包括的である。それゆえ今や、「歴史的・終末論的な復活の神学から歴史的・エコロジカルな再生の神学へ」¹³⁾と歩み出すことを求められている。モルトマンにとってそれは、あの「よみがえりと復活の相互関係」¹⁴⁾から「再生」へと方向転換することを意味している。「よみがえり」と「復活」は、それぞれ神の行為とキリストの行為を象徴し、歴史のパラダイムに属しているのに対し、「聖霊によるキリストの再生」はエコロジーのパラダイムに属しているからである。モルトマンはここに、自然というより包括的なパラダイムに対応する復活理解を見ている。神学的に表現すると、それは「聖霊論的・三一論的(pneumatisch-trinitarisch)」¹⁵⁾復活論ということになる。ここではキリストの死と再生が、歴史的隠喩(Metapher)ではなく自然的隠喩によって表現されている。パウロは死人の復活を説明するにあたり、「種粒」の隠喩を用い(Iコリント15:36, 42-44)、ヨハネはこれをキリストの死にあてはめている(ヨハネ12:24)。この種粒の隠喩は、死から生命への移行・変容(Verwandlung)を表わしている。

それは完全な崩壊と新たな始まりの対比ではない。産みの苦しみと誕生の喜びの比喩(ヨハネ 16:20-22)も、崩壊と新たな始まりの対照と言うよりも、移行・変容を表わしている¹⁶⁾。「自然の隠喩は、キリストを……永遠の生命に再生させる『神の霊』の働きを記述している。キリストがその死から生きたものとなるときに、聖霊が働くのであり、それゆえ生けるキリストはこの霊において現臨している」¹⁷⁾。キリストの復活は終末論的出来事である。そこでは死すべき生・からだの質的変容が問題となっている。しかしながら、それを死すべき生によって類比的に表現することは可能であり、モルトマンはその例としてギリシア正教会の復活節の賛歌とビンゲンのヒルデガルトの歌をあげている。「一方で自然の出来事は永遠の生命の比喩となり、他方で永遠の生命はこの自然の出来事のうちにすでに前もって生み出されている (vorabbilden sich) ののである」¹⁸⁾。

第五節は、キリストの復活のパースペクティブから見た自然の姿について論じている。イエスの復活が「死の死」¹⁹⁾であるならば、それは歴史的な死の絶滅の開始であると共に、自然における死の絶滅の開始でもある。従ってそれは死人のよみがえりの始まりであると共に、死すべき生命の変容の始まりでもある。コロサイの信徒への手紙は、宇宙的キリスト論に基づいた宇宙的平和のヴィジョンを展開している(1:15, 18, 20)。キリストの死を通してすべての被造物は和解と再生を経験し、新たな創造の交わり (die neue Schöpfungsgemeinschaft)²⁰⁾ つまり平和に到達する。ここにおいて、暴力的支配の原因となる自己孤立化 (Selbstisolation) は終りをむかえる。不正と死は終り、相互破壊に代わって平和の交わりが生ずる。キリストはこの新たな創造の交わりの「かしら (2:9)」と呼ばれる。キリストが全被造物との和解のために死なれたがゆえに、全被造物は神の前に無限の価値を持ち、生きる権利を持つのである。

モルトマンは次にキリストのよみがえりの「身体性 (Leiblichkeit)」²¹⁾を取りあげている。なぜなら「人格とは生ける身体 (Leib) であり、人はその身体性において自然と歴史を合せ持つからである。「死人のよみがえり」と言うとき、

その死は人格の死、つまり身体と魂 (Leib und Seele) を持つ存在の死を意味し、よみがえりは身体的 (leibliche) よみがえりを意味する。聖書はキリストのこの身体的よみがえりを、「よみがえり、復活、生命を与えること (Lebendigmachung)、変貌 (Verklärung)、変容 (Verwandlung) 」²²⁾ と呼び、それを移行、通過として理解している。キリストは復活によって、人間の恥辱から神の栄光へと移行したが、これによって「神になったわけではない」。キリストの死すべき人間の身体は変容し、キリストは、生命を創造する神の霊によって貫き通された「栄光の身体」において生きている。死はもはやその力を失っている。身体的に復活したキリストは新たな創造の始まりであり、「その身体において人性 (die menschliche Natur) を神の国へと導き入れる」。キリストは人類を死の奴隷状態から新たな創造の自由へと導き入れる。しかもこのキリストの移行は「宇宙的意義」²³⁾ を持ち、復活はキリストを通して創造の普遍的法則となった。よみがえらされたキリストの身体は、「栄光化された身体の原型 (Prototype) 」である。それは生命を与える霊に貫き通されており、そこから変容させる力が出てくる。その身体は神の完全性の光の中に立っており、神の遍在 (die Allgegenwart Gottes) と永遠性にあずかっている。従ってその身体的現臨は空間にも時間にも制約されていない。新たな創造の力はキリストを通して全世界に及ぶのである。

永遠の生命は身体的生命であり、それはからだ (Körper) や物質に対する敵意を克服している。「死の本能」は、からだに対する魂の敵意から生じてくる。またこの敵意によって、生への熱情 (Libido) は特定の器官に追いやられてしまう。ところが永遠の生命においては、身体に対する「徹底的な魂の吹き込み (Beseelung) 」²⁴⁾ が起こっている。孤立化した身体は他者との一体性へと解放され、「愛の自発的身体 (spontane Leib der Liebe) 」へと止揚される。そこには死に対する不安が存在しない。「愛の身体は死を生肯定の内へと統合する。それは死を抑圧することがない」²⁵⁾。愛することと死ぬことは、対立関係ではなく

対応関係にある。「なぜなら愛することと死ぬことは、復活と永遠の生命の内在的側面 (die immanente Seiten) にすぎないからである」²⁶⁾。肉体の復活への希望があるところにおいて、死は愛による生の肯定の内へと統合される。「かのところで『肉体 (Fleisch) の復活』と呼ばれているものは、ここでは「肉体に魂を入れる愛」と呼ばれる。ここで愛において力を使い果たし献身する生は、かのところで栄光へと立ち上る。それゆえ愛は、肉体に内在する復活の力である。復活は愛の超越的完成である」²⁷⁾。死者は愛の身体において復活するのであり、歴史的同一性と終末論的変容は互いに排除しあうどころか身体的同一性 (die somatische Idenzität) のうちにあるのである。

第六節は、以上のような「肉体の復活の希望」によって切り開かれる「一致」の地平を五項目に分けて論じている。その第一は「身体と魂の統一性」である。自意識の目覚めと共に、人格における身体と魂の原初的統一性が破られ、人間はもはや自分自身と一つではなくなる。人間は自分の身体を存在と所有という二重の形式で経験するようになる。人間は自分自身に対して「脱中心的位置 (die exzentrische Position)」²⁸⁾ を取るようになる。ここに、魂・意志・認識・精神を身体よりもすぐれたものと見なす可能性が生まれ、やがて身体 (Leib) はからだ (Körper) に格下げされてしまう。ところが人間はその創造においても復活においても「全体的身体的存在」なのであり、復活の霊は、死によって分裂していた人間に再び全体性をもたらす。この新たな全体性は、自らの中に差異性と分裂性を取り入れて癒しをもたらす統一性であり、それは恵みとして起こる出来事である。

第二は「時間の中における人格の統一性」である。肉体の復活の希望は、死に瀕している者にとっての希望であるだけでなく、生の最初から最後に到るまでのあらゆる時間帯にとっての希望でもある。肉体の復活は人生の経過全体の復活を意味し、この世の生においてはばらばらに起こるものが、永遠において一つに結合される。そして神の前では、このいずれの時間形態 (Zeitgestalt) も

同じ価値を持っている。それゆえそれは人間の前でも同じ権利を持っている。受精卵も胎児も、病人も老人も、成人と同じ価値を持っているのである。第三は「人格と交わりの統一性」である。肉体の復活の地平は、個々人の人格の身体性だけでなくその社会性をも包含している。人間の交わりも復活し、神の光の中で変容させられる。人格は社会性によってエゴイズムを乗り越え、社会性は人格によって集団主義を克服することができるようになる。近代の個人主義、自己孤立化、ナルシズム、競争原理、暴力行為は、この交わりの神的尊厳を見失った結果に他ならない。第四に、人間は人格的・社会的存在であると共に、世代間にある存在でもある。各人は世代間の連鎖の中に生き、その中で責任を負っている。死人の復活に対する希望は、個人的エゴイズムと同時に「現世代のエゴイズム」をも克服する地平を切り開く。モルトマンはこの事態を「人間の世代間契約の統一性」と呼んでいる。最後は「人間の文化と、地上の自然との統一性」である。既述のように、人間は自然である(ist)と共に、自然を持つ(hat)存在である。人間は両者のバランスの中に生きざるをえない。従って、所有の異常な自己肥大化を防ごうとする余り、自然や宇宙との一致だけを求めるならば、人格として負わされている責任をあいまいにってしまうであろう。人間中心主義を宇宙中心主義によって克服することはできない。自然は人間のパートナーとなることはできるが、人間の神的故郷となることはできないからである。「人間は自然を救済することはできないし、自然も人間を救済することはできない。神の救済が両者を達成しなければならない」²⁹⁾。人間の文化と自然は、今なおその中で力をふるっている死が克服されることによって、はじめてその相互内在性を回復する。モルトマンはこの関係を、「死人の復活(Auferstehung der Toten)」の希望と「肉体の復活(Anferstehung des Fleisches)」³⁰⁾の希望との関係として論じている。彼によると前者は人間の人格を意味し、後者は人間の自然を意味する。この肉体の復活の地平がさらに「自然の復活」の地平にまで拡張されるとき、人間と自然の間に「共に創造されたものとして、兄弟姉妹の

関係」が生ずる。このように地上のすべての被造物は、互いに共通の苦悩と共通の希望のうちにあるのである。

VI

第6章のテーマは「宇宙的キリスト」であり、「より大きなキリスト」, 「キリスト——創造の根拠」, 「キリスト——進化の推進力か、それとも犠牲か」, 「キリスト——進化の救済者」, 「創造の交わりは義の交わりである」の五節から構成されている。

モルトマンによると現代神学の課題の一つは、近代の「歴史的キリスト論」を越えて自然的キリスト論を展開することにある。それは、人間によってカオスへと追い込まれ、汚染され、死へと運命づけられている自然を救う宇宙的キリスト論である。モルトマンが自然界のエコロジカルな破局の危機に真正面から取りくむキリスト論を展開しようとしていることは、前章までの構成と内容から既に明らかである。その神学的考察は本章においてさらに深められている。それは形面上学的思弁に陥る危険性を十分わきまえつつ、現代の倫理的課題に答えようとしている。

かつてルター派の神学者 Joseph Sittler は、コロサイ 1: 15-20 の宇宙的キリスト讃歌を手がかりとして、こう述べた。つまり、キリストの救済の力は人間の心情や道徳性のみならず自然全体をとらえている。歴史と同じように、自然は恩寵の舞台であり救済の場所である、と¹⁾。モルトマンは、このシットラーの見解に対する諸々の批判を検討しながら²⁾、宇宙的キリスト論を欠くならば、罪と恩寵の人格的・歴史的経験も宙に浮いたものになってしまうことを強調している。しかしこれは、キリストを宇宙の法則とリズムに組み入れようとするものではなく、反対に、宇宙の力や法則をキリストの支配(和解をもたらす支配)にあずかせようとしているのである。宇宙的キリスト論は、キリストによる万物の和解から出発するのである。

「K. バルトもまたこの可能性を慎重に検討したが、それ以上によく考えぬいているとは言えない」³⁾。「バルトがこの宇宙的キリスト論の思想をさらに追求していたならば、創造と契約、自然と恩寵、身体と魂という彼の区別も、おそらくこれほど厳密に、そしてこれほど一方的に、契約、恩寵、魂の方に有利な結果にはならなかったであろう」⁴⁾。モルトマンはこのようにバルトを批判している。そして今すでに隠された仕方でパントクラトルである「復活のキリスト」論を展開しなければならない、と主張する。

宇宙のキリストの認識根拠は、「復活されたお方の復活の経験 (Ostererfahrung des Auferstandenen)」⁵⁾ にあり、この経験の中で、創造の仲保者なるキリストと創造の保持者なるキリストの姿があらわになってくる⁶⁾。ローマ 4: 17 によると、復活と創造は緊密に共属しあっている。死人をよみがえらせる神は、創造者として無なるものを存在へと呼び出すあのお方と同じお方である。創造と復活を切り離すことはできない。なぜなら創造は死人の復活 (創造世界の栄光化) を目指しているからである。この宇宙的キリスト論の存在根拠はキリストの死にある。キリストは、人間の和解だけでなく宇宙の和解のためにも十字架にかかられた (コロサイ 1: 20)。この十字架の血による万物の和解は、万物を「かしら」(エフェソ 1: 20, コロサイ 2: 10) であるキリストのもとに集める新たな創造、死の絶滅による新たな創造の始まりである⁷⁾。

キリストは、万物の創造の根拠 (creatio originalis) であると共に創造の進化 (creatio continua) の推進力であり、さらにこの創造のプロセス全体の救済者 (creatio nova) でもある。

第二節において、モルトマンはまず祭司資料による創造物語の内容を検討している。彼が特に注目しているのは、「地は混沌であって、闇が深淵の面にあり、神の霊が水の面を動いていた」(創世記 1: 2) という句である。この句に出てくる ruach は、「霊」よりも「風」とか「息吹き」と訳すべき語である。また rachaph は通常「浮かぶ」とか「卵を抱く」と訳されるが、申命記 32: 2 やエレミヤ 23:

9に従って、「振動する」、「震える」、「動く」、「呼び起こす」という意味を持たせるべきである。そうすると、羽ばたき、ひなをかえす鳩の姿だけでなく、音楽の基本的振動のイメージが出てくる。従って「言葉による創造」も、命令と服従の関係というよりも、「創造の讃歌(Schöpfungsgesang)」⁹⁾のメタファーによってとらえることができる。言葉は、名づけ、区別し、判断する働きを持つものに対し、息は、すべての言葉に共通し、言葉と言葉を結びつける役割を果たす。創造者は、その言葉によって被造物に相違を与え、その霊によって被造物を結びつける。ここには「宇宙のリタージュと天空の音楽」といったものが存在する⁹⁾。祭司資料の著者は、三節の前に二節を置くことによって、神の言葉に対し神の息吹が先立つことを示唆している。神は、定義しそして区別する言葉を通して(durch)、御自身の霊の根源的振動において(in)、万物を創造する¹⁰⁾。言葉と霊は相補的な関係にあり、前者が特殊化し差異化するとすれば、後者は結合し、一致・調和・交わりを生み出す。神は霊と言葉によって御自身を創造世界に伝達し、その中に入って行く。世界に内在する神の霊は、言わば宇宙の脈搏である。この意味で、神は世界の最も内的な生命である。「天と地は神の故郷であり、神はそこに住まい、憩おうとされる」¹¹⁾。創造の目標は神の永遠の安息日と呼ばれ、黙示文学においてこの永遠の安息日はあの新たな創造として描かれている。

第三節は、ティヤール・ド・シャルダンの「進化のキリスト」の思想とカール・ラーナーの「自己超越」の思想を取りあげて、創造の維持・保持の問題を論じている。ティヤールにとって、救済史と生命の進化は重なり合うものであり、キリストにおける神の受肉は、人類の新たな局面の開始、また生命の進化全般の新たな局面である。人類の神聖化(Divinisation)はキリストと共に始まり、この神聖化を通じて宇宙の神聖化(Vergöttlichung)も始まっている¹²⁾。なぜなら宇宙の受肉は、神の受肉と共にこの宇宙のキリストに収斂するからである。モルトマンによるとティヤールのこの神学の背後には、化体説の立場をと

る聖餐論がある。パンとブドウ酒がキリストの身体と血に「聖変化 (Wandlung)」¹³⁾ するという経験から、宇宙がキリストの身体に聖変化するというヴィジョンが引き出されている。「彼の進化のキリスト論は、結局、宇宙的聖餐のヴィジョン以外の何ものでもなく、この宇宙的聖餐を通して神が世界化され、世界が神聖化される」¹⁴⁾。モルトマンはこのようなティヤールの神学を、それが「救済の創造的側面」¹⁵⁾ に再び光をあてようとしているかぎりにおいて、高く評価する。しかしそれは「創造の完成の救済的側面」を忘れてしまった。モルトマンの批判はここに集中している。具体的に言うと、ティヤールは、進化が常に淘汰をも意味することを考慮しなかった。進化が、弱者、病人、生きる能力を持たない者を排除してしまうこと、創造の歴史には、死、暴力的殺人、大量殺戮、自然破壊、種の絶滅の事実が伴っていることを、彼は問題にしなかった。さらに、彼は核による黙示文学的破局の可能性も認めることができなかった。もしもこのような進化の主がキリストであるとするならば、このキリストは、残酷で、犠牲者に何の関心も示さぬお方であるということになる。しかし「十字架につけられたお方は、原子爆弾を考案し、組み立てたその責任者のもとにはなく、広島に死者たちのもとに臨在しておられる」¹⁶⁾。「彼らの目からすべての涙がぬぐいとられる」のは、死人がよみがえらされ、自然の復活によって、進化の犠牲者たちの身に義が生じるときだけである。モルトマンによるとカール・ラーナーの「自己超越」の思想も、「自己超越の出来事が実際に払った犠牲に注意を払っていない」¹⁷⁾。このキリスト論は、神人における、自己超越による「真の人間」と、自己伝達による「真の神」を強調し、その秘義を受肉の概念によってとらえようとしている¹⁸⁾。ここでは、キリストの受難と十字架の死は何の役割も果たしていない。その中心にあるのは、キリストの成功した人間存在であって、その破壊され挫折した人間存在ではない。

第四節は「進化の救済者としてのキリスト」を論じている。前述の通り、進化は必ず淘汰を伴い、進化によって創造の完成に到ることはできない。新しい

ものを生み出すと共に犠牲を要求するこの進化を救うのは、万物の新たな創造（肉体と全自然のよみがえり）という終末論的出来事である。時間的に表現するならば、それは将来から過去へと流れる運動であり、神はこの力の中で歴史上のすべての死者をよみがえらせ、犠牲者を集め、失われたものを捜し出す。神は創造されたものを決して忘れず、すべてを再び取り戻される。万物の新たな創造（永遠）の光に照らされて、進化の直線の時間はいわば「再旋回 (Re-volution) [革命]」¹⁹⁾ し、「終末論的循環 (Zyklus)」へと入って行く。「[進化の主キリスト]」は『生成の中にあるキリスト』であるのに対し、『賤い主キリスト』は『到来の中にあるキリスト』である²⁰⁾。従って、自然の進化と人間の自己超越は「安息日の休息 (Ruhe am Sabbat)」²¹⁾ そのものではなく、それを指差しているにすぎないのである。

第五節（「創造の交わりは義の交わりである」）は、宇宙的キリスト論から出てくるキリスト教倫理を展開している。進化論は、今日まで科学技術と結びついて、自然に対して攻撃的な倫理を生み出してきた。自然は人間に操作可能な単なる素材とみなされ、その結果、もはや取り返しのつかない自然破壊が起ってしまった。この傷ついた自然の救済こそが宇宙的キリスト論の課題であり、この自然の救済が起こらなければ、人間の救済もありえない。

キリストの平和 (Friede Christi) は普遍的であり、全被造世界に浸透している。十字架の死は、あらゆる敵意の終焉を意味しているからである。つまりキリストは、人間の自己自身との敵対関係、人間相互の敵対関係、自然と人間との敵対関係、自然の諸力の間にある敵対関係を打ち破ったからである。神はキリストの「十字架の血によって平和を打ち立て、……万物を……御自分と和解させた」(コロサイ 1: 20)。この和解された被造世界の中で、人は自然を対象としてではなく連続体 (Kontinuum) として経験するようになる²²⁾。つまり「人間自身が自然であり、自然が人間のうちにある」²³⁾ ことを経験するようになる。和解の倫理は、すべての被造物に共通な生命に奉仕する。それゆえ和解の倫理

は現代の攻撃的倫理 (die aggressive Ethik) に抵抗して、生命を維持しようとする。しかしモルトマンによると、この生命を維持しようとする防禦的姿勢と、生命を促進しようとする生産的方向性は、互いに排除しあうわけではない。しかも両者は、単に適切な調整を行うことだけでなく、共に生き残るために生産的に共同することを求められている。この共同の業を遂行するには、各被造物の尊厳——それは、全被造世界を包括する義の交わりにおいて与えられている——を認めることが大切である。そして人間の尊厳が人間の権利の源泉であるように、全被造世界のこの尊厳がその権利の源泉となる。従って動物も植物も地球も、人間と同様に権利を持っている。いやむしろ、人間の尊厳はこの被造物一般の尊厳の人間的形体にすぎないと言うべきである。人間は被造物一般の権利を法制化し、それを守る責任を負っている。人間は身体的自然的存在であるがゆえに、同時に動物・植物・地球の権利を尊重しなければ、人間の権利を実現することができない。全被造物のエコロジカルな権利と義務を明確に定式化するとき、人間の生命の権利もはじめて現実的なものとなる。天と地は神のものであり、旧約聖書の安息日や安息年²⁴⁾の制度は創造信仰に基づいている。人間に許されているのは、すべての被造物が協力しあって生きるために、自然を用いることだけなのである。

VII

第7章(「キリストの来臨」)は、「来臨待望についての小さな弁明」、「来たるべきお方」、「主の日」、「『かしこより来たりて』——天のカテゴリー」、「生ける者と死ぬる者とを裁くために」、「創造的期待——来臨待望と肯定された身体性」の六節から構成されている。

来たるべきキリストの待望は、次のようなものであってはならない。つまりそれは、地上で恵まれなかった者の復讐の夢、地上で無力な者が全能になる夢から出てくるもの、あるいは自虐的欲求を満たすものであってはならない。キ

リストの来臨はまず第一にイエスの道の完成である。「途上にあるキリスト」の救いの業の完成である。復活の日に現われたキリストが十字架につけられたお方に他ならなかったように、来臨待望の判断基準もこの十字架につけられたお方にある。この「キリスト論的集中 (die christologische Konzentration)」¹⁾ によってのみ、来臨待望に含まれる黙示文学的動機を純化することができる。中世のキリスト教神学やキリスト教芸術において行われたように、キリストの来臨を最後の審判と一面的に結びつけてはならない。それは人々を恐怖におとし入れただけである。確かに御国の完成は不正の終りを意味するがゆえに、キリストの来臨と共に裁きも待望されなければならない。この裁きへの待望を放棄してしまったり、それを古代の黙示文学として非神話化してしまったりすることは許されない。しかしながら、最後の審判をもって人々を絶望に追い込むことも許されない。そこに期待される裁き主は、罪人のために身を低くし、人間の痛みと苦しみを背負い、十字架につけられたお方だからである。このお方は神の義の福音に従って裁くのであり、この裁きは、救いをもたらす神の義をすべての者に行きわたらせることを目的としている²⁾。黙示文学的裁きの待望は、それが完全にキリスト教化される時、恐れのない、解放をもたらす希望となる。裁きは永遠の御国の到来と共に過ぎ去って行く。キリストの来臨は、キリストの歴史にとって、あっても無くても良いような付録ではなく、その目標である。それは「キリスト論全体を担っている要石 (Schlußstein) であり、それゆえキリストの歴史を理解するための鍵でもある」³⁾。このキリストの来臨は、神学的にはまず第一にキリスト論に属しているのであって、終末論に属しているのではない。

この来臨について論ずる際、既に述べたあの *adventus* と *futurum* の区別をしっかりと保持し続けることが大切である。*παρουσία* とは文字通りには、「到来 (Ankunft)」あるいは「現臨 (Gegenwart)」を意味し、ラテン語の *adventus*、ドイツ語の *Zukunft* にあたる。これに対し *futurum* は存在の生成を意味し、過

ぎ行くものを表わしうるにすぎない。キリストの来臨待望においては、到来するものが時の終りと共に永遠の創造の始まりをもたらす。「来臨は、時の終り (Zeitende) として、あらゆる時に対して同時に、瞬間のうちに到来する」⁴⁾。しかしこのゆえに来臨待望を全く「永遠化」し、それを超時間と同一視するようなことがあってはならない。この過ちは、ユスティノスから K. バルトに到るまで絶えず繰り返されてきた。しかしそれでは結局神秘主義的終末論に陥ってしまう。

バルトが主張したように、もしもキリストの十字架の死において世界の完全な救いがすでに実現しているとするならば、キリストの来臨はいわば蔽いを取り除くだけである。そこでは何の新しいことも起こらない。「アルファとオメガは同じものである」⁵⁾。ところがパウロは、十字架につけられたお方の復活によって始まった確かな終末時のプロセスについて語っている。パウロは、キリストの十字架と復活を中心に据えるがゆえに、キリストの来臨について語らざるをえない。パウロの前方にあるのは「世界の和解の救済論ではなく、神の栄光化の終末論である」⁶⁾。キリストは、その完成された御国を父に譲りわたすことができるようになるとき「まで」、そして「神がすべてにおいてすべてとなられるため」(I コリント 15: 25-28) に、和解し、支配する。従ってキリストの来臨は、キリストの死の救いの意義をより明らかにするだけでなく、キリストの約束に満ちた歴史の成就をもたらす。キリストの来臨と共に「終りなき御国 (Reich ohne Ende)」⁷⁾ が始まる。そこにおいて「目の涙がことごとくぬぐいさられる」(黙示録 21: 4)。キリストの来臨が世界の終りをもたらす。「十字架につけられたお方の復活は、栄光におけるその来臨の先取りであり、その来臨はその復活の成就である」⁸⁾。

キリストの想起とキリストの待望は互いに傷つけあうどころか、互いに深めあう。イエスのメシア的派遣、イエスの黙示文学的苦悩、そしてイエスの終末論的復活は、それ自身を越えて永遠の御国を指し示している。キリストの歴史

のうちに、キリストの将来を指差す「傾向」が啓示されている。キリストの来臨に関する発言は、この自分を越えて指差す神の歴史的啓示に基づいているのである。

第二節は聖書に記されている「来たるべきお方」の様々な姿をまとめている。旧約聖書においては、それはまず神御自身に対する暗号であり、歴史の神に対する信仰は初めからその栄光の到来に対する希望と結びついていた（イザヤ 35: 4, 40: 3-5, 60: 1f, 詩篇 96: 13, 98: 9）。神は御自身の日に、歴史的な隠れた姿から出て来られ、御自身の栄光の輝きをもって世界を満たし、その結果すべての者が神をそのあるがままに見るようになる。そして神をほめたたえるであろう。生ける神が来られるなら、神は死をも飲み込まれるであろう（イザヤ 25: 8）。またこの神への待望の中で、「来たるべきお方」は、イスラエルのメシア、諸国民の人の子、宇宙がそれによって新たに生まれる知恵を指すようになった。パウロはこの来たるべきお方の現われる「主の日」を「キリストの日」と同一視している（I コリント 1: 8, 5: 5, II コリント 1: 14）。このキリストの日は救いの日であって、禍いの日ではない。これが新約聖書の待望と黙示文学のそれとの相違である。前者は、たとえ「業による裁き」がやって来るとしても、恐れではなく確信を呼び起こす（II コリント 5: 10, I コリント 1: 8, 5: 5, ピリピ 1: 6, 2: 16）。キリストの栄光を見るとき、われわれの「卑しい体」は「栄光ある体と同じ形」（ピリピ 3: 21）に変容され、死の力から救済される。キリストは個人としてではなく、集合的人格（Kollektivperson）として待望されている。

メシア像の発展については I 章で言及した通りであるが、モルトマンはここでも、「来たるべきお方」の姿の多様性をむしろ肯定的に受けとめている。それらの像は固定化されず、それらは来たるべき神御自身にとっていわば「透明（transparent）」⁹⁾である。来臨待望はただ一つの形姿に固定化されるべきではない。その多層性は、誰がこの待望に関わっているのかということを具体的に

明らかにしている。例えばパウロは、「メシアの日」にイエスが現われると語ることによって、ユダヤ教徒とキリスト教徒が、終末時に同一の主の御国に入れられることを語っている。人の子の表象も来臨待望と深く結びついている。ダニエル書7章によるとイスラエルの神は、「人の子」において、地上の不正な権力者に対してその義を貫き、諸国民を人類の平和へと導く。イエスはこの人の子像を御自分の苦難と結びつけ、主の日が人の子による最後の審判の日であることを示唆した。またこの「来たるべきお方」は、万物の新たな創造を導く知恵としても描かれており、そこでは「主の日」が新たな創造の「最初の日」となる。

第三節は、この「主の日」の意味を三項目（「最後の審判の日——あらゆる日々の日」、「原初的で終末論的な瞬間」、「アイオーン——被造物の相対的永遠」）に分けて論じている。まず、この主の日の到来によって、過ぎ去る時が打ち破られ、時は終りをむかえる。それは同時に新たな創造の永遠の始まりである。この日に現われる永遠はすべての日にとって同時的であり、世界史のすべての夜を明るく照し出す。生きている者は死者と共にこの日を経験する。しかしここに、時と永遠の関係をどのように考えたらよいのかという理論的な問題が生じて来る。つまりそれは、時の中で時を終らせる「終末論的瞬間」とは何かという問いである。

モルトマンはここで、Isaak Luriaの思想を取り入れて議論を進めている。ルーリアは、後期シェリングに見られる Zimzum の考えを発展させ、これを「神の創造に先立つあの『神の自己限定 (Selbstbeschränkung Gottes)』」¹⁰⁾ とみなした。神は御自身の永遠性を制限することによって、創造に時と場を与えたというのである。「神は、御自身によって前もってあけておいた『創造の空間』の中に、また御自身によって前もって与えた『創造の時』の中に、天と地を創造される」¹¹⁾。この神の自己限定の中に、永遠から時間へと移行する瞬間がある。この原初的瞬間 (ursprüngliche Augenblick) のうちに、創造される時の中で展

開されるあらゆる可能性が用意されている。従ってこの原初的瞬間と時の「始まりの瞬間 (der anfängliche Augenblick)」は明確に区別しなければならない。モルトマンはこの区別を終末の問題にあてはめ、「終末論的瞬間」と時の「終りの瞬間」を区別している。終末論的瞬間は原初的瞬間に対応し、神御自身による自己限定を撤廃する瞬間である。そこにおいて、創造された時と空間は終りをむかえ、それらは「神の遍在 (Allgegenwart)」の中で究極的に変貌した (verklärt) 姿をとる。このようにして万物の新たな創造が起こる。創造の時は創造の永遠のアイオンへ、そして創造の空間は「神の住まいのための宇宙的神殿」へと変貌する。死人はよみがえり、死の力は滅ぼされる。このように終末論的瞬間は、神が御自身の栄光の自己限定を撤廃し、被造物を御自身の栄光の御国に受け入れてくださる瞬間である。

しかしここで被造物に分かち与えられる永遠は、どこまでも「相対的永遠」である。それは神の絶対的永遠ではない。「アイオンとは、神の絶対的永遠ではなく、その永遠の存在にあずかるあの被造物、まず第一に天の御使いの相対的永遠である」¹²⁾。モルトマンは、このアイオンの概念を用いることによって、新たな創造の永遠の性格を明確にすることができると考えている。世界は虚無に終るのでも、またそれ自体神になってしまうのでもない。むしろ時はアイオンへと変えられて行く (verwandelt) のである。

このアイオンと時間の相違は、その運動の性格の本質的相違にある。創造された時間は不可逆的な変化として経験され、それは直線的に表現される。これに対してアイオンは、円および循環運動としてとらえられる。ディオニシウス・アレオパギタは、天使は賛美しつつ神の御座のまわりを廻っていると考えた。創造された時は、「神の絶対的永遠の現臨の中で」¹³⁾ 相対的永遠に変えられる。驚きと喜びの歌と踊りは、円形運動となり、完全な繰り返しとなる。

神の絶対的永遠と地上の時との間にある「時間的媒体 (Vermittlung)」が「アイオン (相対的永遠)」であるとすれば、神の永遠の存在と地上への到来との

間にある「空間的媒体」が「天」である（第四節）。旧約聖書の表象によると、創造世界は「天と地」から成っている。この天は、目に見える星空のことでなく、永遠なる神がすでに内住し、それゆえすでにその永遠性にあずかっている被造物の領域である。それは、人間の自由にはならない、神の創造的可能性と力に向かって開かれた領域である。「人の子」が乗ってくる雲は地上の雲ではなく、それは神の栄光によっておおわれた姿を指している（出エジプト 16：10, 16：21, 黙示録 10：1）。天は、すでに神の栄光に貰かれているがゆえに、神に全くふさわしい被造世界である。「天は『地の相対的超越』であり、地は『天の相対的内在』である」¹⁴⁾。天と地は、このような仕方でも神に向かって開かれた被造世界である。キリストが天からやって来るということは、キリストが、この地を天と同じように神の住まいとするために、神の義と栄光をこの地にもたらしすことを意味する。天使は有限な被造物でありながら、自己を忘れて絶えず神の栄光を見つめることによって、神の絶対的永遠にあずかり、決して死ぬことがない。主の日によみがえらせられて復活する死者の存在様式にも、これと同じことがあてはまる。彼らは被造物でありながら、永遠に生きる（ルカ 20：36）。彼らは神の尽きざる生命にあずかることによって、不死となるのである。

第五節は、終末の裁きとは何を意味するのかを論じ、第六節は、来臨待望における身体性の問題を扱っている。

まず「裁き」について見てみよう。旧約聖書によるとイスラエルの神の裁きは、正義を回復し、平和を生み出すことを目的としている。「神の義は平和を作り出す。これが神の裁きの意味である」¹⁵⁾。詩篇 94 に出てくる「報復の神」という考え方は第二義的なものである。ここで本来問題となっているのは、報復のヴィジョンではない。イスラエルが神の名のゆえに苦しんでいるという事実、この不正の事実が正されることが求められている。イスラエルの待ち望むメシアも、「弱い人のために正当な裁きを行い、この地の貧しい人を公平に弁護する」（イザヤ 11：4）お方である。メシアは動物の世界にも正義と平和をもたらす

(11: 6)。ここに語られている正義は、報いを与えたり罰したりする正義ではなく、むしろ正しさを作り出し、そしてこの正しさの中に引き入れる正義、つまり救済する正義である(イザヤ1: 27)。メシアの日は、究極的には怒りの日ではなく、平和が始まる日である。「メシアは不正と敵意を裁くことによって、平和の普遍的御国のための諸前提を作り出す」¹⁶⁾。

ところがユダヤ教の黙示文学は、人の子の到来と応報思想を結びつけてしまった(IV エズラ5: 35)。ここでは、罪を確認し、罰を与える義だけが前面に出てきている。正しさを作り出す神の義の表象は、後に退いてしまっている。その中心にあるのは、善には善をもって報い、悪には悪をもって報いるという応報の原理である。この善悪二元論の傾向は、敬虔な者と神なき者との最後の戦いや、裁き主によるその決着というイメージに見られる通りである。

原始キリスト教は、人の子の思想と共にその黙示文学的裁きのイメージを受け入れたとき、大きなジレンマに陥った。例えばパウロの場合、ローマ8: 33ffとII コリント5: 10の間には緊張関係が見られる。一方は罪を赦す神の義を、もう一方は業による裁きを語っているからである。ここで神学的に解決しなければならないのは、「キリストの義」とは何かということである。モルトマンの理解によると、新約聖書の諸書は次の点で一致している。つまり「イエスはその福音において、義(Recht: 権利)なき者らに神の憐れみの義を、不義なる者らに神のゆるしの義を告知した」¹⁷⁾。この点でイエスの宣教はバプテスマのヨハネのそれと異なっている。パウロが福音の内容としてとらえた神の義(Gottesgerechtigkeit)は、報復的処罰を行う義ではなく、正しさ(Recht)を作り出す義、「義とする義(die rechtfertigende Gerechtigkeit)」¹⁸⁾である。イエスが告知し体現した愛は、相互的愛ではなく、先行する無制約的愛である。その完全な形は、敵を愛する愛である。エフェソ2: 14ffによると、キリストは十字架を通して「敵意を滅ぼし」、平和の基となられた。来臨されるのはこのお方である。このお方のイメージと、報復的処罰を行う恐るべき世界審判者のイメージとで

は、その差が余りにも大きすぎる。われわれはこの矛盾に耐えられないであろう。キリスト教伝承においてこの緊張関係は未解決のままである。それは神学的に解決する他ないものである。「イエスの裁きの目標は、全面的報復にあるのではなく、すべての敵意を克服するあの義に基づいて、平和の御国を基礎づけることにある。そのとき、裁き主は、いわば社会復帰を目ざす処罰の義に従って裁くのである」¹⁹⁾。終りの裁きは新たな創造の始まりにすぎなく、それは終りではなく始まりである。

最後に取りあげられるのは、来臨待望と身体性の関係である。モルトマンはここで、来臨待望がもたらすキリスト教倫理の性格について論じている。① われわれの生の経験が誘惑と敵意に満ちている中で、キリストの近い来臨を待望する者は、世界から逃避せずむしろそこに固く立ちとどまる。それは「希望の忍耐」という性格を持つ(マタイ 10: 22, 24: 13, I テサロニケ 3, ヤコブ 5: 8)。キリストを信ずる者は「キリストの苦難、支配、忍耐にあずかっている」(黙示録 1: 9)。この来臨待望を基礎づけているのは、言うまでもなくキリストの現臨である。キリスト者は「聖餐の食事」の中でこの現臨を味わう。そしてこの現臨の中で、キリスト者は暴力と不正のこの世に抗し、新たな創造の光を先取りしつつ、その到来を待ち望む。② I コリント 6: 13 は、キリストの復活のゆえに、「身体はみだらな行いのためではなく、主のためにあり、主は身体のためにおられる」と語っている。パウロはさらに「あなたがたの身体は、神からいただいた聖霊が宿ってくださる神殿であり」、「自分の身体で神の栄光を現わしなさい」と勧めている。この勧告は、キリストがやがてわれわれの「卑しい身体を、御自分の栄光ある体と同じ形に変えてくださる」(ピリピ 3: 20)との約束・待望と結びついている。このように来臨待望は、身体を敵視することなく、地上に忠実にとどまり、さらに来たるべきお方を先取りしつつ「積極的形成(die aktive Gestaltung)」²⁰⁾に生きることを求めるのである。

VIII

ここで、『イエス・キリストの道』全体の内容を概観し、その構成をまとめておきたい。

モルトマンはまず第1章において、キリスト論の出発点を旧約聖書のメシアニズムに置くべきことを強調している。彼はそのメシアニズムの発生、メシア像の発展を跡づけ、メシアと人の子をはっきり区別している。このメシアニズムと黙示文学の区別は、「メシア的なもの」と「終末論的なもの」の区別として、さらに「最後の日」と「新しい永遠のアイオーン」の区別として考えられている。従ってこれは単なる歴史的研究の成果の採用というよりも、モルトマン神学全体の構想と深く関連している。これは究極的には「時間」と「永遠」の関係の問題であり、本書においては第7章で論じられている。それは「途上のキリスト論」とそれが目指す「御国のキリスト論」の関係の問題でもあり、モルトマンの神学は両者の緊張関係の上に成り立っていると言うことができる。またメシア待望との関連でどうしても問題となるのは、「ユダヤ教」の位置づけの問題である。モルトマンは、従来のキリスト論が結果として「反ユダヤ人イデオロギー」の役割を果たしてきた事実から出発している。この重みを忘れた批判はどうしても観念的にならざるをえない。彼はこれを、神学的には「途上のキリスト論」から、具体的には「異邦人伝道」の視点から解決しようとしている。「途上のキリスト論」は「十字架のキリスト論」であり、メシア的将来に対して開かれている。従って排他的（勝利主義的）になることは決して許されない。ユダヤ教に対する否はどこまでも神の歴史的暫定的行為であり、その否にもかかわらずイスラエルへの約束は約束として生き続けている。イスラエルに救済の日を近づかせるのは、ユダヤ人への強迫的直接伝道ではなく、パウロの場合と同様に異邦人伝道である。キリスト教はこのことを通して、イスラエルの独自の選びと人類への約束を想起させるのである。ここにユダヤ教がキリス

ト教を「異邦人に対するメシア的準備」とみなす可能性も開かれてくる。

第2章は、従来のキリスト論の歴史を批判的にふりかえりながら、今日の課題を明らかにしようとしている。キリスト論はキリスト教信仰を前提としており、キリスト論と救済論およびキリスト教倫理を完全に分離することはできない。古代のキリスト論と救済論は次のような世界観を前提としていた。つまり、神は永遠不変であるのに対し、被造物は有限可変であり、救いとは、後者が前者にあずかって不変なる生命を受けとることであると考えている。しかしこれは、旧約聖書の語る神の情熱や苦悩とは無縁な一般形而上学であり、この思考の枠組の中で「十字架のキリスト」について語ることは不可能である。近代に入ると宇宙的キリスト論に代わって人間論的キリスト論が主張されるようになるが、ここにおいて救いの意味も大きく変化した。それはもはや被造世界や人間の神聖化ではなく、人間の内的自己同一性とそこから生ずる倫理的人間性の実現を意味している。近代のキリスト論はこのように個々人の内面的人格的救いについて語るが、その危機を引き起こした外的条件については何も語ろうとしていない。科学・技術文明の諸矛盾があらわとなっている今日、われわれは「勝利主義」を克服したキリスト論を展開する必要に迫られている。キリスト教会に求められているのは、核地獄の恐怖と地球環境の破壊の中で、生命と平和のキリストを告白することである。今日のキリスト論は「神の終末論的歴史のキリスト論」でなければならない。それは、万物はその新たな創造へと方向づけられているとの視点から、歴史をとらえるキリスト論である。それは古代の垂直的キリスト論と極めて対照的である。この終末論的地平は、人間だけでなく自然の歴史をも切り開き、その歴史は「父・子・聖霊なる三位一体の神」の歴史として理解されなければならない。

第3章はいわゆる史的イエスにあたる部分であるが、モルトマンのキリスト論はどこまでもメシア到来の約束史を前提とした「聖霊論的キリスト論」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

り、地上のイエスの生涯はこの終末論的出来事から検討されなければならない。従って、例えば「処女降誕の物語」はキリスト教信仰の基本的要素であるとは言えない。キリストの霊による誕生の記事は、キリストの歴史が父・子・聖霊の相互共働の歴史に他ならないことを語ろうとしている。もしもマリヤ論が展開されるとすれば、それは聖霊論の中で行われるべきである。バプテマス、ヨハネとイエスの相違は、「イエスの独自の洗礼経験」と、神を「アバ」と呼ぶ特別な親しさから出てきている。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、父に対する子関係を開示し、イエスの力に満ちた宣教を引き起こす。「神のアバ性とイエスの子性」は、イエスの受洗から十字架の死に到るまで相互に浸透しつつ成長して行く。受洗物語に続く荒野の誘惑物語は、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おり、これが霊の導く道である。モルトマンは、イエスの説いた「バシレイア・トゥ・テウー」を「神の支配」と「神の国」とに訳し分け、前者に「現在」の意味を、後者に「将来」の意味をそれぞれ持たせている。イエスはこの「神の国」のメッセージを「貧しい人々」に告知し、病人たちを癒し、悪霊を追放した。癒しは神の国（包括的救い）の予告である。病人の癒しが「救い」の人格的側面（「死人の復活」）に対応しているとすれば、悪霊の追放は「救い」の宇宙的側面（「死の根絶」）に対応している。終末論的地平から見れば、罪人や徴税人たちとの共同の食事は、神の国における義とされた者たちの交わりの先取りである。山上の説教は民衆への説教であって、エリートに対する教授ではない。これは心情倫理ではなく、やはり終末論的地平に立って語られた普遍的要求である。それは、死に導く暴力行為こそが罪の本質であると考え、この罪からの救いを語っている。暴力からの解放と敵意の克服、それは「平和」において具体化される。この平和を生み出すのは奉仕と愛の交わりである。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。ただし「暴力」と「権力」は明確に区別しなければならない。後者は「力」の正しい使用を意味し

ているからである。「愛敵」は隣人愛の完全な、神にふさわしい形であり、これによって平和が生み出される。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。死と復活の間には完全な断絶があり、死にとって復活は秘義である。イエスの地上の生涯と働きは「潜在的キリスト論」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である。イエスの人格を論ずる際には、次の三つの人格を統合することが大切である。つまりそれは、イエスの終末論的人格（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）、その神学的人格（「アバ」の祈りによって明示される相互関係）、その社会的人格（民衆の兄弟・仲間・友・共に苦しむ者）という三つの人格である。このうち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。

第4章は「キリストの黙示文学的苦難」を取りあげている。黙示文学的地平から見るならば、神の国の到来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。従ってキリストと共にこの神の国が到来しているとするれば、イエスの苦難と死は終末時の苦難の「要約と先取り」である。そ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。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」、「生ける者の死」であった。伝統的なメシア待望から見れば、イエス自身のメシア告白と十字架の死は矛盾するものであった。その死は、「アバ」に見捨てられるという経験であり、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。またその死はユダヤ人（イスラエルの苦難の歴史）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、それは生けるものすべての死であった。イエスは御父によって引き渡されただけでなく、自ら死へと赴いて行った。イエスの苦難は能動的苦難でもあった。そしてこの御子の死に対する神の意志は、御子に対する愛から生ずる無限の痛みに他ならなかった。イエスの苦難は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された。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の賦与であり、この罪人の義認によって、義認から聖化を経て栄光に到る上昇のプロセスが始まっている。キリストの復活は、原初的創造の回復を目指す出来事ではなく、新たな創造を目指す出来事である。神はキリストのよみがえりを通して、生ける者と死ねる者すべてに対して将来を開示された。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のは、「聖餐」の出来事においてである。聖餐にあずかる者は、それがもたらす「自由」のみならず、「キリストの苦難」にもあずかる。そしてキリスト者は、人間の不義と暴力が地上から姿を消すことのために働き、祈るのである。キリストが来られないかぎり、神への叫びは続き、涙は残るのである。

第5章（「キリストの終末論的復活」）は、第3章と第4章で取りあげたキリスト告白（「イエス・キリストは主である」）に続き、これを基礎づけている神信仰（「キリストを死人の中からよみがえらせた神」）を論じている。モルトマンはまず復活信仰の独自性をその「終末論的性格」の中に見て、死と復活が全く別のカテゴリーに属することを強調している¹⁾。勿論この復活は十字架上で死んだあのイエスの復活であり、このことによってイエスのよみがえりは、裁きへのよみがえりではなく、神の栄光と永遠の生命へのよみがえりとなった。次にモルトマンは、E. トレルチに代表されるような「歴史学的観点」の構造と、それに対する現代神学からの批判を紹介し、さらにそれらの批判も不十分であることを指摘している。それらは、キリストのよみがえりが死の絶滅と永遠の生命の現われであることを十分にとらえきれないからである。現実はその「歴史」というパラダイムで把握できるのか、これが次の問題である。近代世界において「歴史」は重要な観点とされてきたが、その歴史とは、自然と区別された人間の歴史にすぎなかった。モルトマンの批判はここにむけられている。歴史と自然を統一する視点をいかにして確立するか、これがモルトマンの基本的

問題意識である。5章と6章は、そのために書かれたと言っても良い。モルトマンにとってそれは、「よみがえり（神の行為）」と「復活（キリストの行為）」から「キリストの再生（聖霊の行為）」へと視点を移すことを意味する。「再生」という隠喩は自然のパラダイムに属するからである。これはエコロジーのパラダイムとも呼ばれている。ここに見られるのは「聖霊論的・三一論的」思考である。キリストの復活は「死の死」であり、それは歴史のみならず自然における死の絶滅の開始である。復活の御霊は新たな創造の御霊であり、それはすべての被造物に永遠の生命をもたらす。コロサイの信徒への手紙のヴィジョンに従うならば、そこにおられるのは宇宙的キリストであり、このお方は万物の和解つまり平和をもたらす。モルトマンはこの自然の復活を論ずるために、さらによみがえったキリストの「身体性」に言及している。身体性こそ歴史と自然が一つになる場であり、キリストの復活は身体的復活だからである。この身体は、生命を創造する神の霊によって貫き通された「栄光の身体」であり、それは万物の「栄光化された身体の原型」である。永遠の生命のうちにある身体は愛の身体である。愛は肉体に内在する復活の力であり、復活は愛の超越的完成である。死者は愛の身体において復活する。肉体の復活への希望はわれわれをこの世から逃避させるどころか、この希望のみが地上に留まり続けるように促す。分離と孤立化の力が支配するところで、つまり死の力が猛威をふるっているところで、生命を与える御霊（復活の御霊）は「分かたれたもの的一致 (Ver-einigung)」・「統一性 (Einheit)」に生きる勇気を与える。なおモルトマンは確かに自然の回復を意図しているが、既述の通り、自然それ自体の中に救いを見ているわけではない。自然も人間も共に死の力から救済されなければならない、モルトマンはその可能性を「肉体の復活」に見ているのである。

歴史的キリスト論から自然的キリスト論へ、これが第5章の問題意識であり、第6章においてそれは、宇宙的キリスト論の回復という観点からさらに深められている。パウロの手紙には、創造の仲保について語る形での宇宙的キリスト

論がみられる。ここでは創造と復活が緊密に共属しあっている。キリストは、人間の和解のためだけでなく宇宙の和解のためにも十字架にかかれ、復活された。従来の宇宙論的キリスト論は、最初の創造 (creatio originalis) にだけ目をとめ、継続する創造 (creatio continua) と万物を完成する新たな創造 (creatio nova) をも含めて統一的に論ずることがなかった。そのため創造と救済がばらばらになってしまった。これを解決するには、キリストの創造の仲保性を、(1) 万物の創造の根拠としてのキリスト、(2) 創造の進化の推進力としてのキリスト、(3) 創造のプロセス全体の救済者としてのキリスト、の視点から論ずる必要がある。モルトマンはここで、古プロテスタントの「キリストの支配」に関する教理(「三重の職能」)の現代的展開を企てている。キリストは、「自然の国、恩寵の国、栄光の国」のすべてにおいて支配しておられる方である。第二節から第四節までの各節はこの三つの支配をそれぞれ取りあげ、最終節は他の章の場合と同様に「倫理」を、つまり「宇宙論的キリスト論から出てくる倫理」を展開している。創世記 1: 2—3 によると、創造は「結びつける霊」と「区別する言葉」によって行われている。神はこの仲保者によって被造界を守り、さらに苦難を通して将来を切り開き、万物の復帰を待ち望んでおられる。「自然史の中にも、その完成された姿における創造の将来のための比喩と現実象徴 (Gleichnisse und Realsymbole) を見いだすことができる。その維持とその発展において、神はすでにその創造の完成を準備しておられる。なぜなら神の恩寵は神の栄光の啓示へと迫って行くからである」²⁾。ティヤール・ド・シャルダンは、キリストによる創造の継続と完成を進化論によって解釈しようとした。彼にとって救済史と生命の進化は一致するものであった。ところが彼は、進化が淘汰をも意味し、犠牲を伴うことを考慮に入れなかった。カール・ラーナーの「自己超越」の思想もこの点では同じである。犠牲を伴う進化を救済するのは、万物の新たな創造という終末論的出来事だけである。この万物の創造の光に照らされて、進化の直線的時間は終末論的循環の中へと入って行く。今や、傷つ

いた自然の救済が起こり、このことを通して人間の救済も実現される。キリストの十字架の死により、あらゆる「敵意」が滅ばされている。終末の倫理は和解の倫理であり、人間の自己自身との敵対関係、人間相互の敵対関係、自然と人間との敵対関係、自然の諸力相互の敵対関係もすべて、「キリストによって和解させられたのである」(コロサイ 1: 20)。

最終章は「キリストのパルーシア」である。モルトマンはここで原始キリスト教の来臨待望が持つ神学的意味を問い、では「誰が来られるのか」、「そのお方はいつ来られるのか」、「そのお方はどこから来られるのか」、「そのお方はどのようにして来られるのか」を論じている。しかしここに次のような問いが生じてくる。それは、これらは本来終末論に属するテーマであり、なぜモルトマンはキリスト論の中で「パルーシア」を論ずるのかという問いである。それは、キリストの来臨こそがイエスの道の完成であり、ここでも十字架にかけられたお方が「判断規準 (das Kriterium)」となるからである。そしてこのキリスト論的集中によってのみ、来臨待望に含まれている黙示文学的モチーフが純化されるからである。御国の完成は不正の終りを意味するがゆえに、裁きも待望されなければならない。が、来臨されるのは十字架にかけられたお方であり、このお方は神の義の福音によって裁きを行われる。キリストの来臨と共に、終りなき御国が始まり、そこにおいてすべての涙がぬぐいされる。十字架にかけられたお方の復活はこの来臨の先取りであり、来臨は復活の成就である。聖書は来たるべきお方の姿を様々なイメージで描いている。この多様性は、否定すべきどころか積極的に肯定すべきものである。この多様性によって、来臨待望の内容がより具体的に表現されているからである。では「主の日」の到来によって起こる「時の終り」とは何を意味しているのであろうか。モルトマンはこれを Zimzum の考え方をを用いて説明している。「永遠」から「時間」が生ずる可能性を根拠づけているのは「神の自己限定」であり、神はこの自己限定を撤廃することもできる。このことが起こる時、それが終末論的瞬間である。終末論的

瞬間の中で、創造された時と空間は終りをむかえ、神の遍在の中で究極的変容をとげる。万物は神のアイオン(相対的永遠)へと変貌する。その運動は、直線的で不可逆的なものから円環的なものに変えられて行く。この時間的媒体(アイオン)に対応する空間的媒体が「天」である。天は、神の永遠性にあずかっている被造的領域であり、キリストはこの天から地上にやって来られる。それはこの地に神の栄光と義をもたらすためである。裁きとは、正義を回復し、平和を生み出すことである。神の義は決して報復的処罰を行う義ではなく、正しさを作り出す義つまり敵を愛する愛である。最後にモルトマンは、キリストの来臨待望に関する発言が聖餐や勧告との関連でなされていることに注意をむけ、そこから特に「身体性 (Leiblichkeit)」を肯定するキリスト教倫理の概要を提示している。

以上が『イエス・キリストの道』の概要と構成である。その内容は決して自明なものではない。本書も、他の著書と同様に決して読みやすくない。それは内容それ自体が難解であるというよりも、あるテーマを論ずる際に多様な関心を重ね合わせて論じているためである。従ってその多様な関心をあらかじめ理解しておくことが大切である。しかしこれを強調しすぎると、論者の観点を著者に強制してしまうことになる。本論で、著者の論述の順序に従ったのは、この危険性を避けるためであった。では本論からどのような神学的基本モチーフが浮び上がってくるであろうか。それは本書の表題にあらわれている。モルトマンは『イエス・キリストの道』という表題によって、何を語ろうとしたのであろうか。幸いなことに、モルトマン自身がこの問いに答えている。それゆえこの答えの内容を検討することによって、本論の結びとしたい。

モルトマンは、『イエス・キリストの道』という表題を選んだ理由として、次の三つをあげている。その第一は、「道というシンボル(Symbol des Weges)」³⁾によって、過程の契機を再現できるからである。それは、キリストの誕生から死に到るまでの道、復活から再臨に到るまでの道を表わそうとしている。第二

に、「道というシンボル」によって、いかなるキリスト論も歴史的制約を持つことを示唆することができる。いかなるキリスト論も「途上のキリスト論」であって、「(天の) 故郷のキリスト論」ではないからである。われわれの「信仰の」キリスト論は、まだ「顔と顔をあわせて見る」キリスト論ではない。この意味でキリスト論は常に終末論の始まりであり、終末論はキリスト論の完成である。第三に、「道というシンボル」によって、キリストの道に歩むように招かれている事実を示すことができる。イエスを真に神のキリストとして認識する者は、イエスの道に従おうとする。ここでは理論と実践が緊密に結びつけられている。両者は決して分離することができない。

さらにこの関連でモルトマンは、叙述の方法および現代神学の課題について言及している。つまり「天のための永遠のキリスト論」ではなく「旅人のキリスト論」を展開する方法として、彼は、「物語りつつ論証するキリスト論」を考えている。それは、古代教会のキリスト論的教理から出発するキリスト論ではなく、できるかぎり聖書の伝承史にさかのぼって論証するキリスト論である。

現代神学の課題としては、次の三つがあげられている。まず第一に、現代神学は「人間の歴史を自然という枠組みの中でエコロジカルにとらえ」⁴⁾なければならない。つまり人間の歴史を自然の枠組みの中に統合しなければならない。その手がかりとなるのが「キリストの身体性」である。身体性は、人間の中で歴史と自然が実在的に交差する場だからである。

第二に指摘されているのは、「ユダヤ人イエスからキリスト教のイエスへの道」の問題である。これは、近代において提起された「史的イエスから信仰のキリストへ」という視点に代わる問題提起である。ここでは当然ユダヤ教との対話が重要になる。ただしこれは、苦悩を負う者と罪責を負う者との対話であるがゆえに、注意深いものでなければならない。モルトマンによると、イエスの独自性を認識し承認することと、神学的反ユダヤ主義の立場をとることとは、全く別の次元に属する事柄である。

第三は、フェミニスト神学の視点である。モルトマンは特に「第3章『キリストのメシア的派遣』」にその成果が取り入れられていることを明言している。

以上のようなモルトマン自身の関心が、本書の構造と内容を規定していることは、これまでの論述から明らかである。それらの基本的モチーフは、通時的問題意識と共時的問題意識に貫かれている。つまりそれらは、神学史および教理史から出てくる通時の問題意識と、現代の政治的・社会的状況およびそれらに関する諸学の研究状況から出てくる共時的問題意識に貫かれている。この通時の問題意識と共時的問題意識の複雑なからみあい解く手がかりは、理論と実践との対応に対するモルトマンの強い関心にある。この教理と倫理との対応は、本書の各章の構成にも表われている。モルトマンにとって、教理の改革は倫理の改革であり、倫理の改革は教理の改革なのである⁵⁾。

註

- V
- 1) DWJC. 242.
 - 2) Cf. DWJC. 242.
 - 3) DWJC. 247. Cf. DWJC. 270. 「神による死人の『よみがえり』という神学的シンボルには、論理的に、死人の『復活』という人間学的対応が属している。よみがえらされる者は、立ち上がらなければならない。さもなければ、よみがえりは依然として働かないままである。上からの行為には、下からの反応が対応していなければならない。『よみがえり』のシンボルによれば、力動 (Dynamik) は『上から』来るが、『復活』のシンボルによれば『下から』来るのである」(S. 270)。
 - 4) DWJC. 247.
 - 5) E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898), in: Gesammelte Schriften II, Tübingen 1913, 729-753.
 - 6) Cf. DWJC. 265ff.
 - 7) DWJC. 254.
 - 8) DWJC. 255.
 - 9) DWJC. 259.
 - 10) DWJC. 263.
 - 11) DWJC. 265.
 - 12) DWJC. 265.

J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (II)

- 13) DWJC. 270.
- 14) DWJC. 270. Cf. DWJC. 247.
- 15) DWJC. 271.
- 16) モルトマンはさらにピリピ3: 21に言及し、そこではキリストのよみがえりと死人のよみがえりが「からだの変容・栄化」として理解されていることを指摘している。
- 17) DWJC. 272.
- 18) DWJC. 274.
- 19) DWJC. 276.
- 20) Cf. DWJC. 278.
- 21) DWJC. 279.
- 22) DWJC. 280.
- 23) DWJC. 281.
- 24) DWJC. 283.
- 25) DWJC. 283f.
- 26) DWJC. 285.
- 27) DWJC. 286.
- 28) DWJC. 288.
- 29) DWJC. 295.
- 30) DWJC. 296.
- 31) DWJC. 296.

VI

- 1) Cf. DWJC. 299.
- 2) Cf. DWJC. 301.
- 3) DWJC. 302.
- 4) DWJC. 303.
- 5) DWJC. 305.
- 6) モルトマンはこのことに関する参照聖句として次の個所を挙げている——Iコリント8: 1-13, 箴言8, 使徒言行17: 27, コロサイ1: 15, 17, ヘブル1: 3, ヨハネ1: 1-13, 集会の書1: 4.
- 7) モルトマンによると、パウロの未来的終末論(Iコリント15: 24, 26, 28)とエフェソの信徒への手紙やコロサイの信徒への手紙の現在的終末論(エフェソ1: 21, 22)の間には、明確な相違が認められるが、次の点では同じである。つまり両者とも、死の諸力の和解ではなく、死の除去について語っている。「復活のキリストは、神の創造世界における死と共存することはできないのである」(DWJC. 309).
- 8) DWJC. 312.
- 9) DWJC. 312.
- 10) Cf. DWJC. 313. DGdL. 53f.
- 11) DWJC. 313.
- 12) Cf. DWJC. 317.

J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (II)

- 13) DWJC. 318.
- 14) DWJC. 318.
- 15) DWJC. 320.
- 16) DWJC. 320f.
- 17) DWJC. 324.
- 18) 「神の創造的自己伝達がすでに物質的自己超越の中に表わされているように、人間の発展の頂点において、人間の自己超越と神の自己伝達とが『救済をもたらすお方』(Heilbringer)において重なり合う。人間の本性はこのお方において神の秘義へと超越する。神は、世界および物質となったロゴスにおいて自己自身を完全に伝達する。神学的に言うならば、人間の自己伝達と神の自己伝達は、受肉された神人の位格的統一において重なり合い、世界発展の『登りつめた』頂点を形成している」(S. 322f.)。
- 19) DWJC. 327.
- 20) DWJC. 328.
- 21) DWJC. 326.
- 22) DWJC. 331.
- 23) DWJC. 331.
- 24) 出エジプト 20: 10, レビ 25: 1-17, 18, 26: 1f., 歴代下 36: 19-21, を参照。

VII

- 1) DWJC. 338.
- 2) 「キリストは福音に従って裁くであろう。その救いたもう義は世界を更新するであろう (erneuern wird)」(DWJC. 339)。
- 3) DWJC. 340.
- 4) DWJC. 341.
- 5) K. Barth. Dogmatik im Grundriß. Zürich 1947, 157, 159.
- 6) DWJC. 343.
- 7) DWJC. 344.
- 8) DWJC. 344., Cf. DWJC. 347.
- 9) DWJC. 349.
- 10) DWJC. 353.
- 11) DWJC. 353.
- 12) DWJC. 355.
- 13) DWJC. 356.
- 14) DWJC. 358.
- 15) DWJC. 360.
- 16) DWJC. 360.
- 17) DWJC. 362.
- 18) DWJC. 362.
- 19) DWJC. 363.
- 20) DWJC. 365.

VIII

- 1) モルトマンはここで「両性論」の批判的展開を考えている (Cf. DWJC. 281)。
- 2) DWJC. 315.
- 3) DWJC. 12.
- 4) DWJC. 13.
- 5) 『キリスト教研究所紀要』(第 12 号) に掲載された、本論文の前半部 (I) に誤植がみられるので、次のように訂正しておきたい。45 頁 III の冒頭にある「第三節」は「第三章」の誤りである。