

博士論文

モルトマン神学における「神の国」理解

関口 佐和子

<目次>

| | |
|----------------------------------|----|
| 序章 | 1 |
| 第一節 問題の所在 | 1 |
| 1. モルトマンと「神の国」思想との出会い | 1 |
| 2. 聖書と神学史における「神の国」理解とモルトマンの位置 | 2 |
| 第二節 研究の目的 | 6 |
| 第三節 研究方法と論文の構成 | 8 |
| 注 | 11 |
| 第一章 『希望の神学』以前のモルトマン神学における「神の国」理解 | 14 |
| 問題の所在 | 14 |
| 1. 神学的背景 | 14 |
| 2. 時代的背景 | 16 |
| 第一節「神の国」の展望 | 16 |
| 1. いのちの勝利への希望 | 16 |
| 2. 「神の国」への希望の消失 | 18 |
| 3. 「神の国」解釈への批判 | 20 |
| 第二節「神の国」概念——バルトの思想を通して | 22 |
| 1. バルトの「神の国概念」 | 23 |
| 2. 「神の国」の福音 | 25 |
| 第三節「神の国」と大地への誠実 | 26 |
| 1. 昇天のキリストが示すもの | 26 |
| 2. ニーチェとドストエフスキーの宗教批判 | 28 |
| 3. ブルームハルト父子からの影響 | 31 |
| 4. ボンヘッファーからの影響 | 33 |
| 注 | 35 |

| | |
|-------------------------------------|----|
| 第二章 モルトマン神学についてのゲルハルト・ザウターの解釈 | 41 |
| 問題の所在 | 41 |
| 第一節 モルトマンとザウターにおける終末理解 | 42 |
| 1. ザウター『将来と約束』に対するモルトマンの評価 | 42 |
| 2. モルトマン『希望の神学』に対するザウターの評価 | 43 |
| 第二節 モルトマンのブロッホ哲学の受容と「神の国」 | 46 |
| 1. 「潜在」・「傾向」・「意図・志向」 | 47 |
| 2. 概念の差異 | 50 |
| 3. 使命の実践 | 52 |
| 4. ブロッホとの対話 | 54 |
| 第三節 黙示思想と終末論 | 55 |
| 1. ケーゼマンの黙示思想 | 55 |
| 2. 黙示思想という概念 | 56 |
| 3. 黙示思想と歴史化 | 57 |
| 第四節 エキュメニズムと「神の国」 | 58 |
| 1. ユートピア的行動主義と義認の教理 | 59 |
| 2. 万人救済説 | 60 |
| 注 | 62 |
| 第三章 『希望の神学』後10年間のモルトマン神学における「神の国」理解 | 68 |
| 問題の所在 | 68 |
| 第一節 終末論の方向 | 69 |
| 1. 神学者たちへの批判 | 70 |
| 2. 現在と将来の関係 | 73 |
| 3. パルーシア遅延の解釈 | 75 |
| 第二節 終末論の方法 | 76 |
| 1. 「推定」 | 76 |
| 2. 「転換」 | 78 |
| 3. 終末論的先取り | 79 |
| 4. 超越としての将来 | 81 |

| | |
|------------------------|-----|
| 第三節 終末論の方向と方法における「神の国」 | 82 |
| 1. 神の存在の様態 | 83 |
| 2. 十字架の意義 | 84 |
| 注 | 86 |
| 第四章 共同体と「神の国」 | 90 |
| 問題の所在 | 90 |
| 第一節 脱出の共同体 | 90 |
| 1. 現状否定のアナログア | 91 |
| 2. 現在の十字架における薔薇 | 92 |
| 3. 教会論において | 93 |
| 第二節 霊の交わり | 95 |
| 1. 三位一体的聖霊の交わり | 95 |
| 2. 共同性と自由 | 97 |
| 3. ユニテリアンの交わり | 98 |
| 第三節 いのちの共同体 | 100 |
| 1. 聖霊におけるいのち | 100 |
| 2. いのちの経験 | 101 |
| 3. ひとつの愛・エロース | 102 |
| 注 | 105 |
| 第五章 「神の国」の到来 | 110 |
| 問題の所在 | 110 |
| 第一節 此岸における「神の国」 | 111 |
| 1. 神秘的経験 | 111 |
| 2. 汎内神論 | 113 |
| 3. 大地への畏敬 | 116 |

| | |
|------------------------------|-----|
| 第二節 新しい天と新しい地 | 117 |
| 1. パネンベルクとモルトマンの「神の国」 | 117 |
| 2. テイヤール・ド・シャルダンとモルトマンの「神の国」 | 120 |
| 第三節 万物の新創造 | 123 |
| 1. 新しいアイオーン | 124 |
| 2. 復活の日 | 126 |
| 3. 喜びのファンタジー | 128 |
| 注 | 131 |
| 終章 | 137 |
| 注 | 145 |
| 参考文献 | 146 |
| ユルゲン・モルトマン略年譜 | 156 |

序章

第一節 問題の所在

ユルゲン・モルトマン(Jürgen Moltmann, 1926-)は『神学的思考の諸経験——キリスト教神学の道と形(*Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*)』(1999年)の序言において自身の神学が、「神の国」のための神学であることを明言する¹。「神の国」に対する情熱からモルトマン神学は生じる。そしてこの情熱において神学は、世界における「神の国」と「神の国」における世界に対する「ファンタジー(Phantasie)」²となるとモルトマンは述べる³。モルトマンは神学研究の始めから「神の国」を熟考し、その後も一貫して「神の国」への特別な関心を保ち続けてきた。モルトマンは、自身の終末論、教会論、神論、創造論、キリスト論、聖霊論等において、「神の国」を神学的思考の軸としてきたのである。モルトマン神学を貫くモルトマンの「神の国」理解とはどのようなものであろうか。モルトマンのファンタジーとは何を意味するのか、それには人間を解放する力があるものであろうか。モルトマンの「神の国」理解はそれまでの「神の国」理解とどのように違い、またそれによって神学にどのような新しい展望が開けたのであろうか。さらにそれは現代世界に生じている種々の問題を解決する手がかりになるのであろうか。

本論文においては以上のような問いを設定し、モルトマン神学における「神の国」理解を明らかにしたい。

1. モルトマンと「神の国」思想との出会い

1948年にゲッティンゲン大学に入学したモルトマンは指導教授であるオットー・ヴェーバー(Otto Weber, 1902-1966)が翻訳したオランダ改革派教会の『信仰告白の基礎と展望(*Grundlagen und Perspektiven des Bekenkens*)』(1949年)に触れて、創造と「神の国」という概念の普遍的地平を学んだ⁴。モルトマンによれば、この信仰告白は1934年に現れたバルメン宣言のキリスト論的集中と比べて「神の国」を強調していた⁵。さらにモ

ルトマンは 1956 年に、ヴェーバーを通してオランダの神学者アーノルト・ファン・ルーラー (Arnold van Ruler, 1908–1970) に出会った。ルーラーはある時「わたしは薔薇の花の香りを嗅ぎ、神の国の香りを嗅ぐ」という言葉から講演を始めたが、この言葉はモルトマンにとって新鮮な響きを持つものであった⁶。このルーラーの言葉によって、カール・バルト (Karl Barth, 1886–1968) の後に新しい神学はあり得ないと思っていたモルトマンはその思いから解放されたのである⁷。モルトマンの「神の国」のための神学はここから始まったと言える。

ルーラーは第二次大戦後の神学の人格主義と実存主義的傾向を越えようとしたと同時に反バルト主義を貫いてきた組織神学者である⁸。バルトよりもエーミル・ブルンナー (Emil Brunner, 1889–1966) に好意を持ち、新約聖書よりも旧約聖書に特別な興味を示した⁹。ルーラーはバルトのように徹頭徹尾終末論的な神の言葉の神学を展開しようとするのだが、バルトのようなキリスト論への集中は退けて、「神の国」が終末論的に現在していることを強調する¹⁰。モルトマンはルーラーから、かつて「和解の哲学者」ゲオルク・ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831) がそうしたように、バルトも「和解の神学」において終末論を等閑にしたことを学んだ¹¹。終末論的には、現在は「神の国」が隠されつつ現わされているところの「間奏曲 (intermezzo)」の時代であり、イエス・キリストの昇天は、そのことを示す徴なのであるとルーラーは主張する¹²。

モルトマンがヴッパータール神学大学で 1958 年になした最初の講義の主題は、「神の国の神学 (Theologie des Reiches Gottes)」であった¹³。その後 1964 年に『希望の神学——キリスト教的終末論の基礎づけと帰結の研究 (Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie)』¹⁴を出版し「希望」に関する教説で世界的に有名になったが、モルトマンは常に世界においてそして終末においてわたしたちを解放する「神の国」を望んできたのである¹⁵。「神の国」はモルトマン神学の主要テーマであり、モルトマン神学を貫く根本的概念と言える。

2. 聖書と神学史における「神の国」理解とモルトマンの位置

旧約聖書には「神の国」という表現は一度も登場しない¹⁶。けれども神が王として支配するという思想は、旧約聖書のいろいろなところに見ることができ、歴代誌上 28 章 5 節には「主の御国 (מְלָכּוּת יְהוָה)」という表現も使われている¹⁷。ダビデ王朝の栄華の後、ヤ

ハウエの民であるイスラエルは捕囚の憂き目と苦しみに会い、やがてヤハウエが勝利し神の栄光と平和が全天地に充滿する新しい天地がつくられることを期待した。その歴史的経験から黙示文学が生まれ、その一つであるダニエル書の 2 章 44 節には「天の神は一つの国を興されます。この国は永遠に滅びることなく、その主権は他の民の手に渡ることなく、すべての国を打ち滅ぼし、永遠に続きます」¹⁸と書かれている。

これに対し新約聖書においては、「神の国 (βασιλεία τοῦ Θεοῦ)」という表現が共観福音書において 52 回も登場する。さらにマタイによる福音書ではその言い換えである「天の国」という表現が 33 回も用いられる。旧約の時代には十分に成熟していなかった「神の国」の思想は、イエスの宣教の中心になったと言える¹⁹。共観福音書以外では、パウロとヨハネが「神の国」について数回述べているが、福音書と比べると明らかに減少している。古屋安雄はこのことについて、当時のローマ帝国の皇帝崇拜と衝突しないように配慮したと記している²⁰。

さて、イエスの宣教において「神の国」の概念は、新しい意味を持つに至った。イエスはガリラヤで伝道を始めた時、「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」(マルコによる福音書 11 章 5 節)²¹と宣言した。亡国の民であるユダヤ人はメシアが現れて国家を回復するという信念から「メシアの国」という観念を成り立たせていたので、「神の国」は用語としてそれほど新奇ではないにしても、「神の国」を宣言するイエスの権威は当時の人々を驚かせ、今までの観念とは違うものであるという理解を喚起することになった²²。この「神の国」というのはイエスの福音の主題であり、同時に福音そのものとしてイエスの出現と共に到来したと言える。「神の国」は終末の国として将来に属すると言えるが、先取りとして現在にも属するのである²³。

ところで旧約聖書の「マルクート (מַלְכוּת)」と同様に、新約聖書の「バシレイア (βασιλεία)」は「支配 (Herrschaft)」を意味し、同時に支配が生じる「場所・空間 (Raum)」をも表現している²⁴。それゆえ「バシレイア・トゥー・テュー (βασιλεία τοῦ Θεοῦ)」は支配領域に注目すれば「神の国」と訳すことができ、支配自体に注目すれば「神の支配」と訳すこともできる²⁵。むしろ「神の国」は「神の支配」と訳す方が、イエスが話されたアラム語に近いという意見もある²⁶。「神の国」とは「神の支配」であり、その「神の国」の到来はイエスの宣教と結びついているのである²⁷。

5 世紀になるとアウレリウス・アウグスティヌス (Aurelius Augustinus, 354–430) がキリスト教の地盤の上に生まれた西洋最初の歴史哲学ないし歴史神学の手紙であると言われ

る『神の国 (*De Civitate Dei*)』全 22 巻の大著を 413 年から 426 年にかけて公にした²⁸。けれども、原題のラテン語「デ・キヴィタ・デイ (*De Civitate Dei*)」はイエスの「神の国」を指す「レグヌム・デイ (*Regnum Dei*)」ではなく、「神の都市」もしくは「神の市民共同体」を意味している²⁹。ローマ・カトリック教会では、「神の国」の概念は教会と同一視されたが、アウグスティヌスの場合もその線上にあると言ってよい³⁰。

マルチン・ルター (*Martin Luther, 1483–1546*) はこのローマ・カトリックの思想に反対して、「神の国」と世俗の国を分離する「二王国論」を唱えた³¹。ジャン・カルヴァン (*Jean Calvin, 1509–1564*) は、キリストによる霊において信仰者たちのいのちを統率することを重視した³²。つまり「神の国」を霊的なものと捉えていた。しかし奉仕者として「神の国」の管理のために働くというこの世の支配者の課題も強調した³³。またカルヴァンはコリントの信徒への手紙一 15 章 24–28 節を「神の絶対君主制」を表すものと解釈し、終末においてキリストは王国を父に譲り渡すと主張した³⁴。

18 世紀には「神の国」はイマヌエル・カント (*Immanuel Kant, 1724–1804*) によって道徳的行為の目標を指示する概念となったが³⁵、キリスト教にとって決定的に重要な「神の国」思想を目的論的に展開したのはフリードリヒ・シュライアマハー (*Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768–1834*) が最初であった³⁶。シュライアマハー神学のモチーフは人間の努力による「神の国」の獲得であった³⁷。

「神の国」思想が神学理論の中心概念となるのは 19 世紀のプロテスタント・ドイツにおいてであるが、イエスの「神の国」はそこではカント主義的な倫理的傾向を色濃く帯びることになった。アルブレヒト・リッチェル (*Albrecht Benjamin Ritschl, 1822–1889*) は、最高善としての「神の国」がイエス・キリストの仲保による神のわざによって地上に生起することを明言する³⁸。すなわち倫理的に完成された地上の「神の国」を彼は構想する。リッチェルは「神の国」現出の場を個別の信仰共同体に求めたが、リッチェルの影響を受けたアドルフ・フォン・ハルナック (*Adolf von Harnack, 1851–1930*) は「神の国」は個人の内面に到来すると述べている³⁹。

19 世紀末になって人間の働きを通して達成される「神の国」思想はヨハネス・ヴァイス (*Johannes Weiß, 1868–1914*) によって厳しく批判されることになった。ヴァイスによれば「神の国」はただ神によって黙示文学的意味合いで終末に確立されるのである。アルベルト・シュヴァイツァー (*Albert Schweitzer, 1875–1965*) はヴァイスと同じく「徹底的終末論 (*Konsequente Eschatologie*)」を主張して、終末論的な「神の国」理解をさら

に推し進めた。チャールズ・ドッド (Charles Harold Dodd, 1884–1973) はヴァイスやシュヴァイツァーの「神の国」の未来的側面を強調する解釈に反対し、「実現された終末論 (realized eschatology)」を唱えて「神の国」の現在的側面を強調した。20 世紀の新約学者ルドルフ・ブルトマン (Rudolf Karl Bultmann, 1884–1976) は徹底的終末論の考えを基本的には受け入れたが、イエスの終末に関する教えを、神が近いところにおられるという実存的真理を表現するための神話的表象であると捉えた⁴⁰。

バルトは、神学部の学生時代にハルナックに師事していたこともあり、若い時代には熱心に「神の国」について語ったが、戦後はそれとは異なる方向に向った教義学者である⁴¹。若いバルトはブルームハルト父子 (父: Johann Christoph Blumhardt, 1805–1880, 子: Christoph Friedrich Blumhardt, 1842–1919) の「神の国」思想に大きな影響を受け⁴²、スイスにおける「神の国」運動としての宗教社会主義運動に参加したが、その活動は彼の神学的活動の出発点となった⁴³。しかし第一次世界大戦を機に、自由主義神学批判と共に「神の国」理解も彼の神学の後景に退いてしまったように見受けられる⁴⁴。バルトにとって「神の国」はあくまでも「神の業」であり、「生けるキリスト」もしくは「聖霊の働き」と言い換えられるものと言える⁴⁵。

子ブルームハルトは敬虔主義に由来する「神の国」待望の中で、社会主義運動を「神の国」到来のために神が引き起した運動であると理解した⁴⁶。彼の継承者がチューリッヒの牧師ヘルマン・クッター (Hermann Kutter, 1863–1931) とバーゼルの牧師レオンハルト・ラガツ ((Leonhard Ragaz, 1868–1945) である⁴⁷。

バルトと同時代に生きたパウル・ティリッヒ (Paul Johannes Tillich, 1886–1965) がドイツの宗教社会主義運動に加わったのは「神の国」への強い関心であった⁴⁸。その後彼は「神の国」というシンボルには、歴史内的側面と超歴史的側面があることを主張する⁴⁹。前者は霊的現臨を通して顕示され、後者は永遠の生命と同一である。そして「新しい天と新しい地」というシンボルは、成就した「神の国」が普遍的に祝福されるあり様を示している⁵⁰。もともとティリッヒにとって、象徴的記述においては未来形が用いられるけれども、この未来形は時間的歴史的意味での人類の発展とは関係のないものである⁵¹。

以上が聖書並びに神学史における「神の国」理解の概観であるが、モルトマンはこれらの多様な「神の国」理解を吸収しつつ、独自の「神の国」思想を示すことを試みる。特に、バルトとブルームハルト父子の「神の国」理解を積極的に受容し、そこからの新たな展開

を目指している。モルトマンと同世代のヴォルフハルト・パネンベルク（Wolfhart Pannenberg, 1928—）もそれまでの「神の国」理解を見直して、歴史を啓示とみなす新たな終末論的解釈に取り組んでいる。神学史における「神の国」理解は、モルトマンとパネンベルクにより新しい時代に入ったと言える。

聖書並びに神学史にあらわれたこれらの「神の国」理解のスケッチから、次のような論点が浮かび上がる。1) イエスの述べ伝える「神の国」に対するモルトマンの解釈はどのようなものか。2) 道徳的、倫理的「神の国」をモルトマンは批判しているのか。3) モルトマンは黙示文学をどのように捉えているのか。4) 「徹底的終末論」をモルトマンはどのように発展させようとするのか。5) ブルームハルト父子、バルトラの思想との関りを通じて形成されたモルトマンの「神の国」理解の独自性はどこにあるのか。またパネンベルクとの相違点は何であるのか。

本論文ではこうした諸々の問いを念頭に置いて、モルトマン神学における「神の国」理解を考察したい。

第二節 研究の目的

モルトマンは「神の国」を焦点にした神学を構築するが、その中において一貫して語っているのは「希望（ἐλπίς）」である。『神の到来——キリスト教的終末論（*Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*）』⁵²という1995年の著作に表れた終末論においては個人的な希望から、永遠のいのちに対する希望、新しい天と新しい地に対する希望、神ご自身の栄光に対する希望が語られる。その際にモルトマンは意識して肯定的な言葉を使っている。モルトマンは人間の歴史の果ての絶望的な状況を語る時も、「絶望」という言葉をほとんど用いない。そして「絶望もまた希望を前提としている」⁵³と明るさに向かう。この世の将来の内容の悲観的側面を、否定的表現を用いずに描くのである。モルトマンは否定性からは、なんら肯定的なものは構築できないと考えているので、肯定性の優位を説く⁵⁴。モルトマンは「人間の生は死を自覚した生であり、それゆえその受容と肯定を必要としている」⁵⁵と主張して、拒絶と否定を退ける。モルトマンにとって、この受容的、肯定的な姿勢は「神の国」を追求する彼の神学の大前提なのである。ガブリエル・マルセル（Gabriel Marcel, 1889—1973）の哲学においては、ただ光を見ることが希望であり、明るい希望で

はなく、その明るさそのものが希望なのであるが⁵⁶、モルトマンは将来の「神の国」の強い光をわたしたちに提示して、その明るさによって希望を与えようとする。モルトマンの「神の国」理解を組織神学的に分析して解明するのが本論文の目的であるが、さらにモルトマンのキリスト教信仰に基づく「神の国」理解に敬意を表しつつ、真のキリスト教的希望に到達するのも本論文の目的である。

2011年、日本においては東日本大震災が起こり、福島では原発事故が起こった。日本が復興するために必要なのは、希望のビジョンである。モルトマンの希望のファンタジーは、希望のヴィジョンの形成に役に立つのではないだろうか。日本においてはキリスト教の「神の国」は、一般にはほとんど知られていないのが実情である。その上、「神国日本」というイデオロギーは政治に利用されてきたので誤解を与えるおそれもある。そのような中でヨーロッパの神学者の「神の国」思想を紹介し、そこから希望を提示していくのは簡単なことではないが、人間の生における普遍的な光を示すことはできるのではないだろうか。モルトマン神学は日本の土壌に深く根を下ろすことはないという批判的な意見があるが⁵⁷、伝え方によっては根を下ろすことは決して不可能ではないであろう。なぜならモルトマンの思想には、一元的にすべてを包容する愛の明るさがあるからである。万人救済説を説くモルトマンの愛の明るさは、苦難の中にいる人々に新しく生き直す力を与えられるのではないだろうか。さらにモルトマンは第二次大戦末期のドイツにおける絶望状態という自身の神学的実存の状態を提示しながら希望の倫理を展開するので、破局の状態にある人々に寄り添うことができる。モルトマンは傍観者ではなく、破局や大量の死を目の当たりにした当事者として神学的問いを始めているのである。

モルトマン研究の背景として「アウシュビッツ以後の神学」という神学潮流がある。神学者は二つの問いに応答しようとする。「神はどこにいたのか」という神義論的問いと、「人間はどこにいたのか」という罪責問題的問いである。これからのわたしたちは「東日本大震災以後の神学」を模索し、モルトマンが問うたように問い、共に生きる道を探さなければならない。現在の災害を乗り越えようとする社会の中でわたしたちは、軍事的、経済的危機にさらされている。核の問題は深刻である。さらには遺伝子工学、エコロジーの問題等さまざまな難問にも直面している。以上のような現代の問題に対して積極的な発言を行っている神学者モルトマンから多くのヒントを得ることもこの研究の目的である。

すべての人々と連帯する愛を伝えるために、正しくモルトマンの思想を把握することが研究者たちには求められる。さらに時代状況と関連させ、福音の真理を普遍化させること

も必要である。モルトマンの「神の国」理解が、困難な状況にある人々のいのちを生き生きさせることに資することを信じて本論を展開する。

第三節 研究方法と論文の構成

モルトマン神学における「神の国」理解を考察するために、モルトマンの主要著作と「神の国」理解に重要と思われる小論文に触れ、他の神学者たち、哲学者たち、文学者たちの考えを援用しつつ、また彼らとの批判的対話を試みつつ、分析を行う。そのために先ずモルトマン神学を彼の思想の変遷に従い、「初期」、「前期」、「中期」、「後期」に分類する（末尾の「モルトマン略年譜」参照）。その際には社会情勢の変化も考慮に入れる。そしてそれらを貫く「神の国」理解を探求する。

「初期」というのは、『希望の神学』が世に出る前の 17 才から 37 才までのモルトマンの若い時代であり、具体的にはギムナジウム生の時代にクラスごと召集されて兵役に就いた 1943 年から、ボン大学福音主義神学部の招聘に応じた 1963 年までである。この時期にモルトマンは戦争を体験して、神に対する切実な問いかけを行った。そして捕虜収容所の神学校で神学の学びを開始し、その後ゲッティンゲン大学で本格的に神学研究に取り組むことになった。初期はモルトマン神学の基礎が固められた時代で、この頃から「神の国」はモルトマン神学の主要テーマとなっている。

「前期」はモルトマンが 38 才で『希望の神学』を出版した 1964 年から 60 年代の終わりの 1969 年までとする。この時期にモルトマンはキリスト教的終末論を再解釈して新しい神学的次元を提示した。さらにモルトマンはキリスト教とマルクス主義との対話を積極的に行い、政治的神学にも取り組んだ。この時代はそれまでの文化や権威や社会体制に対する懐疑と反抗が広がり、学生運動が盛んになった変革の時代である。モルトマンの思想においても変革が強調され、1967 年にチュービンゲン大学神学部教授となったモルトマンは、学生運動の神学的イデオログとして注目された⁵⁸。モルトマンはアメリカ合衆国のデューク大学客員教授を 1967 年から 1968 年にかけてつとめ、そこでの変革の運動の体験から新しい試みの論文を発表した。前期はモルトマンが実存主義的思考の狭さから脱出して、リアルな人間の歴史に参加することを試みた時期と言える⁵⁹。

「中期」は 1970 年から 1979 年までの 70 年代とする。この時期にモルトマンの神学的

思考は、新たなテーマによって拡大する。この時代は先進諸国の経済成長が行き詰まり、変革を求めている学生運動は衰退に向かったが、その推移を体験したモルトマンの思想は深化すると共に新たな方向を目指すようになった。モルトマンは、その時代の虚無と無意味性を突破する神学を試みた。70年代に入りモルトマンは自分の立場を明確にする独自性のある論文を発表したので、中期にモルトマン神学は転換期を迎えたと言える。

「後期」というのはモルトマンの組織神学論叢の第一巻である1980年の『三位一体と神の国——神論 (*Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*)』⁶⁰の出版から後の時代とする。東西の分断を超えるグローバルな視点が必要とされる新しい社会状況のもとで、モルトマンは体系的つながりのある論叢を提示することを試み、その中でエキュメニカルな共同体を目指していくことを主張する⁶¹。上記の第一巻の神論に続いて、組織神学論叢の第二巻では創造論を、第三巻ではキリスト論を、第四巻では聖霊論を、第五巻では終末論をモルトマンは著した。さらに第六巻の『神学的思考の諸経験』では、自らの神学的実存を開示しつつ神学の道と形を探究した。これらの組織神学論叢全六巻の後モルトマンは幅広いテーマにおいて精力的に著作を出版し続けている。組織神学は完結した体系ではないと考えるモルトマンは、後期においてより大きな、共通する神学全体への寄与を試みている⁶²。

以上のような研究の方法に従って、本論文は、序章と終章以外に五つの章で構成される。

序章においてはモルトマンと「神の国」思想との出会いについて述べた後、神学史における「神の国」思想を概観し、研究の目的、方法について明らかにする。

第一章においては、『希望の神学』刊行以前の初期モルトマン神学の「神の国」理解を考察する。最初に初期モルトマン神学の神学的背景と時代的背景に触れ、その時代のモルトマンのラジオ放送原稿を紹介、分析する。そしてその時期の論文を読み解き、バルトの「神の国」思想の受容や、「大地への誠実」という神学的モチーフ等を検討する。

第二章においては、モルトマンと似通った終末論を提示する神学者ゲルハルト・ザウター (Gerhard Sauter, 1935-) を取り上げる。お互いのお互いに対する評価を吟味した後、ザウターの主張に依拠しつつ、モルトマンのプロッホ哲学の受容を考察する。さらに黙示思想とエキュメニズムについて論及する。

第三章においては、『希望の神学』刊行後10年間のモルトマン神学における終末論の「方向」性と「方法」を確認する。そしてそれらに関連する「神の国」について存在論的に考察し、十字架の意味について記す。

第四章においては、共同体と「神の国」について、終末論と聖霊論を中心にして論じる。さらに「脱出の共同体」の内容に迫り、教会論的に検討する。そして三位一体論の視点から「霊の交わり」を分析する。最後に「いのちの共同体」というモルトマンの神学的モチーフを評価する。

第五章においては、後期の著作を中心として、「神の国の到来」というモルトマン神学における問題の核心に近づく。此岸における「神の国」を扱った後、「新しい天と新しい地」、「万物の新創造」といった独特なモルトマン神学における終末論的概念を考察する。また「ファンタジー」を用いた表現にも触れ、それがどこから来ているのかにも目を向ける。

終章においては、モルトマンの「神の国」理解がどのようなものであるかを再確認して、モルトマン神学における「神の国」理解の諸相に近づき、その核となるものを明らかにして提示する。モルトマンの「神の国」理解が確かな希望を与えることができるのかどうかを吟味し、その意義と可能性を探る。

注

-
- ¹ Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens . Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999, S.15f.=『神学的思考の諸経験——キリスト教神学の道と形』沖野政弘訳、新教出版社、2001年、10–11頁。(以下、Moltmann, *ED* と略す)。
- ² 「ファンタジー (Phantasie=Fantasie)」は「想像力」という訳語を使っている場合もある。ただ「想像力」という訳語は *Einbildungskraft*, *Vorstellungskraft*, *Imagination* にも使われるので、モルトマンの意図を汲みとるために、「ファンタジー」という訳語がふさわしいように思われる。
- ³ Moltmann, *ED*, S.16=邦訳、10頁。
- ⁴ Vgl., *ibid.*, S.88=同上、124頁参照。
- ⁵ 「バルメン宣言」の第5項はバルト自身が書いたものであり、その内容の中心は「神の国」であるが、全体を通じてモルトマンは「キリスト論集中」とであると判断したものと思われる。
- ⁶ Vgl., Moltmann, *ED*, S.88=邦訳、124頁参照。
- ⁷ Vgl., *ibid.*=同上参照。
- ⁸ 『キリスト教組織神学事典』東京神学大学神学会編、教文館、(1972年)、1995年、116頁以下参照。
- ⁹ 同上参照。
- ¹⁰ 同上、119頁参照。
- ¹¹ Moltmann, *ED*, S.88=邦訳、124頁。
- ¹² 『キリスト教組織神学事典』119頁。
- ¹³ Vgl., Moltmann, *ED*, S.89-90=邦訳、126頁参照。
- ¹⁴ Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, (1964), ¹³1997=『希望の神学』高尾利数訳、新教出版社、1968年。(以下、Moltmann, *TH* と略す)。
- ¹⁵ Vgl., Moltmann, *ED*, S.90=邦訳、127頁参照。
- ¹⁶ 旧約外典(ソロモンの知恵 10章 10節)に至り初めて「神の国」という表現が見られる(『新キリスト教辞典』宇田進他編、いのちのことば社、1991年、157–158頁)。
- ¹⁷ 『新キリスト教辞典』157–158頁。
- ¹⁸ 『聖書 新共同訳』日本聖書協会、(1987年)、1994年より直接引用。(以下、聖書からの直接引用はすべて『聖書 新共同訳』に依る)。
- ¹⁹ 『旧新約聖書学辞典』新教出版社、1961年、112頁参照。
- ²⁰ 古屋安雄『神の国とキリスト教』教文館、2007年、18頁参照。
- ²¹ 「神の国は近づいた」というイエスの言説は、マタイによる福音書(12章 28節)とルカによる福音書(11章 20節)にも書かれている
- ²² 熊野義孝「永遠と時間——神の国とこの世」『現代キリスト教講座——キリスト教と現代思想』(第5巻)修道社、1956年、8頁参照。
- ²³ 同上、9頁参照。
- ²⁴ Vgl., Andreas Lindemann, „IV. Neues Testament und spätantikes Judentum“ in *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 15 [TRE], Berlin: de Gruyter, 1986, S.196.

- 25 小原克博「第Ⅲ部『神の国』の諸相」芦名定道/小原克博『キリスト教と現代——終末思想の歴史的展開』世界思想社、2001年、152頁参照。
- 26 古屋安雄『神の国とキリスト教』106頁参照。
- 27 北森嘉蔵「予言者とイエスと使徒」『キリスト教会とイスラム』（思想の歴史3）服部英次郎編、平凡社、1965年、30頁参照。
- 28 服部英次郎「教父時代の哲学思想」『キリスト教会とイスラム』72頁参照。
- 29 古屋安雄『神の国とキリスト教』107頁参照。
- 30 『キリスト教組織神学事典』34頁参照。
- 31 菊盛英夫『ルターとドイツ精神史——そのヤーヌスの顔をめぐって』岩波新書、1977年、44–45頁参照。
- 32 Vgl., Christoph Schwöbel, „IV. Theologiegeschichte und dogmatisch“ in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 5[RGG³], Tübingen: Mohr-Siebeck, 1961, Sp.211.
- 33 Ibid.
- 34 Vgl., Moltmann., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1972, S.244ff.=『十字架につけられた神——キリスト教神学の基礎と批判としてのキリストの十字架』喜田川信/土屋清/大橋秀夫訳、新教出版社、1976年、352頁以下参照。
- 35 Vgl., Wolfhart Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, S.71.
- 36 古屋安雄『神の国とキリスト教』30頁参照。
- 37 Cf., Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia: Westminster Press, 1969, p.113=『神学と神の国』近藤勝彦訳、日本基督教団出版局、1972年、192頁参照（=Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971, S.72. 英語版が先に出版され、邦訳は英語版を元になっている）。さらにパネンベルクは1997年の自身の著作の中で「シュライアマハーにおける『神の国』の概念は、ちょうどカントにおける最高善の概念に対応する。この最高善とは、人間の（道徳的な）行為を通して、この世に実現されるべきものである。シュライアマハーに従えば、やはりカントに従った場合と同様、結局、神の国は神それ自体によってのみ根拠づけられ得るのではあるが。カントと異なり、シュライアマハーの場合、神の国は、最高善の総和でさえある。なぜなら、この倫理の目的概念は、シュライアマハーにおいては、カントの場合に比べ同時により強い宗教的な性格を持っているからである。またこの倫理的な最高善は、世界と人間の共生の神意識に支配された状況の中で、つまり人間の共生状態の中に追求されるからである（Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, S.72）」と述べる。
- 38 森田雄三郎『キリスト教の近代性——神学的思惟における歴史の自覚』創文社、1972年、181頁参照。
- 39 加納和寛『アドルフ・フォン・ハルナック『キリスト教の本質』における「神の国」理解』同志社大学博士論文：甲第365号、2009年、183頁参照。
- 40 『新キリスト教辞典』164頁参照。
- 41 古屋安雄『神の国とキリスト教』41頁参照。
- 42 井上良雄『神の国の証人ブルームハルト父子——待ちつつ急ぎつつ』新教出版社、1982年、2001年、11頁以下参照。
- 43 金井新二『「神の国」思想の現代的展開——社会主義的・実践的キリスト教の根本構造』教文館、1982年、247頁以下参照。
- 44 古屋安雄『神の国とキリスト教』43頁参照。

-
- 45 同上、14 頁。
- 46 水谷誠「ヨーロッパ大陸のキリスト教」『総説 キリスト教史 3 近・現代篇』日本基督教団出版局、2007 年、209 頁参照。
- 47 同上参照。
- 48 古屋安雄『神の国とキリスト教』93 頁参照。
- 49 パウル・ティリッヒ『組織神学』（第 3 卷）土居真俊訳、新教出版社、1984 年、449 頁。
- 50 同上、510 頁。
- 51 同上、389 頁。
- 52 Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1995=『神の到来——キリスト教的終末論』蓮見和男訳、新教出版社、1996 年。（以下、Moltmann, *DKG* と略す）。
- 53 Moltmann, *TH*, S.19=邦訳、15 頁。
- 54 モルトマンはプロテスタントの伝統に見られる罪の悲観主義を否定して、義認信仰から恵みの楽観主義が出てくることを主張する。「罪が増したところには、恵みはなおいっそう満ちあふれました」（ローマの信徒への手紙 5 章 20 節）という聖書箇所をモルトマンはその典拠とする（Vgl., Moltmann, *DKG*, S. 271, 290=邦訳、369 頁、394 頁参照）。
- 55 Moltmann, *ED*, S.137=邦訳、190 頁。
- 56 ガブリエル・マルセル「希望の現象学と形而上学にかんする草案」（1942 年）、山崎庸一郎訳、『現代の信仰』佐古純一郎編、平凡社、1967 年、274 頁参照。 広瀬京一郎「愛と希望の回復」竹下敬次/広瀬京一郎『マルセルの哲学』弘文堂、（1959 年）、1964 年、193 頁参照。 佐古純一郎「解説 現代の信仰」『現代の信仰』22 頁参照。
- 57 喜田川信『現代ヨーロッパ神学の根本問題』教文館、2011 年、168 頁参照。
- 58 喜田川信『歴史を導く神——バルトとモルトマン』ヨルダン社、1992 年、182 頁以下参照。
- 59 Vgl., Moltmann, *Weiter Raum—Eine Lebensgeschichte*, Gütersloher Verlagshaus, 2006, S.205 =『わが足を広きところに——モルトマン自伝』蓮見幸恵/蓮見和男訳、新教出版社、2012 年、287–289 頁参照。
- 60 Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1980=『三位一体と神の国——神論』土屋清訳、新教出版社、1990 年。
- 61 Vgl., Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, S.11ff.=邦訳、1 頁以下参照。
- 62 Vgl., Moltmann, *ED*, S.13=邦訳、6 頁参照。

第一章 『希望の神学』以前のモルトマン神学における 「神の国」理解

問題の所在

モルトマン神学は 1964 年に出版された『希望の神学』に始まる時代を前期とするのが一般的であるが、本論文の第一章においてはそれ以前を初期として、その時代に書かれた論文を考察し、モルトマンの初期の「神の国」理解とはどのようなものを明らかにしたい。モルトマンの「神の国」思想との出会いについては、序章ですでに述べたが、初期においてモルトマンの主要テーマとなった「神の国」の内容とはどのようなものであろうか。モルトマンは自身に影響を及ぼした「神の国」思想から何を学び、何を受容して独自の説を示したのであろうか。このような問題設定において、初期モルトマン神学における「神の国」の特性を浮き彫りにすることを試みたい。具体的に初期というのは、17 才で兵役に就いた 1943 年から、『希望の神学』が書かれるまでの 1963 年である¹。

この第一章における主な考察の対象は、1959 年に出版された論文『キリストの支配の地平における信仰共同体——プロテスタント神学における新しい展望 (*Die Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi. Neue Perspektiven in der protestantischen Theologie*)』²と、1963 年のキリストの昇天日に西ドイツラジオ放送局によって放送されたラジオ放送原稿に基づいた論文『神の国と大地への誠実 (*Das Reich Gottes und die Treue zur Erde*)』³の二つである。この二つの論文においては、その後のモルトマン神学の多くの主題が提示されている。

1. 神学的背景

モルトマンはギムナジウム生の時代の 1943 年に入隊し、1945 年に捕虜収容所で従軍チャプレンから聖書を与えられた⁴。その時 19 才のモルトマンは、聖書の詩篇 39 章の主に助けを求める叫びに心をとらえられた。彼の家庭は祖父のフリーメーソン運動以来キリスト教から遠ざかっており、青年期の彼を支えてきたのはドイツ観念論やゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe, 1749–1832)、フリードリヒ・ニーチェ (Friedrich Nietzsche, 1844

ー1900) などであった⁵。また 2 才年上の兄が重度の障害のためにナチスの「優生思想」によって施設で殺されたことがモルトマンの神学の原点にある⁶。モルトマンは 1947 年にイングランドのノッティンガム近くのノートン・キャンプ捕虜収容所において神学研究を始めた。ノートン・キャンプはイギリスの YMCA によって設立され、教師や牧師を戦後ドイツ再建のために養成する収容所であった。そこでモルトマンが初めて手にした神学書は、ラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr, 1892–1971) の『人間の本性と運命 (*The Nature and Destiny of Man*)』であった⁷。そして 1948 年に捕虜収容所から帰還したモルトマンはゲッティンゲン大学に入学した。そこではハンス・イーヴァント (Hans Joachim Iwand, 1899–1960) からルターの十字架の神学による現実に対する異議申し立てと、約束された将来への希望について学んだ⁸。モルトマンはイーヴァントから到来する御国と到来するキリストを軸とする神学的方向づけを得ることになった⁹。モルトマンの指導教授ヴェーバーはゲッティンゲン大学で改革派神学を講じ¹⁰、すぐれた説教者であると同時に神学の全専門分野を習得していた¹¹。モルトマンは 1951 年に博士学位請求論文「モイズ・アミローによる予定説と救済史——正統主義と啓蒙の間の改革派神学の歴史への寄与 (*Prädestination und Heilsgeschichte bei Moyse Amzraut. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie zwischen Orthodoxie und Aufklärung*)」¹²を提出し、1952 年に学位を取得した¹³。1956 年には教授資格取得論文「クリストフ・ペーツェルとブレーメンのカルヴァン主義への移行 (*Christoph Pezel und der Übergang Bremens zum Calvinismus*)」¹⁴を著し、1957 年に教授資格を授与された¹⁵。1959 年にモルトマンはハイデルベルク大学でディートリヒ・ボンヘッファー (Dietrich Bonhoeffer, 1906–1945) に関する講演をして¹⁶、その同じ年に上述の論文「キリストの支配の地平における信仰共同体」をまとめた。

モルトマンは 1961 年にヴッパータールでの講演の後で、ユダヤ系哲学者エルンスト・ブロッホ (Ernst Simon Bloch, 1885–1977) と親しくなり、ブロッホのメシアニズム的哲学から多くを学んだ¹⁷。モルトマンは聖書的希望に基づいて、希望に関する神学を、ブロッホからの刺激を通じて試みることになったのである。またその頃のモルトマンは、ブロッホのほかに、さらにゲルショム・ショーレム (Gershom Gerhard Scholem, 1897–1982) からユダヤ教カバラ神秘主義を学び、同じくユダヤ教神秘主義を強調するヴァルター・ベンヤミン (Walter Bendix Schönflies Benjamin, 1892–1940) から多くを学んだ

¹⁸。

さらにモルトマンの「神の国」の神学は、ゲルハルト・フォン・ラート (Gerhard von Rad, 1901–1971) の旧約聖書の「約束の神学」において、ならびにエルンスト・ケーゼマン (Ernst Käsemann, 1906–1998) のキリスト教神学の母としての「黙示文学」において聖書的基础づけを獲得したと言われている¹⁹。

2. 時代的背景

その時代について『20 世紀におけるプロテスタント神学 (*Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*)』を著したヘルマン・フィッシャー (Hermann Fischer, 1933–) は次のように述べる。「モルトマンは 60 年代の半ばの、既成の現実の変革を欲する人間の要求に出会ったように見える...成立した背景を見れば、モルトマンの『希望の神学』は大いに時代精神に適合している。60 年代によく売れた出版物は、未来、未来論学、もしくは希望といった見出し語を持っている。ロベルト・ユンク (Robert Jungk, 1913–1994) は彼の著書『未来はすでに始まった (*Die Zukunft hat schon begonnen*)』(1953 年) によってこの主題に幅広い読者の共感を呼び起こしている」²⁰。フィッシャーが述べるように、第二次世界大戦後に悲観主義に陥っていたドイツ人は、この頃に希望ある未来へと向かい始めたのである。

歴史的には、1955 年に西ドイツはソ連と国交回復し、1961 年に東西ベルリン境界封鎖が行われた。ケネディ大統領が西ベルリンを訪問したのは 1963 年であり、同じ 1963 年にはキング牧師 (Martin Luther King, Jr., 1929–1968) がワシントンで「わたしには夢がある」という演説をした。この時代の「変革の知性 (Veränderungswissen)」は「希望の理性」として一般に認められているとモルトマンは述べる²¹。世界同時多発的に変革の運動が起こり、現状全体を変えたいという閉塞感に満ちていた時代と言えよう。

第一節「神の国」の展望

1. いのちの勝利への希望

モルトマンの 1963 年のラジオ放送原稿に基づいた論文『神の国と大地への誠実』にお

いては、先ずイエスが最初に公に登場した時の言葉が紹介される。それはマルコによる福音書 1 章 15 節の「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」というイエスの告知である。イエスは洗礼者ヨハネが捕らえられた後、ガリラヤへ行き神の福音としてこの言葉を述べ伝えたのである。このイエスの告知をモルトマンは「イスラエルからの非常に古い約束と将来の希望は、彼の演説と働きにおいて再び生き生きとした (lebendig) ものになった。その約束と希望とは、約束の地と見事ないのち (Leben) という将来像であり、そこにおいては平和と義とが互いに接吻し、神ご自身が地を神の国へと造り変えられるゆえに、悪の呪いが消え去る地の将来像であった」²²と解釈する。フォン・ラートの旧約聖書の「約束の神学」とケーゼマンの「切迫する来臨への熱狂主義的待望」としての黙示思想に親近感を抱いて、これをモルトマンは取り入れているのでこのような解釈になるのであるが、注目したいのは、「生き生きとした (lebendig)」と「いのち (Leben)」という表現である。数行後には次のような表現もある。「世代から世代へと、もろもろの希望はイスラエルにおいてさらに語られた。この将来をいくばくかも見ることもなしに他の世代の後に一世代が墓へ入ったとしても、この民はやはり期待、憧れと将来の準備によって、無類の活気 (Lebendigkeit) の中に保たれた」。「生き生きとした (lebendig)」、「いのち (Leben)」、「活気 (Lebendigkeit)」というこれらの表現に若い時代のモルトマンの志向するものが明示されている。モルトマンは、初期の頃から「神の国」の神学の構築を望んだが、それは「いのち (Leben) あふれる国」を望んだと言い換えることができる。イエスの最初の告知である「時は満ち、神の国は近づいた」という福音を、モルトマンは人々に「いのち (Leben)」を与える希望の言葉と理解したのである。モルトマンにとって終末論的「神の国」は死や虚無の対極にある「いのちの国」なのである。その終末論的「いのちの国」の表象として、モルトマンはイザヤ書の 35 章 (5-6 節) と 9 章 (6 節と 4 節) と 11 章 (6-8 節) をラジオ放送原稿において次のように合体させる。「そのとき、見えない人の目が開き、聞こえない人の耳が開く。そのとき歩けなかった人が鹿のように躍り上がり、口の利けなかった人が喜び歌う。荒れ野に水が湧きいで荒れ地に川が流れる。平和は絶えることがなく、血にまみれた軍服はことごとく火に投げ込まれ、焼き尽くされる。狼は子羊と共に宿り、牛も熊も共に草をはみ、乳飲み子は毒蛇の穴に戯れる。神は人間のそばに住み、すべての土地は神の栄光に満ち溢れたものになる」²³。イザヤ書 35 章には、神の栄光の回復に接した時の神の民の言語に絶する喜びが書かれているが、モルトマンが選んだ箇所では、救いが魂だけではなく身体にも及ぶことを表している。イザヤ書 9

章では、戦争のない平和が描かれ、イザヤ書 11 章では人間と動物との平和が描かれる²⁴。モルトマンはすなわち「神の国」は喜びにあふれて身体が生き生きし、戦争は終わりを告げ、動物も含めたすべてのものが平和に暮らす場所であると考えているのである。「神の国」はこのように「いのち」を大切にする場所なのである。その「いのち」をわたしたちに示すのが復活のイエスであり、「神の国は死からの復活といのちの国である (Das Reich Gottes ist das Reich der Auferstehung und des Lebens aus dem Tode)」²⁵とモルトマンはラジオ放送原稿に基づいた論文の中で主張する。イエスの復活において死と虚無を越える神からの「いのちの勝利 (Sieg des Lebens)」²⁶への希望をわたしたちは与えられたのである。初期に芽生えたこの「いのち」というテーマはその後もモルトマンの興味の中心となり、バルトの中にも、ブルームハルト父子の中にもモルトマンは「生き生きとした」要素を認めてそれを受容する。そして後期モルトマンの聖霊論の中では「いのち」は中心テーマとなり、「いのちの神学 (Theologie des Lebens)」²⁷へ発展していくのである。聖霊論における「神の国」については、本論文第四章において詳しく述べることにする。

2. 「神の国」への希望の消失

さらにこのラジオ放送原稿に基づく論文を考察してみよう。モルトマンによれば、「いのちの勝利への希望」を与えられたわたしたちは、その後の歴史において理解できない神への失望が起こり、「いのちはあきらめへの根拠のない疲労の中へ消えてしまうのである」²⁸。大地にやって来る「神の国」の希望は、「ぬぐうことができない印のようにヨーロッパの精神に焼き付けられ」²⁹、将来に対する希望の熱情が生まれたのだが、神を待つことができなくなった人々は神を否定し始めたのである³⁰。それらの人々の「神の国」への希望は死んでしまい、「神の国を神なしで建てようとする憤激が生まれた」³¹。

善かれ悪しかれ、ヨーロッパは「神の国」への希望を持ち、「この希望の成功によって生き、この希望の試練のもとで苦しみ、この希望の運命に対して反抗した」³²と述べるモルトマンは、ひとつの例を挙げる。それは「神の国」への希望が初期中世の人々をフランシスコ会修道士の貧困と無私の愛へと追い込んだ例である。モルトマンは 1223 年のフランシスコ会の下記の会則を記す。

兄弟たちは、家も土地も他の何ものも自分のものにするべきではない。そして「聖地

巡礼者と異国人」として、兄弟たちはこの時代において、貧困と卑賤の中で、主に仕えつつ、信頼に満ちて施しに出かけるべきである。そして兄弟たちは恥ずかしく思うべきではない。なぜなら主もまた自分自身をこの世においてわたしたちのために貧しくされたからである。これこそがあなたたちを、わたしの愛する兄弟たちを、天の御国の相続者と王に指定し、物においては貧しく、しかし力においては高くしたところの、最高の貧困という崇高さである³³。

しかしながらこの貧困と無私の愛を強調した「神の国」への希望は、キリスト教の神を認めない人たちへの復讐に形を変え、十字軍の遠征を引き起し、さらに 15 世紀には弾圧者への復讐に形を変え、トマス・ミュンツァー (Thomas Müntzer, 1489–1525) による農民暴動を招いたとモルトマンは述べる³⁴。「神の国」のために、神の力によって戦うという信仰態度は、自分の利益のためにという場合より勝利の確信と希望が燃え上がり、間違った方向へと進んだ場合は、モルトマンの述べるように大勢の人間のいのちを奪うという惨状を呈する場合もあるのである。

その後の「神の国」への希望は、徐々に勢いを失う。17 世紀のイギリス革命は「神の国」というユートピアの前兆であったが、啓蒙において、そして 1789 年のフランス革命において、この希望は理性のヴィジョンに姿を変え、神の影が薄くなり、遂にはナポレオンの独裁の中で潰え去ったとモルトマンは述べる³⁵。1917 年のロシア革命は、黙示録的な革命のパトスを借用したものであったが、希望の炎は燃え尽き、その後ヨーロッパにはニヒリズムが広がった³⁶。「ニヒリズムにとって神が死んでいるのは、『神の国』の将来への希望が死んだからである」³⁷とモルトマンは解釈する。そして「希望するのではなく、明晰に考える」努力をするアルベール・カミュ (Albert Camus, 1913–1960) の不条理な英雄シジフォスのように、その時代の人々が希望の戦闘地に取り残されることをモルトマンは憂慮するのである³⁸。

以上のようにモルトマンは、「神の国」への希望がヨーロッパにとってどれほど重要であるかを、そしてその希望の有無が歴史を変えてきたことを紹介する。そして今日どこに希望が見つけられるかを問う。「神の国」への希望は果たしてキリスト教徒たちの中にどれほど生き残っているのでしょうか。「神の国」への希望は、熱狂的であれば危険な面もあることをモルトマンは見逃さないが、希望を失った現代においては、「神の国」への希望を呼び覚ますことが大切であるとモルトマンはラジオ放送で力説するのである。バルトがヨーロ

ツパのニヒリズム、無神論の現場で神を再発見したように³⁹、モルトマンも神を再発見しようとする。そしてモルトマンの場合は、神と共にいつも「神の国」が展望の中にあるのである。

3. 「神の国」解釈への批判

ラジオ放送原稿に基づく論文の中で、モルトマンは次のような場合の「神の国」についての解釈を批判する。それは「到来する神の国の希望が、世界を逃避する魂の天における救出所への希望に代わってしまう」⁴⁰場合である。モルトマンは、希望は将来へ、すなわち「前方へ」と向けられると考えているので、「上へ」のみ向けられる「神の国」への希望を間違いと見なす。その場合の希望は、「悪の世の混乱から救済を憧憬する表現となる」⁴¹が、その「希望はもはや大地の身体や社会を包括するのではなく、色あせた永遠における敬虔な心と脅かされた魂のみを包括するのである」⁴²。モルトマンは、「神の国のあの世性・彼岸性は、一面的に強調されるなら、それは聖書的ではなくプラトンの性である」⁴³と考えて、「上へ」のみ向けられる「神の国」の希望を批判する。モルトマンが正しい「神の国」への希望を持つと見なすのは、スイス宗教社会主義の代表者であるラガツである⁴⁴。ラガツはブルームハルト父子の「神の国」思想をさらに前進させた人物であり、そのカルヴァン主義の現代的形態はバルトにも影響を与えた⁴⁵。ラガツと同じくモルトマンは、「神の国」は「上」である天から大地へとやって来るのだが、魂だけでなく身体や社会をも包括するものであり⁴⁶、「神の国」への希望は「前方」である将来に向けられると考えているのである。

それゆえモルトマンはキリスト教神秘主義者のヨハネス・タウラー (Johannes Tauler, 1300 頃－1361) の次のような説教を「神の国」を全く内面化している例として批判する。

「どんなことよりもまず、神の国と神の義を求めなさい。同一のものがまことに君たちの中に見いだされ、発見されますように。——すなわち魂の根底の中に。この神の国は本来、心情の最も内奥にある」⁴⁷。この神秘主義的「神の国」の内面化に対してモルトマンは、「神の支配から肉における棘を奪い、身体と大地から変容への展望を奪い取る」⁴⁸と述べて批判する。モルトマンは大地における人間の「身体の痛みのもとで、葛藤において」⁴⁹、「神の国」が求められていて、その苦悩の中に神の支配が隠されていると主張するのである。

さらにルターによる次の言葉をモルトマンは批判する。「もし君たちが神の国を知りた

いのなら、君たちは広く探してはならないし、さらに遠くへ行ってもいけない。それは君が望むなら君の近くにある。そう、それは君のそばにあるだけでなく、君の中にある。訓育、謙遜、真実、純潔そしてすべての徳——それが真の神の国なのである。誰も地と海を越えて、取りに行くことはしないかもしれないが、神の国は心の中に生じなければならないのである」⁵⁰。「神の国」を魂の内部においてのみ求めるというこの考え方は、ルカによる福音書 17 章 21 節の間違った翻訳のせいであるとモルトマンは指摘する。「神の国はあなたがたの間にあるのだ (Das Reich Gottes ist mitten unter euch.)」と書かれているのに、「神の国はあなたたちの心の内にある (Das Reich Gottes ist inwendig in euch.)」と誤って訳されたせいであるとモルトマンは主張するのである⁵¹。

確かにモルトマンが述べるようにルカによる福音書の誤訳は原因のひとつであるかもしれないが、「神の国」が地上的なものであるか、天的なものであるかという二つの見解は、旧約聖書の中にも見られ、長い間議論されてきた重要な問題である⁵²。「魂の根底」に神と人とが会合する場所があると述べる神秘主義者のタウラーに影響を受けたルターは⁵³、教会が地上における「神の国」であると考え、ローマ・カトリック教会の思想に反対し、「二王国説」を唱えて「神の国」と世俗の国を分離した。ティリッヒによればこのルターの思想は受け継がれ、ルター派的超越主義となった。そして第一次世界大戦後も、このルター派的超越主義は、社会主義的グループの世俗的ユートピア主義と分裂していた。「世界は何らかの仕方で悪魔の手の中にあり、それに対抗する唯一の力は国家の権威であるというのが、ルター派の思想であった。それゆえ、革命運動は全面的に否定され、神の名において社会を変革するという思想はドイツ・ルター派の伝統の中にはいかなる反響も見出さなかった」とティリッヒは述べる⁵⁴。神の名において社会を変革することを呼びかけるモルトマンの思想は、ルター派的超越主義のグループの思想と軌を一にすることは困難であると言える。ルターによる「神の国」の魂における内面化は、その後の歴史における社会変革運動に影響を与え続けているのである。

また「神の国」の内面化と関連して、近代の啓蒙された市民階級による「神の国」を「道徳の国」にしてしまう思想にもモルトマンは反対する。モルトマンはカントが「神の国」を「道徳的心情における神の意にかなう人間の理性の理念」⁵⁵にしてしまったことを批判する。「この神がすでに有能な人間の理性的心情のための表現へと色褪せてしまった時には、どの程度までそれが本来、神の国ならびに神御自身の支配であるべきかが全く不明瞭になってしまった」⁵⁶とモルトマンは疑問を投げかける。そして「この道徳的な国はもは

や、開かれている大地の傷において燃え上がる『地の塩』ではなく、『地の蜜』として定着した」⁵⁷と表現し、「この道徳的な国は 20 世紀の破局と危機の中で沈んでいってしまったのである」⁵⁸と結論づけるのである。モルトマンの述べるように「神の国」は「道徳の国」ではなく、神の支配の国である。カントは理性の事実から出発し、道徳の本質的分析を通じて実践世界の構造を明らかにした哲学者であったから、神については「神の存在の要請」とどまった⁵⁹。カントは「目的の国 (Reich des Zweckes)」への関心から最高善と結びつく「神の国」に関心を持ったが⁶⁰、キリスト教の彼岸的なもの、超越的なもの、逆説的なものにまでは言及しなかった⁶¹。福音書においては「神の国」に最初に入るのは、徴税人や娼婦（マタイによる福音書 21 章 31 節）、子供たち（マルコによる福音書 10 章 14 節）である。また「神の国のために、家、妻、兄弟、両親、子供を捨てた者はだれでも、この世ではその何倍もの報いを受け、後の世では永遠の命を受ける」（ルカによる福音書 18 章 29 節）と書かれている。これらの聖書箇所からも、「神の国」は「道徳の国」を越えた、人間の理性や努力とは別の力のもとにあるとすることができる。此岸において道徳は大切なものだが、それだけでは人は救われない。「道徳の国」はモルトマンが「地の蜜」と譬えるように、人々に安心感を与え、道標にはなるかもしれないが、20 世紀の破局と危機の中では人々を救う力を持たなかったのである。

以上のようにモルトマンは、「神の国」が天へのみ、魂へのみ、道徳へのみ向かう解釈を批判する。

第二節 「神の国」の概念——バルトの思想を通して

時間的に前後するが、1959 年にモルトマンは『キリストの支配の地平における信仰共同体』という論文を出版した。この論文にはモルトマンの後の神学のほとんどすべての主題が響いている⁶²。その冒頭でモルトマンは、「神の国」の説教が重要でなくなっていることを危惧する⁶³。そして説教はキリスト中心主義であるべきだが、わたしたちは何を望み、何に向かって行くのかを問う時、神の意志として、聖書に救済目標としての「神の国」が示されているとモルトマンは述べる。それゆえ説教においては「神の国」についての思想を伝えなければならないとモルトマンは主張する。その際に、どのような特別な響きとアクセントと色彩を「神の国」の説教に与えたらよいかをモルトマンは問う。生き生きとし

た新しいものを求めているモルトマンは、古くなった文化プロテスタンティズムから自己を覚醒させてくれたのは、弁証法神学とバルトであると述べて、その思想に注目するのである。

1. バルトの「神の国概念」

モルトマンは上記の『キリストの支配の地平における信仰共同体』の中で、バルトの「神の国概念 (Reich-Gottes-Begriff)」に注目してそれを評価している⁶⁴。モルトマンは、バルトの処女作である『ローマ書講解 (Der Römerbrief)』⁶⁵ (1919 年、1922 年) における彼の「神の国概念」が古びたものを活性化し、新しい息吹を吹き込んだことを指摘する。それまでは「神の国概念」は、教会においても、国家においても、倫理的文化においても、将来的には倫理的に完全無欠な最終のものとして、キリスト教的宗教の世界における大勝利の典型とみなされていたが、バルトによって新しい概念が示されたのである。その新しい「神の国概念」とは、神の言葉の中で人に与えられる実際の生き生きとした神の支配である。つまりバルトは、伝統的な終末論思想を崩して新しいものとしたのである。「神の国」というのは、現在における神の生き生きとした支配である。あくまでも現在のことであり、未来的次元をもたない現在の終末論の考え方である⁶⁶。

そして『ローマ書講解』においては、「神の国」というのは、神と人間の融合や、人間が進化して神に成り上がるのではなく、イエスにおいてわたしたちをキリストにつなぐものであることが示されている⁶⁷。「神の国」はすべての人間的可能性の向こう側にあるものである⁶⁸。従って 19 世紀の存在論的に硬化した神の国概念の解明はバルトによって否定されるとモルトマンは述べる。たとえばモルトマンによれば、フリードリヒ・ゴッタルテン (Friedrich Gogarten, 1887–1967) は人間的実存の歴史性の問題を取り上げ、ブルトマンは実存論的哲学に傾いたが、これらの考え方への批判こそがバルトにとって重要なのである⁶⁹。つまりモルトマンによれば、神の支配を歴史的哲学的に、人間的理性的に処理するような考え方自体をバルトは根源的に批判するのである。バルトにとって神の支配は神の言葉を聞くことにより発生する。それが啓示の行為である。そして「神の支配は、理想的な人間の望みの実現においてではなく、逆説的な対立関係 (paradoxe Gegensätzlichkeit) の中で人間に明らかになり、与えられる。すなわち神の支配は、危機の中で、裁きの中で、十字架の中で、その中央において『実際に生まれ、近くに来られる』

のである。なぜなら神の支配が発生する啓示の行為は、神ご自身と同じく全く未知であり、すべての人間的生の可能性と正反対にあるからである」⁷⁰。以上のことをモルトマンはバルトを通して理解する。そして「神の国」は現れ出るといふ行為における神ご自身の「自存性 (Aseität Gottes)」⁷¹であるというのがバルトの言いたいことであるとモルトマンは述べる⁷²。そしてそれは中世においてマイスター・エックハルト (Meister Eckhart, 1260 頃－1328 頃) が「神の国」は神ご自身であり、彼の無限の本質であると述べたことと重なるとモルトマンは主張する⁷³。

さらにモルトマンは、バルトが『教会教義学 (Die Kirchliche Dogmatik)』(I/1) の中で、決定的な歩みを続行していると述べる⁷⁴。そこでは、彼岸世界を考え求める神秘主義が否定され、神の啓示の営みに現れる神の支配こそが重要となる。バルトによれば啓示は、あくまでも神の自己啓示である。すなわち神は「主」としての自身を啓示するのである。この啓示の出来事をバルトは「自己の内に含まれた新しいもの (ein in sich geschlossenes Novum)」⁷⁵と名付けているが、イエス・キリストとは神の自己啓示に他ならない。バルトの「神の国概念」はイエス・キリストが中心的なものとして強調される。すなわち「神の自己啓示たるイエス・キリストとは『人格に具現された神の国』である (Jesus Christus, Gottes Selbstoffenbarung, ist „Das Reich Gottes in Person“.)」というのが、バルトの『教会教義学』の基本思想であるとモルトマンは述べる⁷⁶。そして『教会教義学』(IV/2) においてバルトが、古代キリスト教思想家の二つの発言を援用してこれを主張していると述べる。ひとつはマルキオン (Marcion, 100 頃－160 頃) の「福音書においては、神の国はキリスト自身である」という言葉であり、もうひとつはオリゲネス (Origenes Adamantius, 182 頃－251) の「神の国は『イエスの自己支配』である。キリストの人格と働きにおける神の国は、御国の使信の内的秘義であり、福音書における神の国の比喻である」という言葉である⁷⁷。

ところでこのようなキリスト中心的なバルトの「神の国概念」に対する批判をパネンベルクの『組織神学 (Systematische Theologie)』(第3巻)⁷⁸に見ることができる。パネンベルクは、イエス・キリストと「神の国」を区別していないバルトによる「神の国概念」を批判する⁷⁹。パネンベルクは「そのようにキリスト論的に主題が重なることは、聖書の証言と一致しない」⁸⁰と述べる。そして「むしろイエスは彼の任務において、神の民のメシアとして、自身を彼の活動によって神の国の将来に関連させたのであり、彼の目的はその告知であった」⁸¹と主張するのである。しかしモルトマンはバルトの「神の国概念」を

受容して「イエス・キリストとは人格に具現された神の国である (Jesus Christus ist das Reich Gottes in Person.)」⁸²と『キリストの支配の地平における信仰共同体』の1章の最後に要約して記し、バルトを支持する。

2. 「神の国」の福音

このバルトの「神の国」理解から刺激を受けて、モルトマンはさらなる歩みを進める。「キリストの支配の地平における信仰共同体」という論文の中でモルトマンはこの世界における「神の国」の福音が告知するものは何かと問いかける⁸³。そして神の啓示を伝える説教の使命は、キリストがすべての世界をすでに受けいれていることを前提としているのかを問う。モルトマンはバルトの『教会教義学』(IV/2)⁸⁴から、「きわめて明白に強調された啓示の出来事におけるキリストの支配の排他性は、バルトにとって別の側面で、包括的な全世界にまたがる意義を持っている」⁸⁵と理解する。イエスが主として高举されることは、神的行為であり、同時に全世界を担うという事態であるからである。キリストにおける神の決定は、世界に生きるすべての人間を立脚点としている。すべての人間は神の所有物であり、人間がそれを知っていようといまいと、事態はそういうことなのである。その意味ですべての人間は「潜在的なキリスト教徒たち (potentielle Christen)」⁸⁶である。ただ信仰の秘義においてのみ、教会と世界に現実的な弁別が生じるのである。それゆえ「教会はすべての救われた人類の『暫定的表現 (vorläufige Darstellung)』として、全体のための代理として、祈り、悔い改め、褒め称えて彼らのいのちを導くことを自明のこととしなくてはならない」⁸⁷。モルトマンは「排他的にただ一人で存在するイエスというものとは決して存在しない。つまり、イエスに由来する時には、共に関わり合うことのない、共に参与し合うことのない人間は決して存在しない」⁸⁸というのがバルトの言いたいことであると述べる⁸⁹。イエスによって世界は受けいれているのである。イエス・キリストは「全宇宙の全能の支配者 (Allherrscher, Pantokrator)」⁹⁰であり、すべてのキリスト教的行為に先行する存在である。「これこそが希望と幸福であり、その中に『神の国』のしるしは見られるのである」⁹¹とモルトマンはバルトのキリスト中心的な「神の国概念」を支持するのである。

ところでバルトはヒトラー政権と闘った「バルメン神学宣言」(1934年)第五項を書いたが、その中心は「神の国」であった⁹²。そこには次のように書かれている。「教会は、神

の国を、また神のいましめと義を想起せしめ、そのことによって統治者の責任を想起せしめる。教会は、神がそれによって一切のものを支えたもうみ言葉の力に信頼し、服従する」⁹³。モルトマンは後に自身の「神の国神学」はこのバルメン宣言のテーゼのように、「神の国」を想起させるものであることを記す⁹⁴。神は「一切のものを支え給う」と書いたバルトの全世界を包括する考えをモルトマンは受け入れるのである。

モルトマンは、このバルトの思想から、「すべての世界とすべての時間と歴史はイエスの中において、イエスの平和の御国へと決定づけられている」こと、「説教とはこの神の行為を啓示することであり、それは神の国のための活動である」ことを、結論として理解するのである⁹⁵。「神の国」の福音とはイエス・キリストにおいて「一切のもの」が平和の国に入ることであり、説教はこのことを告げ知らせなければならない。神の啓示を伝える説教の使命は、キリストがすべての世界をすでに受けいれていることを前提としているのである。

その後モルトマンは 1963 年のラジオ放送原稿に基づいた論文『神の国と大地への誠実』において、バルトの思想を下敷きにしつつ、新しい展開を試みる。それは「イエス・キリストとは人格に具現された神の国である」のなら、神の国は「死からの復活といのちの国」であるということである⁹⁶。キリスト教徒たちは、イエスの復活において、死と虚無を越える神からのいのちの勝利への希望をすでに獲得しているのである。

第三節 「神の国」と大地への誠実

モルトマンは上述のような「神の国概念」を背景にしつつ、「大地への誠実 (Treue zur Erde)」⁹⁷という新しい神学的概念を提唱している。この概念が指し示す道筋とその未来を、モルトマンは教会とその神学の中心的課題であると見なす⁹⁸。この「大地への誠実」という神学的概念はどのように「神の国」と結びついているのかを確認してみよう。

1. 昇天のキリストが示すもの

1963 年のキリスト昇天日のラジオ放送原稿に基づく論文『神の国と大地への誠実』においてモルトマンは、「昇天のキリスト (Himmelfahrt Christi)」が「大地への誠実」を訴

えていることを指摘する。「昇天のキリスト」は、キリスト教徒たちにとっては、大地への神の将来の前兆以外のなにものでもないともルトマンは以下のように述べるのである。

イエスの昇天の際に、遁世的に天国へ行った人たちの天へと上へ目を向けるのではなく、新約聖書は、生きていく心構えとして将来に役立つものとして、暗く、隠されたこの大地の将来である前方へ目を向けるのである。「神はキリストを天においてご自分の右の座に着かせ、今の世ばかりでなく、将来的にもすべてのものをキリストの足もとに従わせた」とエフェソの信徒への手紙は述べる。…もし人が、神がそうしたように大地を愛するなら、人はまさにそこで苦しみ滅びるところの大地の矛盾に抗して、将来の確信を見つけるのである。それゆえに昇天とは大地への神の将来の始まりである。それゆえに昇天において、大地の受け入れ難さにもかかわらず、大地を受け入れる準備が生じるのである⁹⁹。

「昇天のキリスト」は、キリストの十字架が立った「大地への誠実」をキリスト教徒たちに指示しているとルトマンは解釈するのである。ルトマンは根拠となる聖書箇所として上記のエフェソの信徒への手紙（1 章 20－22 節）を取り上げているが、イエス・キリストの昇天に関して最も多く書かれているのは、使徒言行録の 1 章の前半である。それによればイエスは復活後の 40 日間「神の国」について話されたのである（3 節）。そしてイエスの昇天後は白い服を着た二人の人が「ガリラヤの人たち、なぜ天を見上げて立っているのか。あなたがたから離れて天に上げられたイエスは、天に行かれるのをあなたがたが見たのと同じ有様で、またおいでになる」（11 節）と告げるのである。この聖書箇所も語るように、キリスト教的希望は、前方に向けられ、上に向けられるのではないと解釈することは可能であろう。その希望は、大地における身体や社会全体をも包括するものであり、永遠における敬虔な心と魂のみを包括するのではない。ルトマンによれば、昇天のキリストが与える「到来する神の国（*kommendes Gottesreich*）」への希望は、世界を逃避する魂の天における救出所への希望ではなく、ラガツが 19 世紀の終わりに語ったように、大地への希望である¹⁰⁰。要するに、「言葉は肉となってわたしたちの間に宿られた」ことこそ聖書の中心思想なのであり、「神の国」の彼岸性を強調すると、それは聖書的ではないとルトマンは述べるのである¹⁰¹。

それでは昇天のキリストが天ではなく、将来である前方を示していることに加えて、「大

地への誠実」を訴えているとはどういうことなのであろうか。それは、人が将来の確信を見つけるところは大地にほかならないとモルトマンが考えているからである。大地において人は苦しみ滅びるが、それでも大地を愛して将来の確信を大地において見つけることを昇天のキリストは指し示しているとモルトマンは主張するのである。

2. ニーチェとドストエフスキーの宗教批判

昇天のキリストが天ではなく大地の将来を指し示していると述べるモルトマンは、上記のラジオ放送原稿に基づいた論文においてニーチェの次の宗教批判を取り上げ、大地への誠実について問う¹⁰²。「わたしは君たちに切願する。わたしの兄弟たちよ、大地に誠実であれ。そして君たちにこの世のものでない希望について語る人たちを信じるな。彼らは毒の調合者たちである。身体をさげすむ人だ。——かつては神を冒瀆することが最大の冒瀆だった。しかし今日では大地を冒瀆することが最も恐るべきことである」¹⁰³。モルトマンの引用したこの部分は、『ツァラトゥストラはかく語りき』の主要命題である¹⁰⁴。ニーチェは大地に踏みとどまらず、大地を超越してしまった近代の精神や宗教を批判するのである。この引用部分の前に「超人は大地の意義である」とニーチェが書いているように、超人の強烈な生き方の中核として「大地への誠実」ということが説かれている。ニーチェが「大地」と呼ぶものは、生の現実である¹⁰⁵。それは超越したところに構想される理想の世界ではなく、人間の現実存在とその世界である¹⁰⁶。超人はすべての形而上学的な背後世界と、「神の国」への超地上的な期待を放棄することができるのである¹⁰⁷。ニーチェは生の現実を超絶した不可解な抽象物の最高のものが神であると考え¹⁰⁸、神を否定する。このようなニーチェに代表される近代の無神論においては、人間が妨げられずに完全にこの世の課題に打ち込むことができるために神は否定される¹⁰⁹。そして「人間がついに故郷を彼の現存在において見つけ、自己自身へと帰るために、神へのもろもろの希望は抹消される」¹¹⁰と上述のラジオ放送原稿に基づく論文においてモルトマンは近代の無神論を分析する。モルトマンは、無神論を奥深く神学的であると考えていて、ニーチェの著作からは真のキリスト教に関して多くを学べると述べる¹¹¹。モルトマンは「キリスト教神学は、キリストのための神学であり、キリストにおいて素朴な有神論とそれに対応する無神論との間の二者択一を越えていく」と無神論者もキリスト教神学の範疇にあることを記している¹¹²。ニーチェの無神論を受容するモルトマンは、人間存在の拠りどころは大地であるというニーチ

エの主張を理解する。大地に踏みとどまることをしない近代の精神や宗教に対するニーチェの批判の意義を認め、そしてその上で、モルトマンは神と大地の両方を受け入れていく独自の道を示すのである。モルトマンが「大地」と呼ぶものは、ニーチェが述べるような生の現実であるが、さらに後には「母なる大地」と表現される、いのちを生み出す場所という意味も加わり¹¹³、後期の終末論においては、大地は新しい地を指し示す「神の約束」と表現される¹¹⁴。話を初期に戻すと、モルトマンは、大地に立脚した思想は旧約聖書的伝承の中にも存在することを指摘する¹¹⁵。すなわち「アダム」は「大地の土（アダマ）」から造られたのである¹¹⁶。近代の「神の国」思想が大地へと向かわず、魂へと、来世へと、道徳へと向かうことを批判するモルトマンは、大地においてこの世の課題に打ち込み、故郷と自己自身を発見し、大地の真ん中のキリストの十字架を受け入れて愛するという生き方を支持するのである¹¹⁷。

しかしここで乗り越え難い疑問が生じてくる。誰がいったいこの大地に誠実であることができるのか。モルトマンはその答を探すためにドストエフスキー（Fjodor Michailowitsch Dostjewski, 1821－1881）の小説の中の人物で、無神論者のイワン・カラマゾフを取り上げる。大審問官の叙述に先行する会話において、イワンはキリスト教の使信における最も徹底した疑いを弟のアリョーシャに語るのである。それは次のくだりである。

ロシアにあるひとりの将軍がいた。裕福な地主で犬の愛好家だった。ある日、ひとりの小さな田舎の男の子が、遊んでいるはずみに地主のお気に入りの犬に石を投げて、足に当ててしまう。それでこの犬は片足を引きずる。その将軍は、その男の子を逮捕させ、彼の服を脱がせ、駆り立てる。それから猟犬の群れが彼に襲いかかる。母の目の前でその犬たちは、その子供をずたずたに引きちぎる…度外れの、小さな子供の苦悩を前にして、いったいそれを世界の調和と呼ぶことなんてできるのか¹¹⁸。

モルトマンはイワンが問うたように、誰がそのような戦慄について「主よ、おんみは正しい。すべてのおんみの道において」と称賛することができたのかと問いかける¹¹⁹。このような子供の苦悩の地獄が存在する世界の調和とは何であるのか、そして子供の苦悩が世界の将来的調和によって埋め合わされたとしても、それはどのような称賛価値があるのかとモルトマンはさらに問いかける¹²⁰。

この物語はラジオ放送原稿に基づいた論文の中だけでなく、初期モルトマンの前述の論文『キリストの地平における信仰共同体』の中でも語られる。その中で、この物語の「世界の調和」というのは、「すなわちドストエフスキーの神の国に対する表現」であると述べられている¹²¹。モルトマンの主張を踏まえれば、まさにイワンは「あまりにも高い値段を調和につけてしまったから…払うのは無理である」と「神の国」への「入場券 (Eintrittskarte)」を返却するのである¹²²。

ところでドストエフスキーのこの物語は、ブロッホの『ユートピアの精神 (*Der Geist der Utopie*)』においても取り上げられている¹²³。ブロッホはイワンと共に、罪のない子供や苦しんでいる人を傍観しているよりは、怒りの中にとどまろうとする。そしてブロッホはイワンの次の言葉を記す。

ぼくは白状するが、何のためにこの世のいっさいがこうなっているのか、ぼくには理解できないのだ。ああ、アリョーシャ、ぼくは神を冒瀆するつもりはない。だがぼくは理解できる。天上と地上のいっさいのものがひとつの賛美の歌声になり、すべて生あるもの、かつて生をうけたものが一斉に「主よ、おんみは正しい、なぜなら、いまやおんみの道が明らかにされたのだから！」と叫ぶとき、この宇宙がどんなにふるえゆらぐかを。あの母親すらもが彼女の息子を犬たちに喰いちぎらせた残忍な男を抱擁し、三人が一緒に涙を流しながら「主よ、おんみは正しい！」と歌うとき、そのときこそすべての知と認識の冠が授けられ、いっさいが解明されるだろう¹²⁴。

イワンのこの言葉には、「世界の調和」が描かれていて、それは前述のように「神の国」が描かれていることになるのだが、イワンは終末における最後の調和への「入場券」をも拒否するのである。当然現在の不幸を伴う大地を受け入れられないイワンは神を疑うが、それに対するモルトマンの答えは、そのような大地への「入場券」を肯定して苦悩を引き受け、犠牲を回避しない愛を持たなければいけないということである。イワンの弟のアリョーシャが子供たちの苦悩を伴うこの世を受け入れ、彼らに対する愛の苦悩を引き受けたように、「神の国」を、世界調和の夢の中でではなく、強烈な不調和の中で承認しなければならないとモルトマンは述べる。そしてその「神の国」のために、そのような世界への愛のために、神は十字架を持ち込んだと主張するのである。イワンは、力ある神が「神の国」を地上にもたらすために忍耐の無力を選んだことに対して憤怒しているが、この憤怒の中

には自らの生に対する期待からの逃亡も潜んでいるとモルトマンは指摘する。そして「もし十字架において神の国が居合わせているのであれば、イエスが継承者たちへの格言において以下のように提案した、誰も破ることのできないひとつの秩序が、裏切られることなく神の国にはあるのである。すなわち『自分の^{いのち}命を得ようとする者は、それを失い、わたしのために^{いのち}命を失う者は、かえってそれを得るのである』」¹²⁵とモルトマンはマタイによる福音書 10 章 39 節のイエスの言葉に言及する。要するに大地において、自分のためではなくイエスのためにいのちを失うことができる者が、大地に誠実であると言うことができるのである。享樂に陥る「この世性 (Diesseitigkeit)」は「大地への誠実」ではなく裏切りであり、空疎で中身のない自分自身を発見するだけであるとモルトマンは警告し、「大地への誠実」から逃亡してはいけないと訴えるのである。

以上のように「大地への誠実」というのは、ニーチェとドストエフスキーから示された鋭い宗教批判であるが、モルトマンは彼らの批判は教会と神学に新しい出発を強要していると捉え¹²⁶、キリスト教徒たちにとっての「大地への誠実」とは何かを示すのである。

3. ブルームハルト父子からの影響

ニーチェやドストエフスキーと同じ時代に、「神の国」が大地への志向性を持っていることを強く説き、大胆な「神の国実在論 (Reich-Gottes-Realismus)」に至ったのはブルームハルト父子である。モルトマンはブルームハルト父子から「大地への誠実」という神学的道筋を学んだ。モルトマンは前述の論文『キリストの支配の地平における信仰共同体』の第二章「兄弟たちよ、大地に誠実であり続けよ！ (,Brüder, bleibt der Erde treu !)」の中でブルームハルト父子の思想について述べている¹²⁷。それによれば、来たるべき神の支配の客観的実在性の信仰を切り開いたブルームハルト父子は、敬虔主義の合言葉である「すなわち天国の喜びだけ！」に反対して、まず「神の国」とその義に向かって努力することを主張したのである¹²⁸。

父ブルームハルトは敬虔主義の中で育ち、然るにその思想と対決していくことになる訳だが、ここで敬虔主義においては、「神の国」をどのように捉えていたのかを検証しておこう。敬虔主義は聖書中心主義であり、信仰の個人の内面における深化と生活実践における教えの具現化に重きを置いていたが、その神学思想の中軸は、「神の国待望」と「黙示文学

的千年王国説」の解釈であった¹²⁹。千年王国説という形における終末論は、ユダヤ教の思想に由来し、熱狂主義者たちによって主張されたために宗教改革者たちからは排除されたが、敬虔主義の中に再び蘇ったのである¹³⁰。千年王国説という此岸的未来待望の思想は、敬虔主義の創始者のフィリップ・シュペーナー（Philipp Jakob Spener, 1635–1705）にすでにその影響が見られ、父ブルームハルトが育ったヴュルテンベルクの敬虔主義者たち、ヨハン・ベンゲル（Johann Albrecht Bengel, 1687–1752）、フリードリヒ・エーティンガー（Friedrich Christoph Oetinger, 1702–1782）が引きつけられた思想である¹³¹。ブルームハルトの「神の国」理解は、この千年王国説からさらに発展して、苦悩の中で呻いている全被造物が救われる「神の国」という考えに向かうのである¹³²。

前述のモルトマンの論文『キリストの支配の地平における信仰共同体』によれば、ブルームハルト父子は「全体の」ためにキリストがこの世界に來たことを強調し、宗教改革の「プロメ（Pro me＝私のために・個人的救済信仰）」には興味を示さない¹³³。それに関してラガツが、ブルームハルト父子の思想の要旨として次の道を示したのは正しいとモルトマンは述べる。「宗教から神の国へ、教会から世界へ、固有の我のための心配から全体のための希望へ！」これはまさに、宗教的解釈から、聖書的概念の「世界的解釈」へと導くボンヘッファーがまた探していた道である¹³⁴。この思想に同調するモルトマンは、「全体」として「神の国」をとらえ、肉において「神の国」が世界の中に、そしてその世界史の中にやってくると理解する。

また子ブルームハルトは「神の国」が天から大地へと向かい、人間の日常生活に介入し、そこでは神的靈的なものと人間的身体的なものとの完全な一致が起こると述べる¹³⁵。モルトマンは、子ブルームハルトのこの考えがこの世における敬虔を重んじるリヒャルト・ローテ（Richard Rothe, 1799–1867）の考えに似ていることを指摘する¹³⁶。モルトマンによれば文化的プロテスタンティズムの神学的傾向を持ったローテの基本的問いは、キリスト教徒たちが彼らの神の実際の世界支配に、より勇気を持って自身を委ねないという驚きに由来する¹³⁷。ローテは、教会が文化的発展の前で閉じこもるのは、救世主の現実的、実際的世界支配に対する不信仰の結果であるとして、信仰を促すのである¹³⁸。ローテは、神の大地における支配を信じて待望し、「神の国」建設はこの世界の只中でなされるべきであると考えている。このことは子ブルームハルトが唱える、歴史の中の神の行為への待望と重なる。イエスがこの世の生活の中へ神のいのちを与えること、そして世界はいのちある人間を求めている、決して偽善を求めているのではないことを、子ブルームハルトはローテと

同じように確信する¹³⁹。そしてモルトマンによれば、子ブルームハルトの自覚した「全世界キリスト教 (Allerweltschristentum)」は、労働者運動のメシア的渴望の中やアジア民族の目覚めの中で「世界のキリスト」を発見し、喜びに満ちてキリストの今日の偉大な行為を歓迎する¹⁴⁰。「それは生き生きとした歴史における神であり、世界中に広がる社会的変革の開始を告げるキリスト」であり、「似非キリスト教 (Konservenchristentums)」の時は過ぎ去り、「キリスト教徒たちは呼び声に従って世界の中へ入って行かなければならない」とモルトマンは述べるのである¹⁴¹。モルトマンは、来たるべきキリストとすべての事柄の待望においては、子ブルームハルトとローテ双方に呼応する「信心深い歴史樂觀主義 (ein gläubiger Geschichtsoptimismus)」が「キリスト論的歴史神秘主義 (eine christologische Geschichtsmystik)」と響き合っていると分析している¹⁴²。

4. ボンヘッファーからの影響

ブルームハルト父子の思想を受容する初期モルトマンに重要な影響を与え、「大地への誠実」という思想を与えたもう一人の神学者はボンヘッファーである。子ブルームハルトとボンヘッファーの思想の類似性は、すでに研究者によって指摘されている¹⁴³。モルトマンは、1932年のボンヘッファーの論文「あなたの御国が来ますように——地上の神の国への共同体の祈り („*Dein Reich komme! Das Gebet der Gemeinde um das Reich Gottes aus Erden*“)」¹⁴⁴において、「大地への誠実」というモチーフがすでに語られていると述べる¹⁴⁵。ボンヘッファーのこの論文によれば「大地と神をひとつに愛する者だけが、ただ神の国を信じることができる」¹⁴⁶。ボンヘッファーは、宗教的遁世の、現世に背を向ける人々を批判して、大地を弱さと自己欺瞞からあきらめようとする人びとをキリストが導くと述べる¹⁴⁷。さらに教会が「神の国」のために祈ることは、大地の誠実な仲間たちへと人びとを導くことであるとボンヘッファーは主張して¹⁴⁸、次のように述べる。「あなたの御国が来ますように！——このことを空想家、夢想家、世界改良家が祈るのではない。——このことをただ大地の子供たちの共同体だけが祈るのである。彼らは孤立するのではない。彼らは決して世界改善への提案を示さなければならないことはない。また彼ら自身は何も世界よりも優れているのではない。しかし彼らは中心において、深みにおいて、日常と世への隷属において、共同で最後まで頑張りぬく。なぜなら彼らはこの存在の中では、奇跡的に誠実であり、逸らすことのない彼らの視線をこの世界の奇跡的な場所へと向ける。その

場所において——イエス・キリストの復活に接して——彼らは、呪いの突破と世界への神の深い肯定を驚きながら耳にするのである」¹⁴⁹。モルトマンは大地と神をひとつに愛する者だけが、ただ「神の国」を信じることができるというボンヘッファーの考えを支持する。そして、イエス・キリストの復活から目を逸らさずに祈り、日常において大地に誠実を尽くそうとするのである。

またボンヘッファーの 1949 年の著作『倫理 (*Ethik*)』¹⁵⁰から、この「大地への誠実」を実行する力は、ただ人間として生まれ、十字架につけられ、高くされた神の支配への信仰からのみ獲得することをモルトマンは学んだ¹⁵¹。ボンヘッファーによれば、キリストにおいて信仰者たちは神の現実とこの世界の現実とに同時にあずかる¹⁵²。すなわち信仰者たちはすでに神の現実によって担われ、受け入れられ、和らげられていることを現実の世界において見出すのである¹⁵³。モルトマンによれば、キリストにおいて神はこの世界の中に入られたのであり、このことは、ボンヘッファーによって刷新されたキリスト論的な受肉の定義である¹⁵⁴。そしてこの表現は、「卑しめられた人・キリスト」という、ルター派の教えに立脚しているけれども、また別の側面で理想主義的な神と世界の弁証法の確かな響きを奏でるとモルトマンは主張する¹⁵⁵。

そしてボンヘッファーが 1951 年の著作『抵抗と服従 (*Widerstand und Ergebung*)』¹⁵⁶において、キリスト教の希望は、教養人、享樂家、もしくは断念者の浅薄で卑俗な此岸性へと導くのではなく、訓練を豊かに称え、死と復活の認識において常に現在する「深い此岸性 (*tiefe Diesseitigkeit*)」へと導くと述べたことは、十字架において示された世界への愛であるとモルトマンは理解する¹⁵⁷。そして「到来するキリストの光の中で、彼の愛の苦しみを自分に引き受けること、到来する新しい大地の光の中で、優しさにおいてこの世の事柄を受領すること、肉体の復活の光の中で、従順を訓練すること」¹⁵⁸が「大地への誠実」における課題であるとモルトマンは考えるのである。

さらにボンヘッファーの思想と通じるものとして、モルトマンは「もしわたしたちがイエス・キリストにおいて起こる勝利を見るのなら、わたしたちはこの大地を疑わず、大地に誠実であり続ける」というオランダ改革派教会の信仰告白第 18 条を取り上げる¹⁵⁹。「大地に誠実であり続ける」ということはわたしたちへの使信であり、わたしたちに力を与えるのは十字架につけられたキリストの支配への、すなわち「神の国」への待望であるとモルトマンは結論づけるのである。

注

-
- ¹ 本論文序章第三節と末尾の略年譜参照。
- ² Moltmann, *Die Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi. Neue Perspektiven in der protestantischen Theologie*, Bekenntnis und Bekenntnis Heft 5, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1959. (以下、Moltmann, *DGHHC* と略す)。
- ³ Moltmann, *Das Reich Gottes und die Treue zur Erde*, Das Gespräch Heft 49, Wuppertal/Barmen: Jugenddienst Verlag, 1963. Diesem Heft liegt eine Radiosendung zum Himmelfahrtstag 1963 im Westdeutschen Rundfunk zugrunde. (以下、Moltmann, *DRGTE* と略す)。
- ⁴ Vgl., Moltmann, *Weiter Raum*, S.41ff. =邦訳、56 頁以下参照。
- ⁵ Moltmann, *DKG*, S.14.=邦訳、8 頁。
- ⁶ 蓮見和男「モルトマン神学への道」モルトマン招聘委員会編『現代の終末論とフェミニズム』新教出版社、1997 年、164 頁参照。蓮見和男「あとがき」J・モルトマン『人への奉仕と神の国』沖野政弘/芳賀繁浩/蓮見和男訳、新教出版社、1995 年、162 頁参照。
- ⁷ Cf., Moltmann, “*From Physics to Theology. A Personal Story*” in *Science & Christian Belief*, Vol. 24, Exeter: Paternoster Press, 2012, p.103.
- ⁸ Moltmann, *ED*, S.85=邦訳 121－122 頁。
- ⁹ Ibid.=同上。
- ¹⁰ 本論文序章第一節 1 参照。
- ¹¹ Ibid., S.87=同上、122－123 頁。
- ¹² *Auszug aus der Disertation Göttingen 1952. Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65/66(1953/1954), S.270-303. Vgl., Dieter Ining, *Bibliographie Jürgen Moltmann*, München: Chr. Kaiser, 1987, S.7.
- ¹³ Vgl., Moltmann, *Weiter Raum*, S.60 =邦訳、83 頁参照。
- ¹⁴ *Habil.-schrift Göttingen, Winter 1956/1957*, Bremen: Verlag Einkehr 1958, 192 S.(*Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte*,2). Vgl., Dieter Ining, *Bibliographie Jürgen Moltmann*, S.7.
- ¹⁵ Vgl., Moltmann, *Weiter Raum*, S.72 =邦訳、102 頁参照。
- ¹⁶ モルトマンはボンヘッファーに関する論文を二編著した。Moltmann, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*, Theologische Existenz heute Heft 71, München: Chr. Kaiser Verlag, 1959. Moltmann, *Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer*, Die Mündige Welt, Bd. 3(Weißensee 1959), München: Chr. Kaiser Verlag, 1960, S.42-67.
- ¹⁷ Vgl., Moltmann, *Weiter Raum*, S.84ff. =邦訳、116 頁以下参照。
- ¹⁸ 蓮見和男「モルトマン神学への道」165 頁参照。
- ¹⁹ 沖野政弘「モルトマンの希望の神学」、『大阪電気通信大学人間科学研究』第 10 号、大阪電気通信大学、2008 年、2 頁参照。
- ²⁰ Hermann Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer, 2002, S. 180.
- ²¹ Vgl., Moltmann, *Weiter Raum*, S.105=邦訳、144 頁参照。
- ²² Moltmann, *DRGTE*, S.3.
- ²³ Ibid.
- ²⁴ 「幻 (Vision)」が共同体にとって重要であることを主張するドロテー・ゼレ (Dorothee

Steffensky Sölle, 1929–2003) は「人類の最も古い幻」としてイザヤ書 11 章 6–9 節を取り上げている（ドロテー・ゼレ『幻なき民は滅ぶ——ドイツ人であることの意味』新教出版社、1990 年、23–24 頁参照）。旧約聖書学者の関根清三によると、人と野獣との平和は創造の時にはおそらくまだあったけれども（創世記 1 章 28–30 節）、ノアの洪水以降破れ（創世記 9 章 2–3 節）、この平和が回復するのは、終末の救済の時である（ホセア書 2 章 20 節）（関根清三『旧約聖書と哲学——現代の問いのなかの一神教』岩波書店、2008 年、174 頁）。

²⁵ Moltmann, *DRGTE*, S.22.

²⁶ Ibid.

²⁷ Vgl., Moltmann, *Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997, S.19ff.=『いのちの泉——聖霊といのちの神学』蓮見幸恵訳、新教出版社、1999 年、25 頁以下参照。

²⁸ Moltmann, *DRGTE*, S.5.

²⁹ Ibid.

³⁰ 中世が終わりに達すると、地上の国が「神の国」に化した様子はどこにもなかったで、「神の国」に対する疑いが生じ、神のわざではなく人間の努力を頼りにするルネッサンスと呼ばれる革新運動が起こった（西村貞二『神の国から地上の国へ』（大世界史 10）文藝春秋社、1968 年、11–12 頁参照）。

³¹ Ibid.

³² Ibid., S.5-6.

³³ Ibid., S.6.

³⁴ Vgl., *ibid.*

³⁵ Vgl., *ibid.*, S.6-7.

³⁶ Vgl., S.7.

³⁷ Ibid.

³⁸ Vgl., *ibid.*

³⁹ 大木英夫『バルト』（人類の知的遺産 72）講談社、1984 年、25 頁参照。

⁴⁰ Moltmann, *DRGTE*, S.8.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ 本論文序章第一節 2 参照。

⁴⁵ 阿部行蔵「キリスト教社会主義」『現代キリスト教講座——キリスト教と現代思想』（第 5 巻）修道社、1956 年、139 頁参照。

⁴⁶ ラガツは、神の道は「受肉」によって「身体性（*Leiblichkeit*）」にまで到達すると考えた。したがって神のわざは物質的世界にまで及んで成就することを意味する。（石井裕二『現代キリスト教の成立——近代ドイツ・プロテスタンティズムとその克服』日本基督教団出版局、（1975 年）、1978 年、127 頁参照）。

⁴⁷ Moltmann, *DRGTE*, S.8-9.

⁴⁸ Ibid., S.9.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² 『新キリスト教辞典』宇田進他編、いのちのことば社出版部、1991 年、158–159 頁参照。

⁵³ 金子晴勇『キリスト教思想史入門』日本基督教団出版局、（1983 年）、1993 年、128 頁以下参照。

⁵⁴ パウル・ティリッヒ『近代プロテスタント思想史』佐藤敏夫訳、新教出版社、1976 年、322 頁。

-
- 55 Moltmann, *DRGTE*, S.10.
56 Ibid., S.10.
57 Ibid.
58 Ibid.
59 高坂正顕『西洋哲学史』創文社、1971年、363頁参照。
60 古屋安雄『神の国とキリスト教』31頁参照。
61 あらゆる宗教の本来の目的は道徳的改善であるとするカントは、宗教を道徳の領域においてのみ理解し、宗教の領域から恩寵、奇蹟、神秘、教会儀礼などを排除した（大森正一「藝術と宗教」『美と藝術への序章』金田民夫編、法律文化社、(1975年)、1997年、122頁参照）。
62 Vgl., Moltmann, *ED*, S.89=邦訳、125頁参照。
63 Moltmann, *DGHHC*, S.7ff.
64 Ibid., S.10ff.
65 Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag, (1919), ²1922=『バルトローマ書講解』（世界の大思想Ⅱ・13）小川圭治/岩波哲男訳、河出書房、1968年。
66 後にバルトは、来たるべき「神の国」の彼岸性については真剣に取り上げたが、到来そのものについては真剣にならなかったことを認める。つまりバルトは「神の超時間性」のみで「後時間性（Nachzeitlichkeit）」を中心におかなかったことを自己批判する（Vgl., Moltmann, *DKG*, S.34=邦訳、47頁参照）。
67 Vgl., Barth, *Der Römerbrief*, S.6f.=邦訳、34頁参照。
68 Vgl., *ibid.*, S.148=同上、151頁参照。
69 Moltmann, *DGHHC*, S.10f.
70 Ibid., S.10.
71 「自存性（Aseität）」という語は、『ローマ書講解』には記されていないが、『知解を求める信仰』の中では「信じるということは、アンセルムスにおいては、神の存在様式に参与すること、したがって神の自存性（Aseität）に参与することである」（Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Karl Barth-Gesamtausgabe, Bd. 13, Zürich: Theologischer Verlag, (1931), ²1986=「知解を求める信仰」吉永正義訳『カール・バルト著作集』（第8巻）新教出版社、1983年）と記されている。アンセルムス（Anselmus Cantuariensis, 1033–1109）によれば「最高真理」である神は絶対的存在であり、他の全ての存在規定そのものであるが、バルトは、神の自ら以外の何ものにも依存しないこの存在様式を「自存性（Aseität）」と呼ぶ（稲山聖修「カール・バルト『知解を求める信仰』における rectitudo（正直）概念についての一考察」『基督教研究』第67巻第1号、基督教研究会、2005年、39頁参照）。
72 Moltmann, *DGHHC*, S.10.
73 Ibid. マイスター・エックハルト『神の慰めの書』相原信作訳、講談社、1985年、294頁参照。
74 Vgl., Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, Zürich: Evangelischer Verlag, (1932), 1955, 232ff.=『カール・バルト教会教義学』「神の言葉」I/1、吉永正義訳、新教出版、1995年、440頁以下参照。（以下、Barth, *Die kirchliche Dogmatik* は Barth, *KD* と略す）。
75 Barth, *KD*, I/1, S. 322. Moltmann, *DGHHC*, S.11.
76 Moltmann, *DGHHC*, S.11.
77 Barth, *KD*, IV/2, S.219.
78 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht, 1993.
79 Vgl., Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 3, S.59. 古屋安雄『神の国とキリスト教』68頁参照。

-
- ⁸⁰ Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 3, S.59.
⁸¹ Ibid.
⁸² Moltmann, *DGHHC*, S.14.
⁸³ Ibid., S.11ff.
⁸⁴ Barth, *KD*, IV/2, S. 305.
⁸⁵ Moltmann, *DGHHC*, S.12.
⁸⁶ Ibid.
⁸⁷ Ibid.
⁸⁸ Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich: Evangelischer Verlag, 1957, S.311.
⁸⁹ Moltmann, *DGHHC*, S.13.
⁹⁰ Ibid.
⁹¹ Ibid., S.14.
⁹² 古屋安雄『神の国とキリスト教』137 頁参照。
⁹³ 雨宮榮一『バルメン宣言研究——ドイツ教会闘争史序説』日本基督教団出版局、1975 年、20–21 頁。
⁹⁴ Vgl., Moltmann, *ED*, S.16=邦訳、11 頁参照。
⁹⁵ Moltmann, *DGHHC*, S.14.
⁹⁶ Vgl. Moltmann, *DRGTE*, S. 20ff.
⁹⁷ Erde の訳語を「大地」としたのは、モルトマンがドストエフスキーの文章を引用しているように (Vgl., Moltmann, *DGHHC*, S.15) 大地の持つ豊穡性をニュアンスに込めるためである。Erde には「この世」という意味が含まれているが、「大地」と訳すのは、産出力、創造性という積極的側面を表現するためである。Erde を肯定的に捉えることにより、それに対して誠実になるようにというメッセージが込められている。古代ロシアには「潤える母なる大地」という大地信仰があり、大地は聖なるもので汚してはならなかった (井桁貞義『ドストエフスキー・言葉の生命』群像社、2003 年、115 頁以下参照)。
⁹⁸ モルトマンは後期の著作においても「大地への誠実」について述べている (Vgl., Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010, S.138-139.
⁹⁹ Moltmann, *DRGTE*, S. 5.
¹⁰⁰ Vgl., *ibid.*, S.8. ブルームハルトによる地上に「神の国」をもたらず運動を継承したラガツは、「神の国」はあくまでも地上的実現を要求し、その実現は、神によってではあるが人間を通して行なわれることが可能であると考えた (金井新二『「神の国」思想の現代的展開』145 頁)。
¹⁰¹ Moltmann, *DRGTE*, S. 8.
¹⁰² Ibid., S.10ff.
¹⁰³ Ibid., S.10f. この箇所は『ツァラトゥストラはかく語りき (,,Also Sprach Zarathustra“)』第 1 部 3 からの引用である (Friedrich Nietzsche, „Also Sprach Zarathustra“ in *Friedrich Nietzsche Werke*, Bd. 2, hrg.von Karl Schlechta, Frankfurt: Ullstein Materialien, 1981,S.280=「ツァラトゥストラ」手塚富雄訳、『世界の名著 46』中央公論社、1966 年、64 頁を参照して私訳)。
¹⁰⁴ 山崎庸佑『ニーチェ』(人類の知的遺産 54) 講談社、1978 年、316 頁。
¹⁰⁵ 同上、16 頁。
¹⁰⁶ 同上、310 頁。
¹⁰⁷ カール・レーヴィット『神と人間と世界』柴田治三郎訳、岩波書店、1973 年、176 頁。
¹⁰⁸ 山崎庸佑『ニーチェ』316–317 頁。
¹⁰⁹ Moltmann, *DRGTE*, S. 11.
¹¹⁰ Ibid.
¹¹¹ Vgl., Moltmann, *ED*, S.28ff.=邦訳、41 頁以下参照。
¹¹² Ibid., S.30=同上、44 頁。

-
- ¹¹³ Vgl., Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1985, S.302ff.=『創造における神——生態的創造論』沖野政弘訳、新教出版社、1991年、435頁以下参照。
- ¹¹⁴ Moltmann, *DKG*, S.307=邦訳、416頁。
- ¹¹⁵ Vgl., Moltmann, *DGHHC*, S.16.
- ¹¹⁶ Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, S.304=邦訳、436頁。
- ¹¹⁷ Vgl., Moltmann, *DGHHC*, S.16.
- ¹¹⁸ Moltmann, *DRGTE*, S. 11. ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』(上巻) 原卓也訳、新潮社、(1978年)、2004年、610頁と、ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟 2』亀山郁夫訳、光文社、(2006年)、2007年、239頁を参照してモルトマンの独語文から私訳。
- ¹¹⁹ Moltmann, *DRGTE*, S. 11.
- ¹²⁰ Ibid., S.12.
- ¹²¹ Moltmann, *DGHHC*, S.15.
- ¹²² Vgl., ibid. & *DRGTE*, S. 12.
- ¹²³ Vgl., Ernst Bloch, *Der Geist der Utopie*, München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1918, 440-441=『ユートピアの精神』好村富士彦訳、白水社、1997年(1923年第2版の改訂新版の訳)、357-358頁以下参照。
- ¹²⁴ Bloch, *Der Geist der Utopie*, S.440=邦訳、357頁。
- ¹²⁵ Moltmann, *DRGTE*, S. 16.
- ¹²⁶ Moltmann, *DGHHC*, S.14.
- ¹²⁷ Ibid., S.16ff.
- ¹²⁸ Ibid., S.16.
- ¹²⁹ 水谷誠「ヨーロッパ大陸のキリスト教」159頁参照。
- ¹³⁰ 井上良雄『神の国の証人ブルームハルト父子』182頁参照。
- ¹³¹ 同上。
- ¹³² 同上、182頁以下参照。
- ¹³³ Moltmann, *DGHHC*, S.17.
- ¹³⁴ Ibid.
- ¹³⁵ Christoph Blumhardt, *Eine Ausmahl aus seinen Predigten. Andachten und Schriften*, Bd. 3, Zürich: Gotthelf Verlag, (1925), 1936, S.55.
- ¹³⁶ Moltmann, *DGHHC*, S.17f.
- ¹³⁷ シュライアマハーの弟子のローテは19世紀初頭の「調停神学」の流れの中で、固有の救済史的な神学を展開した神学者である。創造の出来事は一つの目的に向かっており、自然の歴史は人間とその文化の歴史を経て、最終的には国家において理想的完成に至ると述べた。キリスト教世界が国家、社会に現出するというローテの思想は、20世紀の世俗化論議にキリスト教世界というモチーフを再登場させた(水谷誠「ヨーロッパ大陸のキリスト教」216-217頁参照)。ローテは文化的プロテスタンティズムをヘーゲルの思弁によって解釈しようとした(『キリスト教組織神学事典』183頁参照)。ヘーゲルと同じようにローテにとって、神の国の想像される完全無欠は、市民社会と国家におけるキリスト教の具体的な世俗化と重なるものであった(Vgl., Christian Walther, *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses: Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1961, S.117.)。ローテは、教会と国家が一つとなる文化理念に興味を持っていた。ローテはあらゆる文化活動の統一としての国家について考えたのである(P・ティリッヒ『近代プロテスタント思想史』116頁参照)。
- ¹³⁸ Richard Rothe, *Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten Lebensjahren*, Elberfeld: Friderichs, 1886, S.21.
- ¹³⁹ Vgl., Moltmann, *DGHHC*, S.17.

-
- ¹⁴⁰ Vgl., *ibid.*
¹⁴¹ *Ibid.*
¹⁴² *Ibid.*, S.22.
¹⁴³ 金井新二『「神の国」思想の現代的展開』100 頁参照。
¹⁴⁴ Dietrich Bonhoeffer, „*Dein Reich komme ! Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden*“, (1932), in *Berlin 1932-1933 (Dietrich Bonhoeffer Werke)*, Bd. 12, hrsg. von Carsten Nicolaisen/Ernst-Albert Scharffenorth, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997.
¹⁴⁵ Vgl. *ibid.*, S. 18ff.
¹⁴⁶ Bonhoeffer, „*Dein Reich komme*“ S.265.
¹⁴⁷ *Ibid.*
¹⁴⁸ *Ibid.*, S.268.
¹⁴⁹ *Ibid.*, S.270.
¹⁵⁰ Bonhoeffer, *Ethik*, hrsg. von Eberhard Bethge, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, (1949), ³2010=『現代キリスト教倫理』森野善右衛門訳、新教出版社、(1978 年)、2003 年。
¹⁵¹ Vgl., Moltmann, *DGHHC*, S.19.
¹⁵² Bonhoeffer, *Ethik*, S.40f=邦訳、86 頁。
¹⁵³ Vgl., *ibid.*
¹⁵⁴ Vgl., Moltmann, *DGHHC*, S.19.
¹⁵⁵ *Ibid.*
¹⁵⁶ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, (1951), ¹⁶1997, S.194=「抵抗と服従——獄中書簡」平石善司訳『現代キリスト教思想叢書』(第 6 巻)白水社、1973 年、350 頁。
¹⁵⁷ Moltmann, *DGHHC*, S.21.
¹⁵⁸ *Ibid.*
¹⁵⁹ *Ibid.* 本論文序章第一節 1 参照。

第二章 モルトマン神学についてのゲルハルト・ザウターの解釈

問題の所在

モルトマンより9才若いザウターは¹、チュービンゲン大学とゲッティンゲン大学で神学を学び、1961年にゲッティンゲン大学から神学博士号を受けた。その後牧師として教会に仕えた後、1965年にゲッティンゲン大学から教授資格を取得した。その後同大学の助手を経て、マインツ大学、ボン大学の組織神学教授をつとめた。彼の教授資格取得論文のタイトルは『将来と約束——現代の神学的、哲学的議論における将来の問題 (*Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*)』である²。ザウターは終末論を主題にしたその論文の中で「神学的に責任を負う約束としての終末論」を主張し、「希望のロゴスとしての約束」を語った³。その前年の1964年にモルトマンは『希望の神学』を発表していたが、ザウターの終末論解釈に対応する多くの主張が見られた。この二つの著作の間に認められる構想の偶然の平行性についてモルトマンは、「事実、即座に同行者が見つかることは驚くべき幸運である」⁴と述べ、このことを好意的に受け止めた。なぜならモルトマンは、「その時代の探し求める人たち、問う人と苦しむ人たちとの批判的連帯に入ることによって神学がキリスト教的希望に責任をもつ」ことを主張していたからである⁵。ザウターとの連帯を歓迎するモルトマンは、ブロッホの影響を強く受けているが、ザウターの著作にもブロッホの希望の哲学の影響がはっきりと認められる⁶。また、1962年に出版されたザウターの博士論文は『ブルームハルト父子における神の国の神学 (*Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*)』⁷であるが、モルトマンもブルームハルト父子からの影響を強く受けている⁸。これらの類似性は何より著者たち自身を驚かせたのであるが、1966年に両者がお互いについて述べている論文は非常に興味深い。

本章においては先ずこの両者の発言を紹介し、さらにザウターの終末論を探究することによって両者を対比させ、モルトマンの終末論の特徴をよりはっきりと把握することを試みる。そしてモルトマンの「神の国」の理解を明確にしたい。

次に、モルトマンのブロッホ哲学の受容についてのザウターの批判を検討する。ザウターは哲学との接触を是認しており、モルトマンの問題点を厳しく指摘している。

さらに、モルトマンの黙示思想の取り扱いに対するザウターの意見を考察する。黙示思想の再発見は、モルトマンやパネンベルクに見られることであるが、ザウターは黙示思想の意義を強調することに控えめであるという意見がある⁹。その点についても検討を加える。

最後に、エキュメニズムと「神の国」の関係について考察する。ザウターもモルトマンも「希望」という観点からエキュメニカルな将来を目指している。それが「神の国」とどう結びつくのかを明らかにする。

第一節 モルトマンとザウターにおける終末理解

1. ザウター『将来と約束』に対するモルトマンの評価

モルトマンは1966年の『宣教と研究 (Verkündigung und Forschung)』誌に「終末論の諸方向 (*Richtungen der Eschatologie*)」¹⁰という論文を発表し、1965年に出版されたザウターの終末論『将来と約束』についてかなり詳しく述べている。モルトマンはザウターの独自性を評価して、「どの章と節も、予備的反省と検討、輪郭づけと分析に満ちていて、読者が熟考価値のある展望に出会う」と述べる¹¹。ザウターの格言風に文書化された認識は、より大きな構想へと読者を導くのである。特にイスラエルの言語と思考世界に関する箇所、たとえば預言的思考については、とても成功しているとモルトマンは評価する¹²。預言的思考の特色は「約束の状態」において真理を証言するところにあるが、ザウターは「約束としての終末論」を説明することをモルトマンと同じく試みた。そしてその際にザウターは、フォン・ラート、ヴァルター・ツィメルリ (Walter Zimmerli, 1907–1983)、そしてハンス・ヴォルフ (Hans Walter Wolff, 1911–1993) 等による約束理解に関する旧約聖書的研究をモルトマンと同じく参照している¹³。さらにイーヴァントのロゴスと創造的約束の識別に従うのであるが¹⁴、その場合のザウターの創造と約束の関係についての洞察をモルトマンは高く評価する。ザウターは「創造は原初の起源神話ではなく、終末論的構想である」¹⁵として、「約束は世界を約束の状態 (*statu promissionis*) に置く」¹⁶ことであると述べる。そして啓示も約束として表現されるのである。

さらにモルトマンが高く評価するのは、ザウターの歴史哲学的作業との取り組みである¹⁷。ザウターは将来を志向するという論題に哲学的に取り組んで、神の約束の特殊性と独

自性を浮き彫りにしようとする。モルトマンは「将来と真理をめぐる衝突は、哲学と神学による意思表示のイデオロギーの分離を通して決着がつけられるものではなく、将来と真理についての諸現象を超えて届く共通性の基盤においてのみ決着がつけられる」¹⁸と考えており、ザウターの哲学的洞察は共通性の基盤を望み見るという点で、その助けになると評価するのである。

しかしモルトマンは、この哲学的作業の中で現れる将来の問題の処理にザウターが苦勞していると指摘する。ザウターによれば、神学は「神の約束を繰り返さなければならない」¹⁹のだが、約束は「神の言葉がまだ終わりに来ていないので、定義できない」²⁰のである。その結果、「将来の問題」における神学的そして哲学的討論の、両者の間で、「諸々の接触と差異 (Kontakte und Differenzen)」²¹が生じてしまうことになる。すなわち「哲学」と「神学」は、両者が互いに異なるという視点の中で、触れ合うことになってしまうのである。ザウターによれば「哲学」は、存在するものが生成したことについて根拠と起源を問う、その反復を問うのであるが、「神学」は、予想できない終末の始まりや将来について問う²²。このように「哲学」と「神学」は将来の問題において、区別されるとザウターは考える。ザウターは、「哲学」と「神学」の肯定的な相互関係を決定づけようと、カントとマルチン・ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889–1976)、そして希望に対しての責任を問うブロッホを詳述するが、その関係は「差異における諸々の接触 (Kontakte in der Differenz)」にとどまり、約束の神学の希望の原理 (ブロッホ) からの輪郭づけがもたらされるのみであるとモルトマンは判断する²³。モルトマンはザウターに対して、「差異における接触」にのみとどまることなく、自分の殻を共通性の基盤を望み見るという点でこじ開けることを喚起するのである²⁴。

2. モルトマン『希望の神学』に対するザウターの評価

ザウターは1966年に『牧会神学 (Pastoraltheologie)』誌に「終末論の適用——ユルゲン・モルトマンの『希望の神学』をめぐる諸考察 (Angewandte Eschatologie. Überlegungen zu Jürgen Moltmanns <Theologie der Hoffnung>)」²⁵を発表した。その中でザウターは「キリスト教の希望がいかにキリストの復活と結びつけられ生き生きとした歴史的現実に関係しているか」がモルトマンによる『希望の神学』の主題の中心点であると述べる²⁶。そして「どの程度までモルトマンは現実の特徴である不安定性をイエスの復活から説明し

ているのか、またそこからどのような結論を引き出しているのか」と問いかける²⁷。ザウターは、歴史に現れた諸々の営みが神の可能性と言えるならば、この行為における神の可能性が認知される場所は「イエスの復活においてである」というモルトマンの主張に注目する²⁸。なぜならイエスの復活の認識と共に復活の宣教が存在し、約束の神への信仰と希望が生まれたからである。復活の出来事を想起する復活祭において、神はいつもその神性たることを明示する。そしてモルトマンによれば、神の可能性は歴史的可能性として捉えられねばならない。「すべての人間の生に現れた諸関係と諸状態の絶えることのない運動においてのみ、神の神性は実際に認識されねばならないのである」²⁹。このような「イエスの復活」と結びついたキリスト教の希望は動的な希望として世界の変革を目指しているが、ザウターはどのようにしてモルトマンが神学的にこの判断を得るのかと問いかける。ザウターは「歴史化 (Vergeschiedtlichung)」³⁰によって、モルトマンが論証を行っていると分析する。「歴史化」とは、すべての硬直したものを運動へと導き変革しようとするものである³¹。ザウターはこのことが「ユートピア的意識の思考方法である」と述べる³²。「このユートピア的意識」にとっては、将来は現在に対して無条件的に優先されるものである。将来の諸可能性が現在という変更不可能性を越えているからである。「死者の中からのイエス・キリストの復活によって、生き生きとした希望を与える」(ペトロの手紙一 1 章 3 節) という聖書の言葉のように、復活の出来事によってキリスト者は主をあがめ、生き生きと実践的な変革への希望に責任を荷っていくことができる³³。ザウターはこのモルトマンの展開する希望の実践的根拠は、すぐれて有力であると評価する。将来に根拠を置くことが、少なからず印象深く示されているからである³⁴。

しかし「そのことと結びついた論証の中核そして責任の形式は、なじみの無い諸要素を関与させている」とザウターは批判する³⁵。「復活祭の出来事への立ち戻りは、特定の世界観の枠組みの中で認知された思考の発端になっている。この視界は今や、新約聖書が提供しない諸々の支点 (Anhaltspunkte) をも要求するのである」³⁶。「なじみのない諸要素」や「聖書が提供しない諸々の支点」というのは、モルトマンの述べる「世界の変革」や「歴史化」のことと思われる。この「世界の変革」や「歴史化」という表象に基づく将来の諸構想はどこに見出されるのであろうかとザウターは疑問を投げかける。モルトマンにおける「世界の変革」や「歴史化」は、実践理性の神には至るが、真の神の立証にはならないのではないかとザウターは疑義を抱くのである³⁷。「モルトマンは——論証しながら！——もはや抜け出すことのできない理解の手がかりの循環の状態に入ったのではなかろうか」

とザウター推察する³⁸。

さらに、神の業として留めおかれる「可能なるもの」への思想が、あまりにも突然にユートピア的存在の「可能性」に移ることをザウターは批判する。それはザウターによればブロッホ哲学の受容に原因を求めることができる³⁹。ザウター自身は「哲学との接触を全面的に是認したい」⁴⁰と考えるのであるが、「諸概念の一致が、異質なものとして分離されるべきものを、あまりにも円滑につなぎ合わせる」⁴¹モルトマンの手法は短絡的であると批判するのである。

続けてザウターが指摘するのは、神的に可能なものと諸可能性を備えた歴史との「合致・適合 (Kongruenz)」である。モルトマンにとって「希望の思考が問題となる時には、合致・適合の印象が生じる。そのことによって、まさにモルトマンの構想において明白な『進歩なるもの (Fortschrittliche)』は反論の余地なく怪しくなる」⁴²とザウターは批判する。神と世界を両立させようとして、首尾一貫性のないことについて語ってよいのであろうかとザウターは問いかけるのである⁴³。

以上のような批判の由来として考えられるのは、ザウターがモルトマン的な「歴史化」という事象に特に疑問を抱いているからであろう。1967年にヴェルナー・コーラー (Werner Kohler, 1920–1984) が出したザウターの『将来と約束』に対する書評には、「ザウターは歴史理解を断念するのではなく、体系的な歴史の神学を放棄するのである。それ故彼はモルトマンのように『希望の神学』を書くことはできない」⁴⁴と書かれているが、ザウターはモルトマンのように歴史をキリスト論的に体系的に構想することはしないのである。『将来と約束』においてザウターは、「約束の歴史」⁴⁵という表現を用いて、約束の歴史における神の到来をひとつの転回と表現するが、「歴史をキリスト論的に構想する凡ての試みを否定する」のである⁴⁶。

さらにザウターは、モルトマンが「哲学者たち (ヘーゲルとマルクス)」の弁証法をためらいなく受容したことに対して、「神学における弁証法の問題は、より深い根底をもっている」⁴⁷と批判する。モルトマンによる神と世界の弁証法は、ヘーゲルとカール・マルクス (Karl Heinrich Marx, 1818–1883) の弁証法におけるように包括的であり、キルケゴールが示すような逆説的理解には向かわない⁴⁸。ザウターによれば「弁証法」は魔法の言葉ではない⁴⁹。モルトマンは「弁証法」を魔法の言葉のように使用するので、「希望と世界との関連への問いを幻想に (illusorisch) してしまうであろう」とザウター語る⁵⁰。

また、ルターにおける「最も純粋な神への最も純粋な希望」という言葉の解釈をモルト

マンは誤認しているとザウターは指摘する⁵¹。ルターの「最も純粋な神への最も純粋な希望」という表現に対して異議を唱えたモルトマンによれば、「希望は神を人格的にのみ望むのではなく、実質的に地上における神支配、神の平和そして神の義を期待するのである」⁵²。しかしザウターは、ここでは『人格的なもの』と『事柄的』なものとの対立が問題ではなく、ルターは「被造世界において乱用されている、惑わす希望を退けること」を問題としているので、ルター自身の希望とモルトマンの希望は決して矛盾しないと反論する⁵³。しかしながら「二王国論」を唱えて世俗世界における希望を否定するルターと、世俗世界を希望によって変革しようとするモルトマンは明らかに違っていると言える。モルトマンがルターを誤認しているとは言えないであろう。

ザウターはモルトマンを批判しながらも、「批判において挙げられた疑念は、基本的に広範囲な賛成に基づいて、とりわけ神学の終末論的方向づけへの賛成に基づいていること」を記す⁵⁴。そして最後に、「新しい対話の諸可能性を開く問題提起の広さ」をモルトマンの終末論に見て、それを高く評価するのである⁵⁵。

第二節 モルトマンのブロッホ哲学の受容と「神の国」

1966年の『牧会神学』誌に「終末論の適用——ユルゲン・モルトマンの『希望の神学』をめぐる諸考察」⁵⁶を発表したザウターは、その中でモルトマンのブロッホ哲学の受容について考察している⁵⁷。ザウターによれば「モルトマンはブロッホが対話へ持ち込んでくれた多数の概念と形式を取り上げる」⁵⁸のであるが、「ブロッホ自身は副次的にのみ挙げられ、比較的まれに（さらにたいてい決定的箇所においてではなく）彼の引用がなされている」⁵⁹のである。確かにモルトマンは重要な箇所においては、ブロッホの名前は出さずに、ブロッホの概念を下敷きにした独自の説を展開していると言える。要するに『希望の神学』の第一章から第三章までにブロッホの名前は出てこないのである⁶⁰。しかしブロッホ哲学の多数の概念と形式は『希望の神学』の中に取り入れられていて、モルトマンはブロッホとの対話を『希望の神学』の最後に付論として収録している。

ブロッホ哲学の受容において、「神の国」はどのような位置を占めるのであろうか。以下、ザウターの主張に依拠しつつ、モルトマンのブロッホ哲学の受容と「神の国」の占める位置について考察する。

1. 「潜在」・「傾向」・「意図・志向」

ザウターは、ブロッホの哲学的概念を活用するモルトマンの神学的立場を明確にしようと試みる。そのためにザウターはブロッホが使用する彼特有の三つの概念を挙げる。それは「潜在 (Latenz)」、「傾向 (Tendenz)」、「意図・志向 (Intention)」である⁶¹。これらの三つの概念をモルトマンはキリスト論に組み入れている。モルトマンは、「十字架の下に隠されたもの (absconditum sub cruce)」を「潜在」と呼び、「復活において啓示されたもの (revelatum in resurrectione)」を「傾向」と呼び、イエスの派遣における神の「意図・志向」を問うのである⁶²。これらの概念使用に対してザウターは、概念の明確化を要求する。そして概念の明確化のためにはティリッヒの言うところの「意味論的合理性 (semantische Rationalität)」⁶³の適用が必要であると説く⁶⁴。「意味論的合理性」の適用というのは、神学者が精神的実在を指し示そうとして、哲学的、科学的、あるいは日常一般用語を神学の用語として用いる時に、その語の含蓄を排除せずに、その含蓄に関係づけて主要な重点を抜き出すことである⁶⁵。

ザウターによれば「潜在」は、通例はある出来事の中に置かれている「潜在能力 (ein Potential)」を意味しているが、それだけでなく出来事の効果を現わす「意味傾向性 (Sinnhaftigkeit)」をも指し示している⁶⁶。もちろん「潜在」するものは「背景あるいは地下にとどまり、まだ周知のものではない」⁶⁷。モルトマンは、「十字架の下に隠されたもの」を「潜在」と呼ぶが、ザウターはこのことに疑問をもつ。「隠されたもの (das absconditum)、それは神が神御自身の仕方においてのみ現臨している表現である」⁶⁸とザウターは述べて、モルトマンの「潜在」という表現に違和感をもつのである。そしてザウターは「このような概念の方程式 (Begriffsgleichung) を通じて中心的な箇所において全く同一の尺度では測れないところのものが——とりわけ神の隠れと十字架におけるイエス・キリストの神性の隠れが、覆い隠されないのである」⁶⁹とモルトマンのブロッホ哲学の概念使用を批判する。敷衍すれば、「潜在」という言葉では、ルターの主張するところの「隠されたる神 (Deus absconditus)」が正確に表現され得ないのではないかとザウターは問いかけるのである。ここで「隠されたる神」について確認しておきたい。ルター神学の重要な概念である「隠されたる神」は、理性には隠されていて信仰にのみ現れ出る神である。隠されたる神は啓示の神であり、人間の義を破壊してそれとの対立の相の下に、す

なわち苦しみや死において自己の義を啓示する⁷⁰。ルターの「隠されたる神」は、ザウターの言うように、隠されてはいるが現臨しているのである。「地下にとどまりまだ周知のものではない」ところの「潜在」という概念ではルターの「隠されたる神」を十分に表現しているとは言えない。しかしここで注意しなければならないのは、モルトマンが「十字架の下に隠されたもの」という時、ルターの「隠されたる神」とは違う「隠されたもの」を主張しているのではないかということである。モルトマンのキリスト論において、「十字架の下に隠されたもの」として考えられるのは、「神の国の約束」である。モルトマンは『希望の神学』の中で次のように述べる。

宗教改革においては、神の国は「十字架および矛盾の下にある住い (tectum sub cruce et contrario)」であると言われた。その意味は、神の国が、ここにおいては、その対立物の下に隠されているということである。すなわち、その自由は試練の下に、その浄福は苦難の下に、その義は義の喪失の下に、その全能は弱さの下に、その栄光は無分別の下に、隠されているのである。それがゆえに、神の国は、十字架につけられた者の主権という形において認識されたのである。これは正しい、そして破棄できない認識である。ただ神の国は、その現在性のこの逆説的形態において終わるのではない。

「対立物の下での」その逆説的隠蔽性は、その永遠の形態ではない⁷¹。

ここで注目したいのは、十字架の下にある住いと言われた「神の国」は、「その永遠の形態ではない」ということである。十字架と共に「神の国の真の不在が認識可能」⁷²となり、それゆえ「神の国は、復活および新しい創造以外の何物をも意味しえない」⁷³とモルトマンは考える。「十字架の下に隠されたもの (absconditum sub cruce)」をモルトマンはブロッホ哲学の概念を用いて「潜在」と表現したが、そこには万物がそこにおいて義・いのち・平和を獲得する「神の国の約束」がある。ザウターは「十字架の下に隠されたもの」を「神」あるいは「神性」とだけ考えて「神の国」には言及しなかったのである。

ここで、ブロッホ哲学の概念である「潜在」という言葉について検証しておく必要がある。ブロッホの使用する「潜在」という概念は、発展する物質の過程の中での存在論的概念である。「潜在」は、発展する物質の過程の中に目的である「世界的内容的可能性」が隠されていることを意味する⁷⁴。ブロッホの「いまだ・ない (Noch-Nicht)」という存在論においては、目的はまだ成就していないために「世界的内容的可能性」は「潜在」してい

る⁷⁵。さらにブロッホは「全の潜在 (Latenz des Alles)」と「無の潜在 (Latenz des Nichts)」があることを述べる⁷⁶。目的が歴史の中で成就すれば「全の潜在」であり、挫折すれば「無の潜在」ということになる。モルトマンの場合は、神の約束に基づいていて目的が必ず成就するので「全の潜在」しかないことになる。「モルトマンにとっては、物質が完成すると考えるブロッホと異なり、将来の神の国はただ単にひとつの可能性にすぎないというのではないからである。それどころか、神の国はまさしく神の約束によって保障されており、その実現は確実なのである」⁷⁷。モルトマンはブロッホ哲学の「潜在」という概念を使い、「神の国の約束」が十字架の下に隠されていることを示唆するが、それは「神の国への希望」が十字架の下に隠されていると言い換えることもできるであろう。「神の国への希望」は、神の約束に基づく必ず成就する「神の国」という成熟へ向かってゆく萌芽のようなものである。

次にザウターの挙げた二つ目の「傾向」というブロッホの概念使用について考えてみたい。「傾向」とは発展する物質の過程の中で、「いまだ・ない (Noch-Nicht)」によって示される方向である⁷⁸。「傾向」の概念はレオポルト・フォン・ランケ (Leopold von Ranke, 1795–1886) 以来ドイツの歴史記述において親しまれてきたものであるが、ゲオルク・ルカーチ (Georg Lukács, 1885–1971) やブロッホの史的・弁証法的唯物論においても用いられた⁷⁹。ルカーチやブロッホにとって「傾向」とは、現実的・客観的可能性と主観的決断とを媒介し、歴史過程の流れの中に置かれるものであり、そこにおいては歴史の全目的論的方向傾斜が意図されている⁸⁰。先に述べたようにモルトマンはキリスト論にこの「傾向」という概念を取り入れて、「復活において啓示されたもの」を「傾向」と呼ぶ。このことをキリストに基づいて理解するモルトマンは、前もって約束された神の意図に出会う。それは「神の義の約束」であり「死人からの復活によるいのちの約束」であり「存在の新しい全体性における神の国の約束」である⁸¹。「復活において啓示されたもの」である「傾向」はこれらの約束を明らかに指し示す。ザウターは、「傾向」の概念が歴史の現実を理解するために重要な役割を果たしていると述べ⁸²、モルトマンによるその概念使用に対しては、基本的には反対しないのである。

ザウターの挙げた三つ目のブロッホ哲学の概念は「意図・志向」であるが、この使用に対するザウターの反論は特に見られない。モルトマンは、イエスの派遣における神の「意図・志向」を問うのであるが、それは先に挙げた三つの約束を告知らせることである。三つの約束とは「神の義の約束」であり「死人からの復活によるいのちの約束」であり「存

在の新しい全体性における神の国の約束」である。

2. 概念の差異

「モルトマンは全く難なくブロッホのユートピアの哲学を終末論へ移しているのではない」⁸³と述べるザウターは、幾つかの指摘をする。先ず、『希望の神学』の第1章8節の「啓示の終末論」において、モルトマンは間接的なブロッホへの訂正を行っていると言う。その箇所では『可能なもの (das Mögliche)』それと共に『将来的なもの (das Zukünftige)』が全く神の約束の言葉から生じ、それと共に現実に可能なものあるいは現実に不可能なものを超えてゆくのである⁸⁴と述べられている。ブロッホにとっては、人間の行為を前提としている物質のうちにある「可能なもの」は歴史の成就へ向かっているが、無神論的前提に依拠するために、神学的終末論に根ざした超越の次元は退けられなければならない⁸⁵。神の約束の言葉を重視し、超越の次元を語るモルトマンとは相違するのである。ザウターによれば、ブロッホの基本的存在論は「可能性カテゴリーの諸層 (Schichten der Kategorie Möglichkeit)」⁸⁶の表現において見出される⁸⁷。ザウターの分析によれば、モルトマンが約束によって決定された世界の可能なるものについて語る時には、可能性カテゴリーの基本的層である「客観的に——現実的に可能なるもの (Das objektiv-real Mögliche)」⁸⁸に関係していて、それはすなわち「過程 (Prozeß)」において把握された世界に関係している。神の約束によって決定された世界は、未決定の過程の世界とは最初から同一であるはずがないが、「神の約束から生じる可能なものは、明らかに『客観的に——現実的に可能なるもの』の『先取り (Vorbegriff)』によってのみ証言される」⁸⁹とザウターは述べる。換言すれば、神の約束によって決定された世界の「客観的に——現実的に可能なるもの」を、未決定の過程の世界に先取りにすることによって二つの世界は重なり合う可能性があるのである。モルトマンは、ブロッホの基本的存在論の概念の助けを借りて、神の約束の言葉から生じる可能なものを立証しようとする。ザウターは「客観的に——現実的に可能なるもの」という哲学の概念は、「酵素 (Ferment)」のような働きをして、神学的発言の意味を変えてしまうのではないかと危惧するが⁹⁰、モルトマンは大胆に哲学の概念を受容して「希望の神学」を構想するのである。

ザウターのさらなる批判は、可能性のカテゴリーにおいて「概念が分裂するために言葉が語られるべきではない」ということである⁹¹。ブロッホは無神論者であるので⁹²、彼の哲

学的概念を使ってモルトマンがキリスト教的「神の国」の先取りということを述べると、その概念は別の意味を含むことになる。可能性のカテゴリーにおける諸概念も、ブロッホの概念を下敷きにしてモルトマンは別のことを述べているのである。

二人の相違にさらに目を留めてみよう。ブロッホは、ヘーゲルの体系を希望の原理によって将来に開かれた過程弁証法へと開き示したのであるが、ヘーゲルは、哲学は理性的なものの根本を究めることであり、現在的、かつ現実的なものを把握することなのだから、彼岸的なものを打ち立てるのではないと考えている。当然ブロッホも彼岸的なものを打ち立てることはない。それでブロッホの述べるユートピアとは、あくまでも此岸におけることなのである。つまり此岸の将来にある希望を、ブロッホは先取りする。一方、モルトマンの場合は、先取りをする希望というのは、此岸ではなく、彼岸にある。ブロッホは、人間の正しさや真理が到達するところを見ているが、モルトマンはすべてが変容した新しい世界の、神の希望を見ているのである。キリスト教の「神の国」というのは、ユートピアから「飛躍」する。モルトマンは、「新しいキリスト教的終末論は、正しく理解されるのなら、『希望の原理』をも飛躍する」⁹³とその差異について『希望の神学』の中で述べている。ブロッホの希望は「下から」であり、モルトマンの希望は「上から」であると言える。ブロッホは「未存在の存在論」を「下からのみ始まります。それをわれわれは回避しません。われわれのあるがままに、生きつつ欲しながら」⁹⁴という文で始める。ブロッホにとっては「働く人間」の到達するマルクスの「自由の王国」への願望が希望なのである。片やモルトマンは、聖霊によって信仰が生まれ、そこから希望が生まれることを主張する。モルトマンの述べる希望は「神の国の約束の信仰」である。そしてそれは、神から恩恵として与えられるものなのである。

以上のような二人の相違から見て、ザウターの指摘する「概念の分裂」は避けられないことであると言えよう。そしてそれはブロッホとモルトマンに限ったことではなく、哲学の概念を神学が受容する場合には避けられないことであると言える。バルトが「仮に哲学者と神学者の道を統合し得るとしても、それはあくまでも二人の主人に仕えていることに他ならない」と述べるように⁹⁵、両者の同一概念はその内容において分裂してしまうのである⁹⁶。それでもモルトマンは、神学に哲学を受容することに積極的である。なぜならモルトマンにおいては、哲学と神学の関係は調停的性格を有しているからである。モルトマンはブロッホの「希望の原理」と自身の「希望の神学」が調和の中に共存することを望んでいる。モルトマンは自身の「希望の神学」は、ブロッホの「希望の原理」を超えていく

と述べるが、最後の文章において相互交流への願いを表明するのである。すなわち「キリスト教的終末論は、自らを『希望の原理』に対して開き得るであろうし、また逆に、『希望の原理』から、それ自身の、よりよい輪郭作成 (Profilierung) への強請を受け取るであろう」⁹⁷とモルトマンは主張する。それゆえ「キリスト教的な神の国」をブロッホの「希望の原理」に開き、逆にブロッホの「希望の原理」から、よりよい輪郭作成への強請を受け取るということも可能であるに違いない。

3. 使命の実践

ザウターの投げかけるさらなる疑問は、キリスト教の希望を神の彼岸ではなく世界の可能性へと差し向ける「使命の実践 (Praxis der Sendung)」をモルトマンが要求することである。「使命の実践」は、「神の国」へ向って未来を切り開いていく活動であり、世界に対する責任と決断を必要とする。確かにルターの強調した「信仰義認」という観点からも、モルトマンによるこの世での行動主義の強調は議論の余地があると言える。前述の「客観的に——現実的に可能なるもの」という哲学の概念を受容して、将来の神の約束を先取りしてこの世で実践するという考えは、ルターの「神の将来は閉鎖されている」という考えとは一致しない。神の約束への応答としてルターのいうところの「善きわざに励む」ことはできても、「神の国」を人間は本当に先取りできるものなのであろうか。

ザウターはモルトマンの『希望の神学』に書かれている「使命の実践」による世界の歴史化について疑問を呈する。ザウターはモルトマンによる次の文章のつじつまが合わないとは批判する。「もしこの世界が不変であるなら、世界の従順なる形成への召命は対象のないものであろう…変革する使命の実践はそれゆえ、ある世界観を、世界への信頼をそして世界への希望を必要としている。この使命はこの世界における現実的で客観的な可能なるものを追求するが、それは現実的で客観的な可能なるものを、神の義の、いのちの、そして神の国の約束された将来の方向において捕らえ実現するためである。それゆえこの実践にとって世界は、救いと滅び、世界の義と絶滅が賭けられている未決定の過程である」⁹⁸。この文章に対してザウターは、「可能性の概念においてはブロッホとの関係が問題をはらんでいることが推定される」⁹⁹と述べる。すでに述べたように、ブロッホの場合は物質の発展の過程は未決定であるが、モルトマンの場合は神の約束された将来は決定的なものである。しかし、決定的な神の将来に向かう「使命の実践」においては、此岸は未決定の過程

なのである。モルトマンの述べる「使命の実践」はその活動によって未決定の過程である此岸を変革しようと試みる。さてしかし、その活動に必然性は認められるのであろうか。「エルンスト・ブロッホにおける希望の哲学」という論文を著したクラウス・シュペネマン (Klaus Spennemann, 1937-) は、モルトマンの述べる使命の実践というような活動の必然性を基礎づけることはできないと述べる¹⁰⁰。なぜなら神の約束および歴史の実現は確実なものであり、人間的行為によっては影響されないからである¹⁰¹。「約束とその実現というモルトマンの図式の枠内では、倫理的行為の要求は結局単なるアッピールになる」とシュペネマンは述べる¹⁰²。さらにシュペネマンによれば、人間的行為はモルトマンの場合「確実な世界過程の装飾物」¹⁰³である。確かにシュペネマンが述べるように、モルトマンは神の約束とその実現という決定的図式の中に、「未決定な使命の実践」を持ち込む。神の約束が先ずあって、使命の実践は二次的であると言えるが、モルトマンの場合、「使命の実践」は神の約束への応答なのである。このことをモルトマンは「約束の神によって人間は世界の変革へと召される」¹⁰⁴と表現する。モルトマンの図式においては、約束の神によって将来の「神の国」は決定的であるのだが、約束の神は人間に「歴史的世界に対する責任と決断を要求するのである」¹⁰⁵。

しかしながらモルトマンによれば「神の国」は神によって成就される質的に全く新しい国である。果たして人間の「可能なるもの」の把握で、それを先取りして実現できるものなのであろうか。わたしたちは「神の国」を求め、待ち望むことはできても、「神の国」の建設にはことごとく失敗している。それでも可能な限り、「神の国」を造るべくこの世で使命を実践していくことをモルトマンは要求する。前述のようにザウターは「可能性の概念においてはブロッホとの関係が問題をはらんでいることが推定される」と述べるが、「神のようになりたいという意志を持つようになった人間こそが、真の人間の在り方である」¹⁰⁶と考えるブロッホの影響をモルトマンは強く受けていると言える。『希望の神学』においては、モルトマンの実践の要求に答えることができるのは、「神のような強い人間」でなければならないような印象を与えるからである¹⁰⁷。またブロッホの「希望の原理」の思想的背景であるユダヤ教的終末論の此岸性の強調もモルトマンに影響を与えて、『希望の神学』の中に受け継がれている。「神の国」は彼岸にあるのだが、それを此岸に構築しようと努力することが、モルトマンの述べる「使命の実践」である。たとえ人間の義が破壊されて、その対立の相の下に神の啓示があるとしても、わたしたちは「使命の実践」として此岸において「神の国」を目標として追求していくのである。「神の国」を先取りするという活動の

必然性は、神の約束への信仰とその約束への応答から生まれるが、神に応答できる人間の強さがその前提となっている。

4. ブロッホとの対話

ザウターは、新しい対話の可能性を開くモルトマンの問題提起の多さを評価している¹⁰⁸。対話を重視するモルトマンは、ブロッホとの対話を『希望の神学』の付論において繰り返し広げる。その中でモルトマンはキリスト教的な「神の国」と、ブロッホの「同一性の故郷 (Heimat der Identität)」との関連を問う¹⁰⁹。ブロッホの「同一性の故郷」というのは「終局 (Eschaton)」において現れ出る故郷である。それは故郷喪失の状態である人間が終わりにおいて自己自身となり到達するユートピアである。ブロッホの著作『希望の原理 (Das Prinzip Hoffnung)』(第3巻)の最後には次のように書かれている。

現実的な創世記は初めにではなく終わりにある。そして現実の創世記がようやく始まるのは、社会と現存在とが根源的になるとき、すなわち両者の根が互いに結び合うときである。しかし歴史の根源は、労働し、創造し、所与性を造りかえてそれを追いついていく人間である。人間が自らを把握し、彼のものを放棄したりすることなく、また疎外もない在り方で真の民主主義の中に基礎づけられるならば、そのときには、世界の中に、すべての人の子供時代の中に照り輝いているもの、まだ誰も行ったことのないところ、すなわち、故郷が成立するのである¹¹⁰。

「故郷」という言葉はブロッホの最初の代表的著作である『ユートピアの精神』の中で多用されるキーワードである。「故郷喪失」という言葉も『ユートピアの精神』の中に多く登場する。故郷を喪失したユダヤ人にとって「故郷」は特別の場所である。上記の『希望の原理』の最後の文章についてモルトマンは、「真の民主主義」および「故郷」ということによってマルクスの「自由の王国」を意味していると述べる¹¹¹。「その王国は、窮乏や外的合目的性によって規定される労働が終わり、それゆえ今や物質的生産の領域の彼岸に横たわるところにおいて初めて始まるのである」¹¹²。しかしマルクスの「自由の王国」をブロッホは超えているということをモルトマンは述べる。マルクスの「自由の王国」は、経済的、社会的、政治的悩みを取り去った時に現れるのであるが、ブロッホの「同一性の故郷」

は経済的、社会的、政治的悩みを取り去っても立ち現れてくる人間の退屈や倦怠や虚無がなくなる時に現れるからである。モルトマンはマルクスの「自由の王国」とさらにブロッホの「同一性の故郷」を越えようとする。その際に重要になってくるのは、「死」を越えられるかどうかということである。モルトマンは、「神の国」が「愛を死の彼方まで担い行くいかなる希望もないかぎり、空中にかかっているものであり、自らの中に腐敗と倦怠の胚を宿す」¹¹³と考えている。それゆえモルトマンは、十字架につけられた方の愛と復活の弁証法に即して終末論を構築する。モルトマンの死人の復活の終末論は、人間と自然が一体となるブロッホの「同一性の故郷」を超える。モルトマンは神と人間の「和解の故郷(Heimat der Versöhnung)」について語るのである¹¹⁴。すなわちモルトマンの「神の国」は、ブロッホの哲学的概念である「同一性の故郷」を受容し、さらにそれを超えて「死」を乗り越える「和解の故郷」を意味するのである。

第三節 黙示思想と終末論

ザウターは1966年の『宣教と研究』誌に「希望の神学 (*Theologie der Hoffnung*)」という小論文を発表した¹¹⁵。その冒頭でケーゼマンの「なぜ教義学はもはや終末論的問題から始めず、伝統に従って黙示文学 (Apokalyptik) で終わろうとするのか」¹¹⁶という問いを取り上げる¹¹⁷。そしてモルトマンの『希望の神学』が、この問いへの答えを含んでいると述べる。ケーゼマンによって強調されたキーワードである「黙示思想 (Apokalyptik)」をモルトマンが自らに引き付けて解釈し、終末論的問題を解決しようとしているからである。

以下、ケーゼマンとザウターの黙示思想に対する考え方を考察して、それらとの関わりと比較を通じてモルトマンの終末論における黙示思想の受容と「神の国」を明らかにしたい。

1. ケーゼマンの黙示思想

先ずケーゼマンにおける「黙示思想 (Apokalyptik)」とは何を意味するのかを概観しておく。ケーゼマンは黙示思想という言葉が多義であることを認めた上で、原始キリスト教

の黙示思想について語るのは、終始切迫した「来臨の待望 (Naherwartung der Parusie)」ということを表示するためであると述べる¹¹⁸。切迫した待望という意味での黙示思想は、復活後の聖霊体験から出発して、霊を受けた人によって生き生きと保持され、神学的にはユダヤ教黙示思想の伝統から吸収し、最後に熱狂主義的希望と宣言を伴っているのである¹¹⁹。ケーゼマンにおける「黙示思想は復活後の聖霊体験によって引き起された熱狂主義という特定の状況における」¹²⁰原始キリスト教の終末論的思想なのである。イエス自身はそうでなかったとしても、原始キリスト教団はイエスの出来事を解釈する際に前面的に黙示思想によって規定されていたので、ケーゼマンは黙示文学を「キリスト教神学の母」とであると主張する¹²¹。ただしケーゼマンは、モルトマンのように完全に黙示思想に基づいて形成された組織神学ために、黙示思想に注意を促すというようなことはせず、教会が到達したものに満足したり、保守的な頑迷さの中に引きこもったりすることのないように警告を発するために黙示思想という根底に注意を向けさせるのである¹²²。

モルトマンの「神の国」の神学は、ケーゼマンの黙示思想から聖書的基础づけを獲得したことはすでに述べたが¹²³、モルトマンが特に取り入れているのはケーゼマンの「終末論的留保 (eschatologischer Vorbehalt)」という考え方である¹²⁴。「終末論的留保」というのは、終末が来る前の未決性であり、「神の国」にはまだ至っていない状態である。この考え方からモルトマンは、キリストがまだ「神の国」への途上にあることを強調する。「神の国」はキリストの支配の目標であり、完成である¹²⁵。その支配は、キリストがわたしたちの死を滅ぼし、死人をよみがえらせ、最後に国を父なる神に渡す時に完成するのである。

2. 黙示思想という概念

ケーゼマンが前述において黙示思想という言葉が多義であることを認めているように、「黙示思想 (Apokalyptik)」という概念が幅広い内容をもつことは否定できない。最初に、「黙示思想 (Apokalyptik)」という語について触れておく。「黙示思想 (Apokalyptik)」は文脈に応じて「黙示文学」とも訳されるが、さらに「(集合的に) 黙示録的預言書類」、「世界終末論」とも訳することができる。「黙示思想 (Apokalyptik)」は、ギリシャ語の「アポカリュプス (ἀποκάλυψις)」に由来するが、その意味は「覆いを取って真相 (秘義であった内容) を示すこと」であり、「啓示」、「黙示」と訳される¹²⁶。

黙示思想を神学に取り入れる際の「概念的不一致 (Begriffliche Unstimmigkeiten)」を、

ザウターは『将来と約束』の中で取り上げる¹²⁷。 黙示思想という単語は「疑わしい (verdächtig)」¹²⁸と考えるザウターは、「黙示思想は特別な課題であろう。問題史的にそれを追うことは、あたかも黙示録的なこと (Apokalyptisch) の異端的局限へ向かっているようである」¹²⁹と述べる。そしてザウターは終末論において黙示思想を取り扱う際は、十分に考慮しなければならないと説く。ザウターの述べるその三つの理由を次に略述する。

まず、黙示思想はその戦闘的な待望や激しいメシアニズムによって教会の存続を脅かす憂慮すべきものと見なされてきたからである。特にヨハネの黙示録の異質なものがアブノーマルと受けとられてきたことなどはまだ十分に吟味されていない。ヨハネの黙示録の異質なものと人はたいていの場合、ただ疑い深く折り合ったのである。黙示思想の概念が終末論に取り入れられる際に、憂慮すべきものとアブノーマルなものも同時に取り入れられたのである。次に、ユダヤのアナキズムの力は、ひとつの理想像のみが重要であるという誤解を与えたからである。すなわち、ひとつの理想像を求め、近づきつつある全面的な破局への過大な期待から努力するという誤解を黙示思想が準備したからである。最後に、黙示思想は病的であると言えるからである。黙示録の変種の印象は、黙示録の霊的世界を宗教的病理学の中に閉じ込めてしまったのである¹³⁰。

以上のような理由から、黙示思想のテーマは自己批判的に教義学的課題として扱われなければならないとザウターは主張する¹³¹。ザウターはモルトマンやパネンベルクと同じように黙示思想によって終末論的問題を解決しようとしているが、その取り扱い是非常に慎重であると言える。

3. 黙示思想と歴史化

一方モルトマンは、前述のように「黙示思想」を自らに引き付けて解釈しているので、「黙示思想」と終末論的問題を一致させて論じる¹³²。ザウターがその例として挙げるのは、黙示思想的な終末論においてモルトマンが「宇宙 (Kosmos) の歴史化」と「世界の歴史化」について語っている箇所である (『希望の神学』2章7節)¹³³。この箇所のモルトマンの所論を次に略述する。

黙示思想の特性および神学的意味は、宇宙の終末論的および歴史的解釈の中にある。終末は決して始源の回帰でも、また疎外からの回復、および罪の世界からの純粋な源泉にいたる回復ではなく、終極において実に始源がそうであったよりもさらに先にあると考えら

れる。宇宙が歴史的に終末の過程の中に繰り入れられるのである。全世界が神の終末論的歴史過程の中に入り込むのである。黙示思想はその終末論を宇宙論的に考える。しかしそれは終末論の終わりではなく、終末論的宇宙論の始まりなのである。黙示思想がなければ、神学的終末論は諸民族の歴史の中に、あるいは個人の実存史の中に固執し続ける。新約聖書もまた、黙示思想が宇宙の広がりの中に、また所与の宇宙的現実を超えた広がりの中に向かって開けた窓を閉じることはなかった¹³⁴。

上記のモルトマンの主張は「宇宙の歴史化」と「世界の歴史化」について語っているが、「歴史化」ということに異議を唱える聖書学者がいる。ヴァルター・シュミットハルス (Walter Schmithals, 1932–2009) は彼の『黙示文学入門 (*Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*)』¹³⁵という著書の中で、モルトマンが「世界の歴史化」を「普遍的終末論的未来のカテゴリー」において語るのとは正しくないと述べる¹³⁶。なぜなら黙示思想の担い手は、現在の歴史的世界に対して根本的に悲観主義の態度で対立するから、歴史的世界に未来はないのである¹³⁷。歴史の位相を全く含まないのが黙示思想の本質であると、シュミットハルスは述べる。

けれどもモルトマンは、黙示思想から示唆を受けたブロッホの歴史的思考を神学にも定着させようとして「歴史化」について語る¹³⁸。黙示思想のユートピアを歴史の中に引き入れたブロッホの考えに従ったモルトマンは、黙示思想の担い手の悲観主義的態度とは全く逆の、楽天主義的態度で歴史世界を変革して行こうとする。モルトマンにとってこの世界は「無限の可能性の巨大な容器」¹³⁹なのである。黙示思想が待望している「神の国」をこの世にもたらすべく実践していくことをモルトマンは呼びかけるのである。

第四節 エキュメニズムと「神の国」

『将来と約束』から30年後に出版されたザウターの『終末論入門 (*Einführung in die Eschatologie*)』¹⁴⁰においては、ケーゼマンの黙示思想の復興が評価されている。ケーゼマンによって描き出された黙示思想的な終末論は、ザウターによれば解放の使信と同一のものであった¹⁴¹。モルトマンはこの黙示思想的な終末論を「希望」の基盤として自らに引き付け、抑圧と疎外からの解放の使信を伝えたのである¹⁴²。この「希望」には対象がある。それは黙示思想の再発見から導き出された「神の約束」である。そしてザウターによれば、

イスラエルに与えられた神の約束はイエスの死と復活において異邦人であるわたしたちにも接近したのである¹⁴³。神の約束において救われるのは、全ての人々である。エキュメニカルという言葉は、ギリシャ語の「全ての人々の住んでいる世界 (οικουμένη)」に由来する¹⁴⁴。ザウターは『終末論入門』において、第二バチカン公会議における「エキュメニズムに関する教令」の文書中の「希望」という言葉に着目し、わたしたち人間が「希望」にあって一体となることができるかを問う¹⁴⁵。そしてモルトマンの述べる「希望」に言及して、エキュメニズムについて語るのである。

1. ユートピア的行動主義と義認の教理

ザウターは上掲の『終末論入門』の中で、ベネディクト 16 世＝ヨーゼフ・ラッツィンガー (Joseph Ratzinger, 1927-) ¹⁴⁶の著作『終末論——死と永遠の命 (*Eschatologie. Tod und ewiges Leben*)』¹⁴⁷を紹介する。そしてラッツィンガーの「信仰における希望」の理解が、現代プロテスタンティズムの代表者たちとの対話を可能にすることを示唆する¹⁴⁸。

「信仰における希望」という点ではモルトマンとラッツィンガーは軌を同じくし、両者共エキュメニカルな視点を有している。さらに信仰と希望の対象である「神の約束」の理解においても両者には一致が見られる¹⁴⁹。

しかしラッツィンガーの終末論は「信仰の増強」に主眼を置いていて、ユートピア的行動主義と混同されることに対して警戒をしている¹⁵⁰。従ってラッツィンガーの主張とモルトマンの終末論におけるユートピア的行動主義とは相容れないものがある。ラッツィンガーは上記の『終末論』という彼の著作の中でモルトマンに触れているが、モルトマンの終末論を「政治神学としての終末論」¹⁵¹というカテゴリーに括っている。さらにラッツィンガーは、将来の現在に対する優位性にも異議を唱えているのでモルトマンの将来志向とも一致しないのである¹⁵²。

ザウターは宗教改革者たちの「義認の教理」を引き合いに出して¹⁵³、このラッツィンガーの主張を是認しようとする。なぜなら「義認の教理は、人間存在の為してきたこと、もしくは可能なことや為そうと欲することによって、彼ら自身を知り判決を下すことができる、という主張を攻撃目標にしている」¹⁵⁴からである。敷衍して言えば、人は信仰によってのみ義とされ、ユートピア的行動主義によって義とされるのではないのである。神の審判が人をユートピア的行動主義に駆り立てるといえることは言えないのである。「義認の教

理は神の裁きと救いの行為に焦点を当てている。神は不敬なものを義と認めるが、それは人をして、彼自身が神と希望を持たないものであったことを認めさせるものであり（エペソ人への手紙 2 章 12 節）、神の言葉と霊における教会の起源に付随する希望の確かさを与えるものである¹⁵⁵とザウターは述べる。義認の教理が希望を与えるのはわたしたちの行動によってではない。それどころかわたしたちの行動、すなわち人間的試みはすべて失敗に終わり、そのために「希望の余地もしくは必要性が存在する」¹⁵⁶とザウターは主張する。

「希望」の地平の中で、ザウターは行動に駆り立てられるというよりは信仰を強めようとする。「希望のロゴスとしての神の約束」にとどまり続けて、義認の教理が与える希望の深い内容に迫ろうとするのである。

ザウターのユートピア的行動主義への慎重な対応は、そのままモルトマンへの批判とも受け取れる。しかしザウターはモルトマンの「希望の神学」の方向性については肯定的に受け止め、そこにおけるエキュメニカルな視点を評価している¹⁵⁷。モルトマンの「希望」への新しい方向性は、それまでの教条的な世界の「希望」を打ち破ったのである。モルトマンの「希望」は、世界が「神の国」に向かって前進していることを確信させ、歴史を造ることが可能であると呼びかけて苦難の中にいる人々を連帯させることをザウターも認めているのである¹⁵⁸。モルトマンの主張するエキュメニズムとは苦難の中にいる全ての人々が「神の国」のために共に働くことであり、その行動主義は全ての人々を救うという神の約束への応答なのである。

2. 万人救済説

「希望」における一致を目指すザウターは、さらに信仰をもつ人たちと信仰をもたない人たちとの一致の可能性を探す。そして「万人救済説（Allversöhnung, Apokatastasis）」¹⁵⁹がその答えになると述べる。「神がすべてにおいてすべてとなられる」（コリントの信徒への手紙一 15 章 28 節）終末においては、信者も未信者も救済されるとザウターは結論づける。さらに終末においてだけではなく、現在においても信者と未信者との関係の裂け目に「橋渡しをする概念（Brückenbegriff）」¹⁶⁰となるのが「万人救済説」であるとザウターは述べる。「このような和解は、例えば、市民としての普通の生活における、社会活動における、そして全ての差異が忘却される非常事態を乗り越えるための団結行動における、いわゆるキリスト者と非キリスト者の共存において経験される」¹⁶¹とザウターはエキュメ

ニカルな一致を主張する。そしてすべての人が救われるという「希望」が愛の奉仕のためのエネルギーになるとザウターは述べる。現在においても、そしてそれに続く将来においてもエキュメニカルな一致はザウターの主張する「希望」の与えるエネルギーによって可能となるに違いない。

一方モルトマンも『希望の神学』から 30 年後に出版された『神の到来』の中で、万人救済説を是認している¹⁶²。「万人救済説」の教えは、悪魔すらも救われることを望んだオリゲネス以来の論議であり、大教会神学によって断罪されてきた問題である。しかしながら初期敬虔派のベンゲルは、「万人救済説 (Apokatastasis)」の教えを述べ伝えた¹⁶³。最後の審判、天国、地獄はあるが、すべてはただ、普遍的な「神の国」の完成に仕えるためであるというのがベンゲルの教えである¹⁶⁴。さらにモルトマンはザウターと同じくブルームハルト父子の影響を受けているが、ブルームハルト父子は信仰復興運動において、「万人救済説」を「希望の告白」として取り扱っているのである¹⁶⁵。

ザウターもモルトマンも共に、普遍的な「神の国」の完成に仕える「万人救済説」を全世界のための「希望」であると考えている。そして両者はエキュメニズムの試みにおいて、愛における一致が現実となることを願っている。そこにおいては「希望はわたしたちを欺くことはありません」(ローマの信徒への手紙 5 章 5 節) という聖句のより深い意味を理解することができ、「神は愛」(ヨハネの手紙一 4 章 8 節)であることを確信するであろう。エキュメニズムは普遍的な「神の国」の完成に仕えるのである。

注

¹ 本論文序章第三節参照。

² Gerhard Sauter, *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag, 1965. Sauter の『将来と約束』の中でモルトマンが引用されている箇所は、S.80, S.192-193, S.349, S.352, S.363.

³ Sauter, *Zukunft und Verheißung*, 1965, S.149.

⁴ Moltmann, „*Richtungen der Eschatologie*“ in *Zukunft der Schöpfung: Gesammelte Aufsätze*, München: Chr. Kaiser, 1977, S.38 (Zuerst veröffentlicht in Verkündigung und Forschung 2, 1966). (以下、Moltmann, *RE* と略す)。

⁵ Ibid.

⁶ Vgl. Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, S.180.

⁷ Gerhard Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag, 1962.

⁸ 蓮見和男『神への問い』（希望と十字架——新しい組織神学的試み、第1巻）新教出版社、2001年、9頁、367頁参照。

⁹ 千葉眞『現代プロテスタンティズムの政治思想——R・ニーバーとJ・モルトマンの比較研究』新教出版社、1988年、196頁参照。

¹⁰ 脚注4参照。

¹¹ Moltmann, *RE*, S.39.

¹² Ibid.

¹³ Vgl., Moltmann, *RE*, S.39.

¹⁴ Vgl. Sauter, *Zukunft und Verheißung*, S.155-156.

¹⁵ Ibid., S.174.

¹⁶ Ibid., S.160.

¹⁷ モルトマンはキリスト教的終末論が、19世紀にはカントとヘーゲルやその取り巻きの中で哲学的カテゴリーの助けを借りて考えられたことを評価する。その後のアルトハウスやブルンナーによる、哲学の受容と討論も評価する。そして20世紀半ばの神学的著作に哲学との対話が不足しているのを嘆く。特に19世紀の哲学的終末論からの示唆に富む遺産を受け入れたヤコブ・タウベス (Jakob Taubes, 1923-1987) による1947年の『西欧的終末論 (*Abendländische Eschatologie*)』が神学的にほとんど知られないままであったことをモルトマンは嘆く。そのような中で、1965年に登場したザウターの『将来と約束』をモルトマンは高く評価する。キリスト教徒は宣教という条件のもとで語ったり考えたりしなくてはならないので、神学だけでなく哲学の領域においても語らなければならないとモルトマンは考えるのである。そうでなければ、キリスト教徒は孤立し、その時代と苦しみと共にする者たちとの連帯を欠いてしまうという結果になってしまうからである。モルトマンは「本来の問題は、哲学的要素が神学的に受け入れられるかどうか、またどの程度受け入れられるかという点にはなくて、終末論的信仰が歴史的自己意識へと辿り着くことができるかどうか、またどの程度辿り着くことができるかどうかにある」と述べる (Vgl., Moltmann, *RE*, S.37-41)。

¹⁸ Moltmann, *RE*, S.41.

¹⁹ Sauter, *Zukunft und Verheißung*, S.70, S.363.

²⁰ Ibid., S.151.

-
- ²¹ Ibid., S.67.
- ²² Vgl., *ibid.*, S.41f.
- ²³ Vgl., Moltmann, *RE*, S.40.
- ²⁴ 神学的関心における哲学的な問題提起は、これまで控え目にしかなされなかったとザウターは述べる (Vgl., Sauter, *Zukunft und Verheißung*, S.129)。
- ²⁵ Gerhard Sauter, „*Angewandte Eschatologie. Überlegungen zu Jürgen Moltmanns <Theologie der Hoffnung>*“ in *Diskussion über die <Theologie der Hoffnung> von Jürgen Moltmann*, hrsg. von Wolf-Dieter Marsch, München: Chr. Kaiser Verlag, 1967 (Zuerst veröffentlicht in *Pastoraltheologie* 55, 1966).
- ²⁶ Sauter, „*Angewandte Eschatologie*“ S.106.
- ²⁷ Ibid.
- ²⁸ Ibid., S.107.
- ²⁹ Ibid.
- ³⁰ Ibid., S.108.
- ³¹ Ibid.
- ³² Ibid.
- ³³ Vgl., *ibid.*, S.109.
- ³⁴ Ibid.
- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ Ibid., S.109-110.
- ³⁷ Vgl., S.110.
- ³⁸ Ibid.
- ³⁹ Ibid., S.116. ザウターは小論文「希望の神学」(Sauter, *Theologie der Hoffnung, Verkündigung und Forschung* 11, München: Chr. Kaiser Verlag, 1966) において、モルトマンのブロッホ哲学との取り組みについて次のように述べる。「モルトマンは確かに(ブロッホの哲学に対して)神学的諸防護に努めている。しかし、全体においては非常に広く行きわたる両者の相応の印象が超過している」。
- ⁴⁰ Sauter, „*Angewandte Eschatologie*“ S.116.
- ⁴¹ Ibid., S.113.
- ⁴² Ibid., S.118.
- ⁴³ Vgl., *ibid.*
- ⁴⁴ ヴェルナー・コーラー「書評」『基督教研究』第 35 巻第 1 号、基督教研究会、1967 年、105 頁。
- ⁴⁵ Sauter, *Zukunft und Verheißung*, S.216.
- ⁴⁶ コーラー「書評」『基督教研究』104 頁。 Vgl., Sauter, *Zukunft und Verheißung*, S.253ff.
- ⁴⁷ Vgl., Sauter, „*Angewandte Eschatologie*“ S.120, Fußnote11.
- ⁴⁸ Ibid.
- ⁴⁹ Ibid., S.121.
- ⁵⁰ Ibid.
- ⁵¹ Vgl., *ibid.*, S.120ff.
- ⁵² Ibid., S.120.
- ⁵³ Ibid.
- ⁵⁴ Ibid., S.121.
- ⁵⁵ Ibid.
- ⁵⁶ 本論文第二章第一節 2 参照。
- ⁵⁷ Sauter, „*Angewandte Eschatologie*“, S.115ff.
- ⁵⁸ Ibid., S.115.
- ⁵⁹ Ibid.
- ⁶⁰ 『希望の神学』の序章と第四章にはブロッホの名前は出てくる。

-
- 61 Vgl., *ibid.*, S.116.
- 62 Vgl. Moltmann, *TH*, S.185 =邦訳、233 頁参照。
- 63 Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1956, S.67=『組織神学』(第 1 卷) 谷口美智雄訳、新教出版社、1990 年、67 頁。
- 64 Sauter, „*Angewandte Eschatologie*“, S.119.
- 65 Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, S.67=邦訳、67 頁。
- 66 Sauter, „*Angewandte Eschatologie*“, S.119.
- 67 *Ibid.*
- 68 *Ibid.*
- 69 *Ibid.*
- 70 北森嘉蔵『神の痛みの神学』教文館、2009 年、138 頁以下参照。
- 71 Moltmann, *TH*, S.203 =邦訳、257 頁。
- 72 *Ibid.*=同上、256 頁。
- 73 *Ibid.*=同上。
- 74 クラウス・シュペネマン「エルンスト・ブロッホにおける希望の哲学」『人文学』137 号、同志社大学人文学会、1982 年、136 頁、141 頁参照。
- 75 同上。
- 76 Vgl., Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1959, 1974, S.1532=『希望の原理』(第 3 卷) 山下肇他訳、白水社、1982 年、501 頁参照。
- 77 シュペネマン「エルンスト・ブロッホにおける希望の哲学」141-142 頁。
- 78 同上、141 頁参照。
- 79 Vgl., Moltmann, *TH*, S.222 =邦訳、280-281 頁参照。
- 80 Vgl., *ibid.*, S.222 =同上、281 頁参照。
- 81 Vgl. *ibid.*, S.185 =同上、233 頁参照。
- 82 Vgl. Sauter, „*Angewandte Eschatologie*“ S.116.
- 83 *Ibid.*
- 84 Moltmann, *TH*, S.76 =邦訳、91 頁。
- 85 シュペネマン「エルンスト・ブロッホにおける希望の哲学」134 頁、143 頁参照。
- 86 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1959, 1974, S.258=エルンスト・ブロッホ『希望の原理』(第 1 卷) 山下肇他訳、白水社、1982 年、299 頁。
- 87 Vgl., Sauter, „*Angewandte Eschatologie*“ S.118.
- 88 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, S.271=邦訳、312 頁。
- 89 Sauter, „*Angewandte Eschatologie*“ S.118.
- 90 *Ibid.*
- 91 *Ibid.*, S.119.
- 92 本論文第一章第三節 2 参照。モルトマンはブロッホの無神論を受容している。モルトマンは、マルクスからブロッホに至る近代の「人間神論 (Anthropotheismus)」は、人間における悪の側面や世界の苦難というアポリアを見逃してきたと批判するが、有神論か無神論かという二者択一を免れる道を選ぶのである (Vgl., Moltmann., *Der gekreuzigte Gott*, S.239=邦訳、345 頁参照)。
- 93 Moltmann, *TH*, S.322 =邦訳、413 頁。
- 94 ブロッホ『哲学の根本問題』竹内豊治訳、法政大学出版局、1992 年、13 頁。
- 95 カール・バルト「哲学と神学」酒井修訳『カール・バルト著作集』(第 3 卷) 新教出版社、1997 年、378 頁以下参照。
- 96 哲学と神学を対立的に理解する立場の神学者は、バルトの他にテルトゥリアヌス (Quintus Septimius Florens Tertullianus, 160 頃-220 頃)、ルターが挙げられる (崔弘徳『シュライエルマッハーにおける神学とその構造の研究』同志社大学博士論文: 甲第 188

号、2000 年、72 頁参照)。

⁹⁷ Moltmann, *TH*, S.334 =邦訳、429 頁

⁹⁸ Sauter, „*Angewandte Eschatologie*“ S.116. Vgl., Moltmann, *TH*, S.266=邦訳、338 頁参照。

⁹⁹ Sauter, „*Angewandte Eschatologie*“ S.116.

¹⁰⁰ シュペネマン「エルンスト・ブロッホにおける希望の哲学」142 頁参照。

¹⁰¹ 同上。

¹⁰² 同上。

¹⁰³ 同上、143 頁。

¹⁰⁴ Moltmann, *TH*, S.266 =邦訳、339 頁。

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ 好村富士彦『希望の弁証法』三一書房、1978 年、69 頁。

¹⁰⁷ その後の著作においては、弱い人間にも焦点が当てられている。例えば『無力の力強さ』の序言では、「無力」や「弱さ」について語っている (Moltmann, *Ohne Macht mächtig. Predigten*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1981, 7f.=『無力の力強さ——ユルゲン・モルトマン説教集』田村信吾/蓮見和男訳、新教出版社、1998 年、1 頁以下)。

¹⁰⁸ Vgl., Sauter, „*Angewandte Eschatologie*“ S.121.

¹⁰⁹ Vgl., Moltmann, *TH*, S.321ff. =邦訳、412 頁以下参照。

¹¹⁰ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, S.1628=邦訳 610 頁を参照して私訳。

¹¹¹ Vgl., Moltmann, *TH*, S.322 =邦訳、413 頁参照。

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid., S.325 =同上、417 頁

¹¹⁴ Ibid., S.326 =同上、418 頁

¹¹⁵ 脚注 39 参照。

¹¹⁶ Vgl., Ernst Käsemann, „*Die Anfänge christlicher Theologie*“ in *ZThK* 57, 1960, S.180.

¹¹⁷ ゲルハルト・エーベリング (Gerhard Ebeling, 1912–2001) はこの問いに対して、教義学は終末論的問題から描かれたことは決してないと答えた (Sauter, *Theologie der Hoffnung*, S.125)。

¹¹⁸ 中川秀恭「原始キリスト教における黙示思想——E・ケーゼマンの提題をめぐって」『終末論——その起源・構造・展開』山本和編、創文社、1975 年、101 頁参照。

¹¹⁹ 同上。

¹²⁰ 同上、103 頁。

¹²¹ Vgl., Walter Schmithals, *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht, 1973, S.114=『黙示文学入門』土岐健治他訳、教文館、1986 年、164 頁参照。

¹²² Vgl., *ibid.*, S.49f.=同上、70–71 頁参照。

¹²³ 本論文第一章問題の所在 1 参照。

¹²⁴ Vgl., Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in mesianischen Dimensionen*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1989, S.309=『イエス・キリストの道——メシア的次元におけるキリスト論』蓮見和男訳、新教出版社、1992 年、440 頁参照。

¹²⁵ Moltmann, *DKG*, S.125=邦訳、175 頁。

¹²⁶ ちなみに Apokalypse は「アポカリプス」、「黙示書」、「黙示録」、「ヨハネの黙示録」と訳される。

¹²⁷ Sauter, *Zukunft und Verheißung*, S.229ff.

¹²⁸ Ibid., S.229.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Vgl., *ibid.*, S.229-231.

¹³¹ Vgl., *ibid.*, S.231.

¹³² モルトマンは積極的に自身の終末論に黙示思想を取り入れている。けれども黙示思想を終末論に受容することには反対の意見がそれまでの神学における主流であった。ルターとカルヴァンは、ドイツ農民戦争の過激なグループと一線を画すために、黙示思想的終末論を排斥していたし、カントは黙示思想的終末論を否定して倫理的終末論を提示した。カントは、万物の終わりはヨハネ黙示録のような物理的な過程についての思弁に由来するのではなく、道徳的な過程に由来するのであると批判する。カントにとって大切なのは道徳的次元であり、救済史的なものの見方はせずに道徳的理性の領域で終末論を現在化するのである。けれどもモルトマンはカント的な終末論を否定して、その流れにあるバルトやブルトマも「超越論的終末論」として批判するのである（大木英夫『終末論』（精選復刻 紀伊国屋新書）紀伊国屋書店、1994年、110、116頁以下参照）。

¹³³ Vgl., Sauter, „*Theologie der Hoffnung*“ S.125.

¹³⁴ Vgl., Moltmann, *TH*, S.123-124 =邦訳、152–153頁参照。

¹³⁵ 脚注 121 参照。

¹³⁶ Vgl., Schmithals *Die Apokalyptik*, S.190f. =邦訳、266頁参照。

¹³⁷ Vgl., *ibid.* =同上参照。

¹³⁸ Vgl., *ibid.*, S.49 =同上、70頁参照。 Vgl., Sauter, „*Theologie der Hoffnung*“ S.126.

¹³⁹ Moltmann, *TH*, S.266 =邦訳、338頁

¹⁴⁰ Sauter, *Einführung in die Eschatologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995 =『終末論入門』深井智朗/徳田信訳、教文館、2005年。

このオリジナルテキストは英語で、Gerhard Sauter, *What Dare We Hope?*

Reconsidering Eschatology, Pennsylvania, Trinity Press International, 1999.である。

¹⁴¹ Sauter, *Einführung in die Eschatologie*, S.86 =邦訳、162頁。

¹⁴² Vgl., *ibid.*, S.137 =同上、241–242参照。

¹⁴³ Vgl., *ibid.*, S.223ff. =同上、364頁以下参照。

¹⁴⁴ 金子晴勇『キリスト教思想史入門』246頁参照。

¹⁴⁵ 「エキュメニズムに関する教令」には「共通なる希望の証し人を生み出さしめよ。最近では、社会的事柄における協力が広まっており、例外なく全ての人々が共に働くように召されている」と記されていて、キリスト教徒の一致のみならず全ての人々が希望のために共に働くことを勧めている（Vgl., Sauter, *Einführung in die Eschatologie*, S.163 =邦訳、278頁以下参照）。

¹⁴⁶ その当時はまだ教皇ではなく、2005年にベネディクト 16世を名乗る。

¹⁴⁷ Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI) : *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, (1977), 2007.

¹⁴⁸ Vgl., Sauter, *Einführung in die Eschatologie*, S.178 =邦訳、298頁参照。

¹⁴⁹ Vgl., *ibid.*, S.176ff. =同上、296頁以下参照。

¹⁵⁰ Vgl., *ibid.*, S.167 =同上、283頁参照。

¹⁵¹ Ratzinger, *Eschatologie*, S.56ff.

¹⁵² ラッツィンガーは、将来の現在に対する優越性を終末論が与えた時、現在の終末論はその特徴を失ってしまうのではないかと危惧する。そして信仰はいかなる場合においても現在の救済の経験のことであると述べる（Vgl., Sauter, *Einführung in die Eschatologie*, S.171ff. =邦訳、288頁以下参照）。

¹⁵³ 「ただ信仰によってのみの義認の教理 (die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben)」はプロテスタンティズムの実質原理であると考えられてきた。宗教改革者たちのうち、とりわけルターとメランヒトン (Philipp Melanchthon, 1497–1560) は義認の教理を聖書の証言とキリスト教の福音の教えの中心であるとみなした」(H.-J. ビルクナー『プロテスタンティズム——潮流と展望』水谷誠訳、日本基督教団出版局、1991

年、102 頁参照)。

¹⁵⁴ Sauter, *Einführung in die Eschatologie*, S.170=邦訳、287 頁。

¹⁵⁵ Ibid.=同上。

¹⁵⁶ Ibid., S.227=同上、370 頁。

¹⁵⁷ Vgl., ibid., S.164ff=同上、280 頁以下参照。

¹⁵⁸ Vgl., ibid., S.164ff=同上、238 頁以下参照。

¹⁵⁹ Ibid., S.183-184=同上、304-305 頁。

¹⁶⁰ Ibid., S.184=同上、305 頁。

¹⁶¹ Ibid.=同上。

¹⁶² Vgl., Moltmann, *DKG*, S.264ff.=邦訳、360 頁以下参照。

¹⁶³ Vgl., ibid., S.265=同上、361 頁参照。

¹⁶⁴ Ibid. ベンゲルの弟子のエーティンガーも「万人救済説 (Apokatastasis)」を唱えた。

¹⁶⁵ Vgl., Moltmann, *DKG*, S.265-266=同上、362 頁参照。

第三章 『希望の神学』 後 10 年間のモルトマン神学における 「神の国」 理解

問題の所在

『希望の神学』（1964 年）を刊行する以前の若い時期のモルトマンの「神の国」理解を第一章で考察し、続く第二章では『希望の神学』の巻き起した議論の中からザウターを取り上げて、二人の相違からモルトマンの「神の国」理解を明らかにしてきた。この第三章においては、『希望の神学』刊行後の 10 年間に亘って論じられたモルトマンの終末論における二つの重要な主張、「終末論の方向」と「終末論の方法」の意義について考察し、それらがどのように「神の国」と結びついているのかを確認する。

その時代は変革の時代と言えるが、モルトマンは歴史上の変革を超える、全く新しいものを目指していた。1968 年にキング牧師が暗殺された時、モルトマンはデューク大学での国際的希望をテーマとした会議に出席していた。そして学生たちの哀悼の集会に参加して「わたしたちは勝利するであろう」を歌った¹。キング牧師の夢はすべての人間の新しい共同体の形成であった。この出来事は、その後のモルトマンに影響を与え、十字架に関する著述をすることを決心し、1972 年には『十字架につけられた神』を出版することになった²。

『希望の神学』は近年最も読まれた神学書の一つであるが、『20 世紀のプロテスタント神学』を著したフィッシャーによれば³、「それ以来、この書とその主題に対する関心は停滞したように思える」という⁴。また約 30 年後の 1995 年に出版されたモルトマンの別の著作、『神の到来』で展開された終末論に関しても、フィッシャーは「ほとんど影響を与えないままである」⁵と論じている。さらに日本の神学界に目を向けてみると、2008 年に「モルトマンの希望の神学」という論文を発表した、モルトマンの研究家であり翻訳家でもある沖野政弘が「モルトマン神学は残念ながらまだ日本の神学と教会の土壌に定着していない」⁶と論じている。確かに沖野が言うように、モルトマンの終末論を依然として消化できないままにいる日本の神学界の現状を鑑みても、フィッシャーの指摘には同意せざるを得ない。しかしながら、こうしたモルトマンの終末論の影響力に関する否定的な評価は、終末論的「神の国」を巡るモルトマンの議論の捉えにくさに起因するとも考えられる。それ

故、終末論の「方向」性と、その「方法」を押さえることは、「神の国」の理解に重要であり、さらに『希望の神学』から『神の到来』へと至るモルトマンの理論を理解する上での重要な視座を提供してくれることだろう。

第一節では、1966年の論文「終末論の諸方向(*Richtungen der Eschatologie*)」⁷の中で、モルトマンは幾人かの神学者たちの終末論を批判しているが、これらの批判の内容を吟味することによって、モルトマン自身の終末理解における「方向」性、そして将来と現在との関係性について把握する。その際にモルトマンがデューク大学で客員教授を務めた(1967-68年)後に発表した1970年の英語論文「終末論としての神学(*Theology as Eschatology*)」⁸を参考にする。

第二節では、1974年の論文「終末論の諸方法(*Methoden der Eschatologie*)」⁹に目を向ける。この論文においては、他の神学者によって提唱された終末論の方法論、つまり「推定」や「転換」という概念に対する批判が展開されている。モルトマンのこうした批判を概観することによって、モルトマンが提唱する「先取り」という方法、そして「超越」という捉え方について考察する。その際には、1969年のモルトマンの論文「超越の新しいパラダイムとしての将来(*Die Zukunft als Neues Paradigma der Transzendenz*)」¹⁰の検討も視野に入る。

そして第三節では、こうして明らかにされた終末論の「方向」と、先取りという「方法」から、モルトマンの「神の国」理解の特徴を明らかにする。

第一節 終末論の方向

モルトマンは1966年の「終末論の諸方向」という論文において、キリスト教的終末論における方法上の根本的問いは、「現在的終末論」か「未来的終末論」か、ということではなく、「現在のキリストの将来(もしくは現在の信仰の将来)」から始めるべきか、あるいは「来たるべきキリストの現在」から始めるべきかどうかであると述べる¹¹。すなわち「現在が将来を決定するのか」それとも「将来が現在を決定するのか」が根本的問いであると述べる。その際に幾人かの神学者たちの考えに批判的に論及している。以下、順を追って概観してみたい。それを踏まえつつ、現在と将来の関係、「パルーシア(*παρουσία*)」¹²の遅延に関するモルトマンの議論について検討する。

1. 神学者たちへの批判

アルトハウスへの批判

モルトマンは、1922年に『最後の事物 (*Die letzten Dinge*)』を出版したパウル・アルトハウス (Paul Althaus, 1888–1966) について、1966年の上記の論文「終末論の諸方向」において約3頁に亘り批判的に論じている¹³。モルトマンの批判を見る前に、先ずアルトハウスの終末論について確認しておきたい。

アルトハウスは当時の支配的哲学である新カント派のヴィルヘルム・ヴィンデルバント (Wilhelm Windelband, 1848–1915) の価値概念を援用して、「価値論的終末論 (axiologische Eschatologie)」と名づけた現在の終末論から始め、さらに未来的終末論をも取り入れ、両者 (現在の終末論と未来的終末論) を「目的論的終末論 (teleologische Eschatologie)」という概念に統合した。「価値論的終末論」というのは、「永遠なるもの」が「時間性」にふれる接点に「価値」や「規範」があるという考え方で、換言すれば歴史における「価値」の中に永遠と時間の接点があるということになる。「永遠なるもの」は、時間の中に介入するという価値論的現実において捉えられるので、「終わり」または「究極 (das Letzte)」は未来的末端ではなく現在の体験である。一方「目的論的終末論」というのは、時間が目的を目指した動きの中で歴史となるという考え方であるが、黙示思想的な「歴史的終末論」ではなく、「価値論的終末論」との関係において出てくるもう一つの終末論の型である。「永遠なるもの」は、ただ単に与えられているだけでなく、意志や実現や決断を要求する。それで必然的に永遠と時間との間には緊張関係が引き起されるのである¹⁴。

このアルトハウスの終末論によれば、救いの現在が救いの将来を含んでいるということになるとモルトマンは述べ、救いの現在が救いの将来を含んでいるということは、現在が将来を規定し、将来はこの現在の公然たる終着点であるということになると指摘する。そして将来は「隠されていること (Verborgenheit)」から「露わになること (Enthüllung)」に至る救いの現在の様相の変化であるというアルトハウスの主張をモルトマンは批判するのである¹⁵。

モルトマンはアルトハウスに対して、「もしも人が現在から出発するのなら、将来はこの現在の延長線であるのか」という問いを立て、「もしそうであれば信仰者たちの救いの現在

から期待される将来は、信仰者たちのこの現在が露わになるものとしての将来である」と述べる¹⁶。そうするとアルトハウスが彼の別の著作『キリスト教的真理 (*Die christliche Wahrheit*)』¹⁷を「個人的完成」というタイトルで始めているように、信仰者たちのそれぞれの個人的完成だけが主張され、キリストの将来は全世界的な将来として決して主張され得ないことになる。モルトマンは批判するのである¹⁸。キリストの将来は信仰者たち個々の完全な将来に留まるのではないとモルトマンは考える。なぜなら信仰者たちの救いの現在は、同時に「神の唯一の支配のために、神の被造物に道備えをする神の支配におけるキリストの現在であるからである（コリントの信徒への手紙一 15 章 28 節参照）」¹⁹。隠されていることが露わになることを望むのは、「神の普遍的将来が個別的に現在となる」²⁰からである。敷衍すると「神がすべてにおいてすべてになられる」という将来が現在に及ぶ時にのみ、信仰が個々人にとって希望となるのである。アルトハウスは「現在」から出発するが、モルトマンは「将来」から出発するのがキリスト教的終末論であると主張する。アルトハウスの終末論の方向は「現在から将来」であるが、モルトマンの方向は「将来から現在」である。

この「将来から現在」という方向を堅持しつつ、モルトマンは 1970 年の英語論文「終末論としての神学」においては、さらに将来を「神の存在の様態 (Mode of God's Being)」と述べる²¹。将来を「救いの現在の様態の変化 (Modalitätwechsel der Heilsgegenwart)」と考えるアルトハウスとは、視点と取り扱いを異にしている。モルトマンは「神の存在の様態」である将来から出発し、その神が現在と過去に働きかけると考えるのである。

ホフマンへの批判

ゲオルグ・ホフマン (Georg Hoffmann, 1885–1956) は 1929 年に『最近の福音主義神学における最後の事物の問題 (*Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie*)』を公にして、そこにおいてアルトハウスに対して異議を唱えていることをモルトマンは指摘する²²。ホフマンによれば、終末論は「直接的」に「神の救いの約束」に基礎づけられているので、アルトハウスのような「隠されていることから露わになることに至る救いの現在」の「間接的」な希望を否定する。「神の言葉において、そこから信仰は現在の存続の力を得るのだが、完全な救いの永遠の将来の約束がすでにもう含まれている」とホフマンは述べる²³。

さらに、ホフマンは「希望は永遠における救いの完全な実現を保ち続ける。義認とされ

る信仰は、先取りしている一部分の実現を時の中で求める。この点に、現在的立場を超える終末論的瞬間の上位が存在している」と述べる²⁴。ホフマンはアルトハウスの主張する救いの現在を下位に置き、先取りする終末論的瞬間を上位に置いている²⁵。

将来をもって同時に現在を捉えるホフマンの終末論の方向はモルトマンと同じく「将来から現在」と言えるであろう。しかしモルトマンはホフマンの問題点を指摘する。それは「直接的」な将来とのつながりを獲得して救いを引きとめておく可能性が非常に難しいという点である。モルトマンによれば、将来というのは十字架にかけられたお方によって「仲介」されるものである。ホフマンのように「直接的」ではなくキリストの十字架という「仲介」があつてはじめて将来は現在において捉えることができるというのがモルトマンの考え方である²⁶。

バルトへの批判

『希望の神学』においてバルトに関して多くを語るモルトマンは、上記の 1966 年の論文では、将来からか、現在からかという方向を問う新しい切り口でバルトについて語っている。その新しい切り口でもってモルトマンは、「バルトは決然としてイエス・キリストの現在からイエスの将来を考え、イエス・キリストの将来からイエスの現在を考えはしないのである」と批判する²⁷。モルトマンによれば、バルトの終末論は彼が和解論の中で論じた黙示思想に集中しているのだが、バルトはキリストの将来を決して創造的に新しい出来事とは見なしていない。バルトは「すでに成就された (*schon vollbracht*) こと」の「露わになること (*Enthüllung*)」としてキリストの将来を捉えていて、それは未だ認識の出来事ではないために、新しい創造とは違っている。「隠されていること」と「露わになること」のペアだけでは十分でないと考えるのがモルトマンである。モルトマンは、「神の言葉における神の啓示の創造的な業と決定の特徴も強調されねばならない」と考えているので、終末は新しい創造的な出来事であると主張する²⁸。そうでなければ旧約聖書に由来する約束と成就の歴史的関係に至らないと考えているのである。モルトマンは誰が一体「露わになること」をもたらすのかと問いつつ、「露わになること」をもたらすのみのバルトの考えを批判する。バルトはキリストにおいてすでにもたらされた世界の和解の普遍性を強調するので、受肉と和解の神を賛美することになるが、モルトマンは「キリストの将来」を「新しい創造」であるとみなし、その将来から現在へ向かって出発しなければならないと考えるので、新しいものをもたらす到来する神を賛美するのである²⁹。

さらにエルンスト・ケーゼマンもバルトに異論を唱えていることをモルトマンは指摘する。バルトが主張するようなキリストの受肉と和解の図式ではなく、ケーゼマンはパウロの主張した十字架と復活の図式を重視する。十字架と復活の図式においては、未来の次元が重要となってくる。つまりキリスト教徒たちは現在において十字架に参加するが、直接復活の栄光には参加するわけではなく、キリストの世界支配についての証言を、現在の隠されていることの中へのみでなく、未来へと持ち込むのである。ケーゼマンによれば、キリストの世界支配の証言は未来においてこそ意味を持つのである。コリントの信徒への手紙一 15 章 28 節に「すべてが御子に服従するとき、御子自身も、すべてを御自分に服従させてくださった方に服従されます。神がすべてにおいてすべてとなられるためです」と記されているが、モルトマンは未来に向かう視点を持つこの聖書箇所を重視している³⁰。それゆえモルトマンは、未来への視点を持つケーゼマンのバルトに対する異論を支持するのである³¹。

それではキリストに関するバルトの時間解釈とはどのようなものであろうか。キリストが「時の主 (Herr der Zeit)」であるという時間解釈においてバルトは終末論を展開することをモルトマンは紹介する³²。その時間解釈はプラトニズムから知られている永遠性の時間概念の助けを借りているもので、キリストの支配は彼が存在し、存在した、そして存在するようになるというすべての三つの時の中で行われる。このことに反論するモルトマンは、ヨハネの黙示録の 1 章 4 節（今おられ、かつておられ、やがて来られる）における三つ目の構成要素は、存在論的永遠の時間概念を使っても処理できないと主張する。すなわち、「やがて来られる」という言い回しは、この存在論的永遠の概念を突破してしまうとモルトマンは考えるのである。将来は、永遠の時間概念に基づく神の存在領域ではない。バルトの「時の主」に対抗して、モルトマンはイエス・キリストの将来を「時の魂 (Seele der Zeit)」³³と言い表す。「時の魂」は時を越える将来のキリストの支配であり、永遠性へと統合される。歴史の終りの「時の魂」から出発するのがモルトマンの考え方である。歴史の終りを歴史の完了や露呈と考えるバルトとは逆方向なのである³⁴。旧約聖書的待望においても、新約聖書においても将来が優位を獲得すると考えるモルトマンは、キリストの歴史と霊の現在も、将来から理解しなければならないと主張するのである。

2. 現在と将来の関係

既に述べたように「時の魂」である将来から「現在 (Gegenwart)」が生じるというのがモルトマンの考え方であるが、現在と将来の関係についてさらに詳しく考察してみよう。

「将来 (Zukunft)」はラテン語の「adventus (到来)」の訳であり、待望、近づく救いへの事前の喜び、ある到来するものへの準備等の意味が備わっていることをモルトマンは指摘する³⁵。ラテン語の「adventus (到来)」に由来するドイツ語の Advent は待降節を意味し、讃美歌集には「待降節の光 (Adventslicht)」³⁶という表現が登場する。モルトマンの取り上げるこの表現からわたしたちは、クリスマスを待つ嬉しい気持を想像できる。クリスマスがやって来るから、それを待つ嬉しい気持の現在があるのである。同じように、待たれる将来がやって来るから、それを待つ嬉しい気持の現在があるとわたしたちは考えることができる。モルトマンは「将来は現在から要請としても、その帰結としても生じるのではない。そうではなく現在が、…予期せざるをえない将来から生じるのである」と待たれる将来があつてこそ現在があることを述べる³⁷。そして「将来から現在」という方向のみが、「現在から将来」へ向かう力を獲得できると主張するのである³⁸。

また将来はラテン語の「futurum (未来)」ではないことが、モルトマンによって繰り返して主張される。モルトマンの主張を次に要約する。

futurum は、「あるであろうもの (was sein wird)」を意味し、「存在の生成 (γένεσις εἰς οὐσίαν)」を意味している。それはギリシャ語の「φύω (生えさせる、生ずる)」と同じ意味で、産み出すこととしての「自然・フュシス (Physis)」と関係する。あるであろうものは、生成の、つまり生み出していくプロセスを前提している。成ることができるもののすべては、フュシスの基礎において起源的能力として備えられている。未来は存在するものの時間的延長である³⁹。

つまり未来は、起源的能力以上のものを生み出すことはできず、全く新しいものである将来と区別しなければならないのである。モルトマンは将来と未来の相違を受け入れて次のように述べる。「もし現在が将来の現在でないならば、現在は決して未来を持たない。しかしもし現在がより偉大な将来の現在ならば、その現在が未来を基礎づけるのである」⁴⁰。

さて将来が現在とは非連続であるということ、すなわちこれまでの歴史と完全に非連続であるというのは、「新しい天と新しい地」を待ち望む黙示思想の考え方である。「将来から現在」という方向性のみを主張するモルトマンは、「新しい天と新しい地」へ向かう救いの現在から出立するという方向性を決して認めない。二つの方向性を認めて、それを止揚するという道へは進まないのである。

3. パルーシア遅延の解釈

さて、将来と未来の違いを明確にするモルトマンにとって、パルーシアの遅延はどのような意味を持つのであろうか。モルトマンは、キリスト教信仰の本質が終末論的希望の中にあるとすれば、パルーシアの遅延によって信仰は危機にさらされているのではないかと上述の論文「終末論の諸方向」において問いかける⁴¹。「徹底的終末論」の学派が差し迫った期待を指摘して以来、イエスの十字架とイエスの復活の出現の後に、パルーシアが起こらないことは大きな疑問となる。それを解決するひとつの試みは、「最後の審判の日」は神話であるからそれは起こらないというもの、要は、「現在的終末論」の観点から、終わりはいつもすでにそこにあると考えるというものである。しかしパルーシア遅延の問題の解決は、キリストがケリュグマと信仰において、いつもそのつど現在的終末論的出来事であるという点にあるとしても、黙示録的期待の地平が原始キリスト教の復活信仰にとって確かであるのならば、そしてグノーシス的脱世界的地平でないのであれば、神学はそれぞれの時代において、パルーシアの遅延を説明し、それを文書化しなければならないとモルトマンは主張するのである⁴²。

このことを解決するために、モルトマンはさらにバルトの『教会教義学』(IV/3)と対論する⁴³。バルトによれば「イエスの意志が善意志であるのは、彼の意志において神と和解された被造物に空間と時間を並んで与え得させることに注意を向けているからである。つまり、和解の種まきが続く収穫に見物人としてのみでなく、能動的活動的に参加するために空間と時間を与え得させることに注意を向けているからである」という回答である⁴⁴。パルーシアの遅延は、和解という種を蒔いたイエスが、収穫というパルーシアに至るまで付き添うところにその意味があるというバルトの意見をモルトマンは受け入れる。

その上でモルトマンは十字架の意義のより深い認識へとわたしたちを導く。復活したお方は十字架にかけられたお方である。なぜキリストは苦しまなければならなかったかを考える時、次の認識がわたしたちに訪れる。「終末における栄光への道は、信仰者たちを直接にイースターの出現から御国へ導くのではなく、苦しみという絶対的に逆のものによって栄光へと導くものである。よみがえらされたキリストの十字架によってのみ、十字架の陰に隠れて罪と死の力のもとに座す信仰者たちに、復活と永遠の命が希望として仲介されるのである」⁴⁵。モルトマンはパルーシア遅延の問題を、十字架の神学のもとで理解しよう

とする。

上記の点を考慮して、モルトマンは二千年の遅延を神義論の視点からも考える。終わりのない二千年の歴史が神の良い意思から生じたのか悪い意志から生じたのかを考える時、その答えとなるのは、現実性の転換と新しい創造しかないと結論づける⁴⁶。この世界はどこまで行っても悪と死の現実であるが、それが転換して「神の国」となる新しい創造が将来にあるというのがモルトマンの考えである。

第二節 終末論の方法

モルトマンは上述のような終末論の方向を目指しつつ、1974年の「終末論の諸方法」という論文において、自身の終末論の「方法」を明らかにしようと試みる。この論文は『希望の神学』を批判したオランダの神学者、ヘンドリクス・ベルコフ（Hendrikus Berkhof, 1914－1995）⁴⁷への応答論文である。その中でモルトマンはベルコフの「推定（Extrapolation）」という終末論の方法を批判する。さらにベルコフが引き合いに出すカール・ラーナー（Karl Rahner, 1904－1984）の「転換（Transposition）」という方法も批判する。先ずこの二点を概観してみたい。そしてモルトマンが提唱する「先取り」の方法について触れ、さらに「超越」という捉え方も考察する。

1. 「推定」

ベルコフは1965年にモルトマンの『希望の神学』を批判する論文で「未来はキリストと霊においてすでに与えられたものの推定である」という命題を主張し、彼の著名な作品である『キリスト教の信仰（*Christelijk Geloof*）』（1973年）の中で展開した終末論においても、この考えに従った⁴⁸。ベルコフは終末論を経験に基づく推定と考える。ベルコフによると、聖書における終末論には推定構造が現れており、それは旧約聖書においても新約聖書においても示されている⁴⁹。モルトマンが批判するのはベルコフの「推定」という表現である。モルトマンはベルコフに『推定』という表現を完全にやめてもらうように、彼が実際言いたい事柄を他の表現にするように納得させたい」とまで述べるのである⁵⁰。

ベルコフは、すでに与えられた現実から出発する終末論の方法を「推定」と呼ぶ（この

方法は、「外挿」または「補外」とも言われる)⁵¹。これに対する方法は「内挿(Interpolation)」である(この方法は「補間」とも言われる)。モルトマンはベルコフの使用する「推定」方法を批判する際に、先ず「内挿」と「推定」について述べているので、次に要約する。

モルトマンによれば、分析的な処理においては、「内挿」と「推定」は重要な方法である。

「内挿」は、経験的に測定と確認ができる範囲で、任意に選ばれた論証的価値に対して予測を行うという方法である。証明・確認ができるので内挿という方法は問題がない。一方

「推定」は、測定と確認ができる範囲の外側で予測をする方法である。この推定という方法は、直接的経験の範囲からより遠く離れるなら、ますます疑わしくなる。そして現実的範囲を大幅に超えた場合、しばしば「空論(Spekulation)」に至る⁵²。

以上のようなモルトマンによる「内挿」と「推定」の定義に従うと、神学的終末論を「推定」という方法の上に打ち立てることの危険性が判る。「推定」は経験による基盤を持っていはいが、将来へ突き進むとそれは実質から遊離した形式主義と空論に終わってしまう可能性が高いからである⁵³。

もっともモルトマンの上記の論文によれば、ベルコフは初期の頃には完全に自らの終末論の方法を「推定」方法に限定していたが、その後新しい考えを付け加えるようになる。それは「飛躍(Sprung)」⁵⁴という考えである。ベルコフは「飛躍」の概念を終末論的に新しい事柄に適用しようとする。歴史と終末論の関係における連続性と非連続性を認めるベルコフは、「推定」と「飛躍」をひとまとめにしようとするのである。すなわち彼の「推定」の方法を「飛躍」の要素によって条件づけるのである。このことに関してモルトマンは、自身の「希望の終末論」の要素をベルコフが取り入れようともくろんでいると皮肉的に述べながらも、「推定」の方法が「飛躍」によって条件づけられることを歓迎する。そして興味深いことに、「推定」の方法が「飛躍」によって条件づけられることによって「裂け目(Loch)」⁵⁵が生まれるとモルトマンは述べる。その「裂け目」によって終末論的に新しいものが生じ、神の自由という「空間(Raum)」ができるのである⁵⁶。モルトマンによる「裂け目」という表現は、「終末論の諸方法」という論文の中で十分な説明がなされていないが、その後の彼の著作『神の到来』における「神の現臨における空間の終わり」を意味する表現であると思われる⁵⁷。すなわち神の歴史における空間が終わり、全く新しい世界において神の空間が成就する所に「裂け目」があると考えられる。それはともかく、「飛躍」するものと結びついた「推定」を基軸にしたベルコフの終末論は、モルトマンにとっては不十分である。終末論は神の次元の「将来から現在」へと向かうと考えるモルトマンにと

って、「推定」という方法は受け入れられない方法なのである。

モルトマンは「その日、その時は、だれも知らない。天使たちも子も知らない。父だけがご存じである」（マルコによる福音書 13 章 32 節）という聖書箇所が示すように、将来は現在とは別次元であると考えている⁵⁸。「推定」は結局、時間の中で、空しいもの、あるいは隠されたものを捉えるだけで、別の次元には属していないのである。モルトマンが別の次元を求めるのは、現在において貧しい人たち、苦しんでいる人たち、そして罪ある人たちにとっては、別の将来が必要であるからである⁵⁹。

ところで別次元の将来を求める人たちは、「変革と解放を求める」⁶⁰とモルトマンは述べるが、それはどのような意味で可能であるのか。現在からの「推定」ではない、「父だけがご存じである」神の次元の将来を人間の力による変革と解放によって人びとが手に入れることは不可能ではないだろうか。神の次元の将来を把握し、それに対する希望を持ってこの世で変革と解放を実践していくことをモルトマンは説くが、疑問は残るのである⁶¹。

2. 「転換」

ベルコフが終末論における推定のために繰り返し引き合いに出すラーナーの「転換 (Transposition)」という概念にモルトマンは注目する。モルトマンによれば、ラーナーは「推定」という言葉は使わず、「始まり (Anfang)」から「完成 (Vollendung)」に至る救済体験における「転換」について語る⁶²。聖書的終末論は、その完成が「隠されている」という特徴をすでにそれ自身において持っていて、それ自身を完成しようとする「始まり」自体が啓示されるので、ラーナーは現在的救済体験を強調するのである。ラーナーは、「聖書的終末論は、現在の中に先取りされた (antizipierte) 将来からの発言ではなく、本来の将来へ向けて明らかにされている現在からの発言として、いつも読まなければならない」⁶³とモルトマンとは違う意見を述べる。ラーナーは現在から出発し、終末論的に将来に向かって語るのである。

モルトマンは「始まり」から「完成」への、「経験」から「展望・見通し」への「転換」があるとすれば、それは「信仰の類比によって (per analogiam fidei)」起るべきであると考え。この「転換」によつては、「推定」が問題なのではなく、新しい質へ「越え行くこと (Überschritt)」が問題なのであるとして、ラーナーの「転換」を自身の終末論理解に引きつけようとする。確かに「始まり」と「完成」は同じレベルにあるのではなく、ラー

ナーによって二つの異なったレベルとして取り扱われているから、新しい質の「越え行くこと」が必要となってくる。それゆえ、「推定」の関係、延長あるいは予想の関係は存在しないことになる。モルトマンはラーナーの「転換」という表現を否定はしないが、現在から出発する終末論の視点を批判しているのである⁶⁴。

さらにモルトマンは、ラーナーの終末論と黙示思想とを対比させるあり方に疑問を抱く。ラーナーによれば「現在からの将来への発言 (Aus-sage) が終末論であり、未来からの現在への挿入 (Ein-sage) が黙示思想である」⁶⁵。ラーナーは終末論と黙示思想を対比させる。黙示思想のない終末論は決してなく、終末論のない黙示思想は決してないとするモルトマンは、ラーナーの終末論と黙示思想の対比に異を唱えるのである。

その上でモルトマンは、ラーナーの場合、現在的な救済体験の「实际的基礎 (Realgrund)」が明白でないと非難する。ラーナーは終末論の「認識的基礎 (Erkenntnisgrund)」は現在的な救済体験の中にあると考え、この点にはモルトマンは同意する。しかしラーナーは、モルトマンによれば現在的な救済体験の「实际的基礎」は何の中にあるかについては明白に答えていない。モルトマンのように現在的な救済体験の「实际的基礎」が終末論的将来の中にあるとは考えなかったのである⁶⁶。

そしてモルトマンはすべての現在的経験が終末論的発言を要請するのではなく、ただ実際に終末論的将来が予告される現在的経験のみが終末論的発言を要請すると主張する。換言すれば、現在的救済が、まだ決着のついていない「完成」の「始まり」として現れる時にのみ、終末論的諸発言は正当なものとなり、この現在が終末論的将来の現在である時にのみ、そこから見通しのある諸発言がなされることになるのである。「救いの現在はまだ、その中でこの将来が約束され、始められ、先取りされる (vorweggenommen ist) 時にのみ、将来を持ち、…将来からのたちの現在への神的ささやき・挿入 (göttliche Ein-sage) に基づいて、現在からの神の将来へのわたしたちの発言が可能なのである」⁶⁷というのがモルトマンの立場である。

3. 終末論的先取り

ベルコフの「推定」という方法を否定するモルトマンは、上記論文「終末論の諸方法」において「先取り (Antizipation)」あるいは「先取り (Prolepsis)」という概念を方法論的に使用することが終末論にとって適切であると主張する⁶⁸。ユダヤ人哲学者のフラン

ツ・ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig, 1886–1929) が、「先取り (Vorwegnahme)」⁶⁹という方法によってのみ将来をとらえ得ると述べたことを評価するモルトマンは、ユダヤ教のメシアニズムは熟考に値すると判断する⁷⁰。モルトマンは神と共にあるイスラエルの民の約束と実現のモデルに基づいて、信仰によってその実現を先取りすることを説くのである⁷¹。

モルトマンの「先取り」に関する主張において先ず注目したいのは、新約聖書の記述における「神の先取り (göttliche Prolepse)」と「人間の先取り (menschliche Prolepse)」との相互作用の構造である。イエスの「神の国」の告知は、「言葉による先取り (Verbalprolepse)」であるが、イエスの十字架と彼の復活は「リアルな先取りの (realproleptisch)」性質を持っていることをモルトマンは指摘する。このことは神による普遍的な死からのよみがえりの先取りである。「復活信仰 (Osterglaube)」は、この神の先取りに適合する人間の側からの先取りである。復活信仰によって、人は神によってあらかじめ与えられた将来を生き、歴史において将来の可能性を実現しようとする。神の歴史の先取りに対応して、人間生活は先取りした形態を獲得するのである⁷²。

次に注目したいのは、「先取り (Antizipation) はキリストの霊を通じて貧しくなった者たちの希望である」⁷³というモルトマンの主張である。先取りすること、すなわち解放する神の将来を希望することによって、人は終末論を歴史的に理解し、歴史を終末論的に把握するようになる。モルトマンの場合、希望は常に行動に先行する。先ず希望してそれから、義務、計画、責任等が発生するのである⁷⁴。解放する神の将来を希望する人々は、決して現状に満足することはない。先取りという希望によって、この世界を改善していく活動が生まれるのである。モルトマンの示す終末論的先取り方法の実り多きものの実際の例は次の二つである⁷⁵。一つ目は、1968年のウプサラにおける世界教会会議での次の呼びかけである。「神の革新する力に信頼して、わたしたちはあなたがたに呼びかける。この神の国の先取り (Vorwegnahme) に参加しましょう。キリストが主の日に完成してくださる新創造からの何かが、今日すでに目に見えるようにしましょう」⁷⁶。二つ目は、第二バチカン公会議 (1962–1965 年) における次の文書である。「世界の最後の時代はすでに来ている。世界の刷新は最終的に命じられ、この時代はすでにある本物の道の先取り (Antizipation) である」(教会憲章、VII) ⁷⁷。

ところで「先取り (Antizipation)」と「先取り (Prolepsis)」をモルトマンはどのように使い分けているのであろうか⁷⁸。それについてモルトマンが明白に述べている箇所は

見当たらないが、ニュアンスの違いを念頭において使い分けているであろうことは想像できる。 先ず「先取り (Prolepsis)」についてであるが、モルトマンは次のように述べる。

「先取り (Prolepsis)」はギリシャの認識論に由来している。それはエピクロス (Epikouros, 前 341－前 270) に由来する、わたしたちが経験と真正の理念を探究する際の、「前－諸概念 (Vor-Begriffe)」と「先取りする諸像 (vorwegnehmende Bilder)」を意味している。そのような「諸先取り (Prolepsen)」は、意義深いつづつを絞った探究と発見のための前提である⁷⁹。

次に「先取り (Antizipation)」について、モルトマンは次のように述べる。「先取り (Antizipation)」という語の成り立ちについては、古代ローマのキケロ (Marcus Tullius Cicero, 前 106－前 43) が古代ギリシャのエピクロスの「先取り (Prolepsis)」を「先取り (anticipatio)」と訳したことに由来する。それに関して「始めの思考 (inchoatae intelligentiae)」の「予知 (praenotio)」ということをキケロは言った。これは新しい経験のための実際の「隠し絵 (Suchbild)」と言えるもので、すべての経験に先行する概念において、つまり生来の「普遍的諸概念 (ideae innatae)」において新しい諸経験が基礎づけられているということである。さらにカント、エドムント・フッサール (Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859－1938)、ハイデッガーの哲学において「先取り (Antizipation)」が使用されていることにモルトマンは言及する⁸⁰。以上のモルトマンの説明からは、結局、「先取り (Prolepsis)」が「先取り (Antizipation)」に先行しているということ、つまり古代ギリシャの言葉から古代ローマの言葉に訳されたということ、そして、「先取り (Antizipation)」が哲学の分野で使用されてきたことが判るのみである。モルトマン神学には「先取り」と日本語に訳される語は他にもあり、前述の「先取り (Vorwegnahme)」の他に「先取り (Vorgriff)」も登場する。文脈に応じて最適な語を使用しているのであろうが、この 1974 年の「終末論の諸方法」という論文では必ずしも明確ではない。

4. 超越としての将来

モルトマンの主張する終末論の「方法」論的概念は「先取り」であるが、この「方法」に関連する興味深い論文が 1969 年に発表されている。それは「超越の新しいパラダイムとしての将来」というタイトルを持つ。その中でモルトマンは、「終末論的将来」を「超越

の新しいパラダイム」として捉えようとする。1967年から1968年までアメリカ合衆国のデューク大学で客員教授を務めたモルトマンにとって、『希望の神学』の後に重要となってきたことは、アメリカ合衆国における現代の進歩発展に対する信仰と自身の神学を終末論的に区別することであった⁸¹。「将来」がその時代の進歩発展と同一視されていた時は、「産業社会は超越の魔法を楽しんだ」のであるが、ポスト産業社会の状態においては、「超越の魔法を失ってしまった」のである⁸²。アメリカ合衆国の現代の進歩に対する信仰では、本当の超越の魔法にはならないとモルトマンは述べ、どのような意味において「将来」は超越の新しいパラダイムになり得るかを問う。それは質的に新しいものでなければならぬとモルトマンは主張する。本当の超越の魔法は、現在のシステムをラディカルに変えるようなもので、人々を刺激する何か新しいものを約束しなければならない。「将来の超越（Zukunftstranszendenz）は、現在の拡張と発展ではなく、闘争（Konflikt）の中で生じる歴史の変革（Veränderung）である。超越の『全く別のもの（Ganz-Andere）』はそれゆえ『全く越え行くこと（Ganz-Überschreiten）』であり、質的に新しい将来からくる歴史の変革として理解される」とモルトマンは述べる⁸³。すなわちキリスト教徒たちは具体的な信仰においていかなる歴史の状況下でも先取りによって「超越」を見つけることができ、社会の変革による人間的な超越と、終末における神的な超越の質的な違いを理解しつつ、歴史自身を超越していこうとするのである。この「歴史自身を超越していく将来」が、超越のパラダイムであり、わたしたちは信仰によって「歴史の真ん中で歴史を超越する神の力を経験するのである」⁸⁴。

以上のように「将来」に「超越」を見る方法論は、その後1995年に出された『神の到来』において強調される「万物の新創造」というダイナミックな終末論につながっていくと言える。将来を「超越」と捉えるところにモルトマンの終末論の独自性があるのである。

この「超越」の対概念は「内在」であるが、それは現実世界を表現していると言える。後期のモルトマンは、現実世界には神が「内在」していると共に「超越」しているという「汎内神論（Pan-en-theismus）」⁸⁵的主張を展開する。そして将来に生じる終末においては、現実世界を完全に超越した「神の国」が完成するというのがモルトマンの終末論である。

第三節 終末論の方向と方法における「神の国」

以上述べてきたように、終末論の「方向」においても「方法」においても重要なのは、「神の国」という概念である。「方向」においては、将来から出発して現在へと向かう。歴史を終末論的に、「逆転した時間感覚」⁸⁶によって遡るのである。また「方法」においては「推定」ではなく将来の「神の国」を先取りする。ここではその出発地たる将来と、そこで意味を持つ十字架の出来事を考察する。

1. 神の存在の様態

既に触れたようにモルトマンは「将来」を「生成する時間の様態」ではなく、「神の存在の様態」であると存在論的に捉えようとする⁸⁷。そして「神の存在の様態」である「将来」は、存在論的優位性を持つ。しかしなぜ「将来」が現在や過去よりも存在論的に優位であると言えるのであろうか。「神の存在の様態として理解される時にのみ、将来は存在論においてその優位を受け取る」⁸⁸とモルトマンは記すが、この「神の存在の様態」についてモルトマンはどのように理解しているのであろうか。この問いに示唆深い応答をしている上掲の英語論文「終末論としての神学」の中の「希望の神（神の存在の様態としての将来）（„*The God of Hope [The Future as Mode of God's Being]*“）」という章を検討したい。以下にその内容を略述する。

モルトマンによれば、わたしたちは歴史的人物と歴史的出来事を通して神を聴取することができるが、その神は「わたしたちを越えて」おられるのではなく、「わたしたちの内に」おられるのでもなく、約束においてわたしたちに開かれている将来の地平において「わたしたちの前方に」おられるのである。この神の神性は、「神の国」の到来によってのみ顕示される。神は世界や実存の原因ではなく、この世界とわたしたちの実存を徹底的に変容する、到来する御国の神なのである。その神に対する信仰は、それゆえ不可避免的に神の御国が到来するという希望を含んでいる。絶対的なものは現実から「推定」されるのではなく、新しい存在が現実到来するのである。将来が神の存在の現臨する様態であるなら、神は新しいものの諸可能性の根拠となる。御国の神は、それゆえ存在の様態として将来を備えた神なのである⁸⁹。

以上が「希望の神（神の存在の様態としての将来）」の略述である。しかし、わたしたちはいつも現在を生きているので、今「わたしたちを越えて」、「わたしたちの内に」おられ

る神の存在を認め、「わたしたちの前方に」おられる神と同等と見なしてはいけないのであろうか。「わたしたちの前方に」おられる神の存在論的優位性をモルトマンは説くが、現在という時間を将来に由来する時間と同等の価値のあるものと見なしてはいけないのであろうか。

モルトマンは、旧約聖書の士師記 5 章のデボラの歌を例に挙げて、イスラエルが知っていたのは、歴史における神の到来であると述べる。また新約聖書においては、パウロ以来、栄光におけるキリストの到来が描かれていると述べる。「この到来という言葉は、決してキリストが肉において来られたことに関してではなく、いつも栄光化されたお方がメシア的栄光において切迫して来られるためにのみ用いられる」と述べるモルトマンは、到来は再び来るのではなく、イエスキリストの将来を意味していると述べる⁹⁰。栄光化されたイエス・キリストの将来が出発点であり、そこから現在に働きかけると考えるモルトマンは、神の存在の様態である将来の優位性を説くので、現在の「わたしたちを越えて」、「わたしたちの内に」おられる神は後景に退く。また時間の様式においても、将来はそれまでの時間概念を壊して全く新しいものとなるので、現在という時間は単に克服されるべきものになってしまう⁹¹。

モルトマンの将来の優位性の主張によって、確かにわたしたちの期待は高まるが、現在においていつも不十分さを感じ、満たされることがないということからは免れ得ないであろう⁹²。もっとも今この世界において、苦しんでいる人たち、現実と折れ合うことができない人たちにとっては、将来の優位性の主張は「神の国」への希望の光をさらに増してくれる励ましであり、矛盾の多い現実と戦う力になるということもできる。

2. 十字架の意義

モルトマンは「神の存在の様態」としての将来から、キリストの歴史へと向かい、終末論的キリスト論を展開して十字架の意義を問う。その内容を次に略述する。

すべての者たちの将来の先取りとして死者の中から挙げられたのは、「十字架につけられたひとりのお方」である。十字架の苦しみと死を通じて、将来からの神の栄光は到来する。「わたしたちの前に」おられ、「わたしたちの前を」進まれるキリストは、「わたしたちのために」、「わたしたちの益のために」死なれたキリストである。キリストにおける終末の先取りの意味は、わたしたちのためであるキリストの「先だつ存在 (pro-existence)」

という様態においてのみ理解され得る。十字架におけるキリストの苦しみの意味への深い洞察を通じてのみ終末論は、復活といのちを見出すのである。そしてもし人が神の将来から神に見捨てられたような荒れ果てた現在を見るなら、キリストの十字架が復活の現在の形になる。十字架は「神の国」の否定的形であり、「神の国」が十字架の肯定的内容なのである⁹³。

以上のように終末論における十字架の意義を強調するモルトマンは、さらに十字架を黙示論的に解釈する。神が「奉げられた」このひとりのお方を神によって見捨てられた死から挙げられるなら、神なきものは、このひとりのお方に「新しい被造世界」を見出すのである。キリストの十字架が「神の国」の将来を、罪と死と悪の現在へもたらすのは、代理の苦しみを通じてであり、キリストの十字架が神の到来する自由と平和を、敵対する世界へもたらすのは、自己放棄する愛を通じてなのである⁹⁴。それゆえモルトマンによれば、キリスト教の終末論は「十字架の終末 (eschatologia crucis)」としての神の将来と「神の国」への希望なのである⁹⁵。

1970年の論文「終末論としての神学」に記された以上のモルトマンの十字架の意義に関する主張が、1972年の著作『十字架につけられた神』の内容へと進展する。1964年の『希望の神学』の後、終末論の「方向」と「方法」を明示したモルトマンは、その帰結として「十字架の終末論」に辿り着き、それに基づく将来の「神の国」への希望を説くのである。

注

-
- ¹ Moltmann, *ED*, S.171=邦訳、237－238 頁参照。
- ² 沖野政弘「モルトマンの希望の神学」5 頁参照。
- ³ 本論文第一章問題の所在 2 参照。
- ⁴ Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, S.180.
- ⁵ Ibid.
- ⁶ 沖野政弘「モルトマンの希望の神学」1 頁。
- ⁷ Moltmann, *RE*, S.26-50. 本論文第二章脚注 3 参照。
- ⁸ Moltmann, “*Theology as Eschatology*” in *The Future of Hope. Theology as Eschatology*, ed. by Frederick Herzog, New York: Herder and Herder, Inc., 1970, pp.1-50.
- ⁹ Moltmann, „*Methoden der Eschatologie*“ in *Zukunft der Schöpfung*, S.51-58 (Zuerst veröffentlicht in Weerwoord. Reacties op Dr. H. Berkhof’s Christelijk Geloof, Nijkerk, 1974, S.201-209). (以下、Moltmann, *ME* と略す)。
- ¹⁰ Moltmann, „*Die Zukunft als Neues Paradigma der Transzendenz*“ in *Zukunft der Schöpfung*, S.9-25, *Gesammelte Aufsätze*, München: Chr.Kaiser, 1977 (Zuerst veröffentlicht in Internationale Dialog Zeitschrift 2, 1969, S.2-13).
- ¹¹ Vgl., Moltmann, *RE*, S.28.
- ¹² モルトマンは『神の到来』において、「パルーシア (παρουσία)」を「再臨 (Wiederkunft)」と訳すのは間違いであると述べる。なぜならそれはキリストの時間的不在を想定しているからであると述べて、ルターがそれを正しく「キリストの将来 (Zukunft Christi)」と訳したことを評価する (Vgl. Moltmann, *DKG*, S.43=邦訳、59 頁参照)。
- ¹³ Moltmann, *RE*, S.28-30. ちなみに『希望の神学』においては、アルトハウスについてはわずか一行のみ触れられている (Moltmann, *TH*, S.33=邦訳、36 頁)。
- ¹⁴ 大木英夫『終末論』(精選復刻 紀伊国屋新書) 紀伊国屋書店、1994 年、158 頁以下参照。
- ¹⁵ Vgl., Moltmann, *RE*, S.29.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, (1949), 61963, S.659ff.
- ¹⁸ Moltmann, *RE*, S.29.
- ¹⁹ Ibid., S.30.
- ²⁰ Ibid.
- ²¹ Moltmann, “*Theology as Eschatology*” p.9. 神の「存在の仕方 (Seinsweise)」というドイツ語表現も次のように登場する。「『神の国』はおよそ神の神性に偶然にさらに付加されるもののみではなく、神の神性の総括 (Inbegriff) であるように、将来も歴史において支配する神の存在の仕方なのである」(Moltmann, *RE*, S.34.)。
- ²² Moltmann, *RE*, S.29f.
- ²³ Georg Hoffmann, *Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929, S.84.
- ²⁴ Ibid., S.83.
- ²⁵ Moltmann, *RE*, S.29.
- ²⁶ Vgl., ibid., S.30.

-
- 27 Ibid., S.31.
- 28 Ibid.
- 29 Vgl., *ibid.*, S.30ff.
- 30 Vgl., *ibid.*, S.30.
- 31 Vgl., *ibid.*, 32ff.
- 32 Vgl., *ibid.*, S.33ff.
- 33 Ibid., S.33.
- 34 バルトの方向性はモルトマンが述べるように「現在から将来」であると言えるが、逆の「将来から現在」という方向もバルトが採用しているということを見落としてはならない。バルトはすでに成就された救いの現在を、たとえ隠されているとしても、「パルーシア」の「先取り (Antizipation)」と表していることをモルトマン自身も指摘しているのである (Moltmann, *RE*, S.31)。「あたかも彼のパルーシアが彼の復活の遂行と実現のように、彼の復活は同時に彼のパルーシアの先取りである」(Barth, *KD*, III/2, S.588)。
- 35 Vgl., Moltmann, *RE*, S.35f. さらにモルトマンは「アドヴェントゥス (adventus)」はギリシャ語の「パルーシア (παρουσία)」と同じ意味であり、同様に、未知の、そして他のものの到着を意味していると述べる。パルーシアは、「新約聖書において取り上げられているところでは、神の到来とキリストの到来への預言的そして使徒的希望の期待のカテゴリーに入るのである」(Moltmann, *RE*, S.36.)。
- 36 Moltmann, *RE*, S.36.
- 37 Ibid.
- 38 Vgl., *ibid.*, S.36f.
- 39 Ibid., S.36.
- 40 Ibid.
- 41 Vgl., *ibid.*, S.41ff.
- 42 Vgl., *ibid.*, S.42.
- 43 バルトは『ローマ書講解』においては、パルーシアは現れるはずもないので、遅延に関する議論は無意味であると述べて、パルーシアの遅延よりもわたしたちの目覚めの遅延を問題視した (Karl Barth, *Der Römerbrief*, S.526f.=邦訳、470—471 頁)。
- 44 Barth, *KD*, IV/3, 382f.
- 45 Moltmann, *RE*, S.44.
- 46 Vgl., *ibid.*, S.45.
- 47 オランダ改革派教会の神学者であり、バルトに熱中し、長老主義と改革派教会の世界同盟や W.C.C.で積極的役割を果たしたエキュメニカルな人物である。扱っているテーマは、歴史の意味、神の国、教会の行動性と使命、聖霊などである (『キリスト教組織神学事典』121 頁以下参照)。
- 48 Moltmann, *ME*, S.51. オランダ語の部分は英語版を参照して和訳 (Moltmann, *The Future of Creation. Collected Essays*, trans. by Margaret Kohl, Philadelphia: Fortress Press, 1979, p.41)。
- 49 Vgl., Moltmann, *ME*, S.51.
- 50 Ibid., S.52.
- 51 1960 年代の初めから始まった危機管理としての未来研究において、「推定 (Extrapolation)」という予測方法が使われるようになった。未来予測におけるシミュレーションと言い換えることができる (加藤秀俊「未来研究の社会学」『未来論——その過去・現在・未来』木村尚三郎編、東京大学出版会、1990 年、172—173 頁参照)。
- 52 Vgl., Moltmann, *ME*, S.52.
- 53 Ibid.
- 54 Ibid., S.51.
- 55 Ibid.
- 56 Vgl., S.51ff.

-
- ⁵⁷ Vgl., Moltmann, *DKG*, S.325ff.=邦訳、440 頁以下参照。
- ⁵⁸ Vgl., *ibid.*, S.53.
- ⁵⁹ さらにモルトマンは次のように述べる。「質的に新しい『神の国』によって、わたしたちは現在の排除、否定、抑圧を意識するようになる。十字架にかけられた者へのまなざしを持って、わたしたちは社会の犠牲者のそばで前進することを決意できる。信仰は愛する連帯を伴い、終末論的希望と結びつかなければならないのである」(Moltmann, „*Die Zukunft als Neues Paradigma der Transzendenz*“ S.23)。
- ⁶⁰ Moltmann, *ME*, S.53.
- ⁶¹ 『神の到来』においてモルトマンは、「明日、世界が没落するのを知っている時でもなお今日『小さなリンゴの木』を植えるという、伝説的なルターの言葉の深い意味」(Moltmann, *DKG*, S.262=邦訳、357 頁)について述べ、人間の力では不可能なことに対しても、希望を持って取り組んでいくことを説いている。
- ⁶² Vgl., Moltmann, *ME*, S.53f.
- ⁶³ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln: Benziger, 1960, S.418.
- ⁶⁴ Vgl., Moltmann, *ME*, S.53f.
- ⁶⁵ *Ibid.*, S.54.
- ⁶⁶ Vgl., *ibid.*
- ⁶⁷ *Ibid.*
- ⁶⁸ Vgl., *ibid.*, S.55. 神学においては『希望の神学』の3年前の1961年に、パネンベルクが『歴史としての啓示』において、先取りの概念を用いた。モルトマンはパネンベルクの先取りの構想を批判したが、このことに関してはすでに何度も論じられているので、ここでは取り扱わない。
- ⁶⁹ Vgl., Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt: Kauffmann Verlag, 1921, S.279=『救済の星』村岡晋一/細身和之/小須田健訳、みすず書房、2009年、336頁参照。ローゼンツヴァイクのこの著作においては、「先取り (Vorwegnahme)」が使われていて、「先取り (Antizipation)」と「先取り (Prolepsis)」は登場しない。
- ⁷⁰ Vgl., Moltmann, *ME*, S.57. その後モルトマンは、1996年出版の終末論に関する著作『神の到来』において、ローゼンツヴァイクを含めたユダヤ人哲学者たちのメシアニズムを詳しく紹介している (Vgl., Moltmann, *DKG*, S.47ff.=邦訳、65頁以下参照)。
- ⁷¹ Vgl., Moltmann, *ME*, S.55f.
- ⁷² Vgl., *ibid.*
- ⁷³ *Ibid.*
- ⁷⁴ 西村義人『『倫理の原動力としての希望』の現在——ブロッホ・ボルノー・モルトマンに即して』『実存のパトス』(実存思想論集Ⅱ)、実存思想協会編、以文社、1987年、94頁参照。
- ⁷⁵ Vgl., *ibid.*, S.57.
- ⁷⁶ Vgl., Moltmann, *Weiter Raum*, S.109f.=邦訳、149–150頁参照。
- ⁷⁷ ラテン語の部分の訳は英訳を参照 (Vgl., Moltmann, *The Future of Creation*, p.48)。
- ⁷⁸ 高尾利数は『希望の神学』において Prolepse (Prolepsis) を「序章」、Antizipation を「先取り」と訳している。沖野政弘は『創造における神』において Antizipation を「予期」と訳している。
- ⁷⁹ Moltmann, *ME*, S.55.
- ⁸⁰ Vgl., *ibid.*
- ⁸¹ 沖野政弘「モルトマンの希望の神学」5頁参照。
- ⁸² Vgl., Moltmann, „*Die Zukunft als Neues Paradigma der Transzendenz*“ S.17.
- ⁸³ *Ibid.*, S.18.
- ⁸⁴ *Ibid.*, S.23.
- ⁸⁵ 本論文第五章第一節2参照。

⁸⁶ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, S.171=邦訳、251 頁。

⁸⁷ 本論文第一章第一節 1 参照。

⁸⁸ Moltmann, “*Theology as Eschatology*” pp.15-16.

⁸⁹ *Ibid.*, pp.9ff.

⁹⁰ *Ibid.*, p.12.

⁹¹ Cf., *ibid.*, pp.13f.

⁹² ラッツィンガーがモルトマンによる将来の現在に対する優位性に異議を唱えていることはすでに触れたが（本論文第二章第四節 1）、ザウターも将来の希望に心を奪われて、現在を避けて通る危険を指摘している（Vgl., Sauter, *Einführung in die Eschatologie*, S.176ff.=邦訳、296 頁以下参照）。

⁹³ Moltmann, “*Theology as Eschatology*” pp.30ff.

⁹⁴ *Ibid.*, pp.32f.

⁹⁵ Cf., *ibid.*, p.33.

第四章 共同体と「神の国」

問題の所在

「神の国」の神学は、根本主義的に自らの「信仰共同体 (Glaubensgemeinschaft)」に引きこもるのではなく、現代ふう to 社会の趨勢に順応するのでもなく、地の全被造世界のいのちの将来を心にかけていくと宣言するモルトマンにとって¹、「共同体」は非常に重要な概念である。共同体というのは、「ゲマインデ (Gemeinde)」、「ゲマインシャフト (Gemeinschaft)」というドイツ語の訳であるが、この第四章では最初に第一節において「ゲマインデ (Gemeinde)」を扱い、その意義を問う。「ゲマインデ (Gemeinde)」はドイツにおいて村落共同体を意味する行政単位だが、同時にその中核となる「信仰共同体」をも意味している。それゆえに「ゲマインデ (Gemeinde)」は「教区」・「教団」とも訳し得る。

「ゲマインシャフト (Gemeinschaft)」は、共通の信念、理解によって結びつけられた集団を表現するより広義の概念であり、モルトマン神学においては重要な鍵となる概念である。彼は聖霊論において「交わり・共同体 (Gemeinschaft)」を強調する。そしてモルトマンは、「共同体 (Gemeinschaft)」の中に自由があると述べ、キリスト教神学がエキュメニカルな「共同体 (Gemeinschaft)」へと向かわなければ未来がないと主張する。このモルトマンの聖霊論における共同体概念を考察する場合、三位一体論の検討は欠かせない。モルトマンの特色ある共同体論とはいかなるものであるのかを第二節で論じる。

さらにモルトマンは共同体といのちを結びつけて「いのちの共同体」について述べる。「いのち」というのは初期の頃からのモルトマン神学のキーワードであったが、それがどのように後期の聖霊論における共同体と「神の国」に結びつくのかを第三節で明らかにしたい。

第一節 脱出の共同体

1964 年に出された終末論に関する著作『希望の神学』において「脱出の共同体

(Exodusgemeinde)」という見出し語で共同体論を語るモルトマンは、それ以前の 1961 年の論文「現在の十字架における薔薇——近代社会における教会の理解のために (*Die Rose im Kreuz der Gegenwart. Zum Verständnis der Kirche in der modernen Gesellschaft*)」²において、その共同体論の見取り図を描いている。その後 1975 年の『聖霊の力における教会——メシア的教会論への貢献 (*Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*)』という教会論に関する著作の中では、より具体的に「脱出の共同体」を語っている³。

以上のように 1975 年にいたるまでに、モルトマンは「共同体 (Gemeinde)」を「脱出 (Exodus)」という視点で取り上げている。本節では「脱出の共同体」というモルトマンの共同体論を吟味し、「神の国」とのつながりを明らかにしたい。

1. 現状否定のアナロギア

上掲の論文「現在の十字架における薔薇」において、キリスト教は「希望の共同体 (Gemeinde der Hoffnung)」であり、その共同体が連なる神はローマの信徒への手紙 15 章 13 節に書かれている「希望の神 (Gott der Hoffnung)」であると述べるモルトマンは、その神を「歴史を強力に造って行く (geschichtsmächtig)」、「脱出の神 (Exodus-Gott)」であると言い換える⁴。この「希望の神」が「脱出の神」であるというモチーフはブロッホに由来するものであり⁵、それを顧慮しつつ、その神に導かれる「脱出の共同体」の意味をモルトマンは説きほぐす。モルトマンの述べる「脱出の共同体」は出エジプト記の共同体のように歴史の中へ出発するのである。

まずモルトマンは『希望の神学』において「脱出の共同体」である「さすらいの神の民」を次の聖書箇所⁶に依拠して論述する。「だから、わたしたちは、イエスが受けられた辱めを担い、宿営の外に出て、そのみもとに赴こうではありませんか。わたしたちはこの地上に永続する都を持っておらず、来るべき都を探し求めているのです」(ヘブライ人への手紙 13 章 13-14 節)。

モルトマンによれば「さすらいの神の民」としてのキリスト者の現実はこの聖書箇所⁶に述べられている通りである⁶。すなわちモルトマンはこの地上に出現するものをそこから「脱出」すべき対立物と考え、否定的に世界に関わっているのである⁷。

何故否定的に世界に関わるのであろうか。初期の頃からブルームハルト父子の「神の国」

思想をモルトマンは受容してきたが、子ブルームハルトの思想において「神の国」への期待というのは実は神によって救われることへの期待である⁸。子ブルームハルトは、義理の息子への手紙の中で「持論になりますが、神の国が今建てられるということは不可能でしょう。それはただ希望の対象です」と述べている⁹。神が救うということは、現状の延長線上にはなく、それを否定し、それを超出することによって実現するのである¹⁰。したがって「神の国」への待望は、現状否定の姿勢と行動を伴うのである。とはいえわたしたちの現状否定は不十分で、真の否定・廃棄は神が行うのであるが、神が行う現状否定の「アナログア（類比）」としてわたしたちは現状否定を行うのである¹¹。この神の否定のアナログアを目指すことなしには、「神の国」の実現を待望していることにならないというのが子ブルームハルトの考えであり¹²、それをモルトマンは受け入れたと言える。したがって世界に出現するものは「脱出」のための対立物になり、世界は否定的アナログアの実践の場所なのである。そして「神の国」への希望を持ってキリスト教徒たちは、宿営の外にでて、辱めの中に入っていくと言う。イエスの復活によって、前方にある将来を待ち望む場所は、「社会の律法によれば不名誉と恥辱が横たわっているところにほかならない」¹³からである。

以上のことは、ボンヘッファーが深い「キリスト教の此岸性」¹⁴と呼んだことと重なりと指摘するモルトマンは、この世においてヘーゲルの言うところの「現在の十字架」を引き受ける準備をしなければならないと説くのである¹⁵。

2. 現在の十字架における薔薇

この「現在の十字架」という表現はもともとヘーゲルの用語であるが、それをモルトマンはどのように取り入れているのかをここで概観しておこう。モルトマンは、ルターとヘーゲルの関連を示唆する「十字架における薔薇」という比喻を用いて、「脱出の共同体」の演ずる役割を明らかにしようとする¹⁶。「十字架における薔薇」というのは、一方ではルター一家の紋章の図柄を示し、他方ではヘーゲルが『法の哲学（*Grundlinien der Philosophie des Rechts*）』（1821年）の序文で展開した思想を示している¹⁷。ルターの用いた紋章は、白い薔薇の花の中にハートが描かれ、さらにその中に十字架があしらわれたものであるが、その意味は「キリスト者の心は十字架の真ん中にある時、薔薇の花に向かう」ということである。紋章にある白い薔薇はこの世を越えた喜び、慰め、平和を表している。ヘーゲル

の場合、「十字架における薔薇」というのは、「理性を現在の十字架における薔薇として認識し、それによって現在を喜ぶこと」を意味する。ヘーゲルによれば理性はもろもろの対立・分裂の中にある現実を和解させ、十字架を薔薇へまで転換させるのである¹⁸。

モルトマンはルターとヘーゲルの思想を取り入れ、真のキリスト教は「現在の十字架における薔薇」であると述べる。キリスト教徒たちは現実の十字架を避けずに苦難を受け、その十字架を白い薔薇にまで転換させなくてはならないのである。従って「脱出の共同体」の役割は、この世において「十字架における薔薇」になることである。その際にヘーゲルの主張する「理性の薔薇」だけでは不十分で、復活の生命を造り出す希望の霊（ローマの信徒への手紙 4 章 17 節以下参照）を伝達することが大切であるとモルトマンは主張する¹⁹。そして「神の国」自体は、わたしたちの歴史のプロセスにおいて可能性として立っており、それは獲得しなければならないものなのである²⁰。

さらに「神の国」を目指す「脱出の共同体」は、そのために「世界に対するキリストの奉仕に信従する」共同体であるとモルトマンは主張する。それは単に社会的役割を果たす共同体ではなく、「神の国」を目標にして世界を変革していく共同体である²¹。「神の国」はこの世において、貧しい人々、病んでいる人々と、見捨てられた人々のもとでイエスと共に始まるが、わたしたちはその交わりの中に仲間として入ることが重要である²²。そして伝道は「神の国への生き生きした、実行力のある、苦難をもちとわぬ希望を目覚めさせることのために」仕えるのである²³。

3. 教会論において

以上、初期、前期モルトマン神学における「脱出の共同体」について概観したが、ここからは中期の教会論である『聖霊の力における教会』の中に書かれている「脱出の共同体」について考察を試みたい。この著作では、より具体的に「脱出の共同体」が描かれている²⁴。モルトマンはイスラエルの民の捕囚からの解放が描かれているイザヤ書 52 章の箇所を引用する（1-2 節、12 節）。その箇所に描かれているように「脱出の共同体」は、目覚めて力を得て、首の縄を解き捨てて、先頭に立つ神に従って自由の地へと脱出するのである。その神は近づきつつあり、また福音の中に現在している²⁵。硬直状態の人間は聖霊の力によって生き生きと喜びにあふれて動き出し、悔い改めて新しい生き方をすることができる。モルトマンは説く。イエスは「神の国」の福音を述べ伝えたが、それは捕われている人々

を神の自由へと招く福音である。それは先ず貧しい者に語られる福音であるが、貧しい者というのはすべての人を指し示すと言い得るであろう。貧しさというのは、すべての人間の本質にあるからである。それゆえ「神の国はすべての人に自由をもたらすのである」とモルトマンは言い切るのである²⁶。

それではモルトマンの述べる自由とはいかなる自由であるのか。モルトマンの場合は、例えばルターが『キリスト者の自由 (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*)』(1520年)において「信仰によって魂が神の言葉から自由を得る」と述べるような内的な面にとどまらず²⁷、環境や身体等の外的な面も重視している。なぜなら「神の国」は人間とその人間が生きている関係と境遇を包括するものであり、魂だけではなく、肉体も含み、さらには個人とその共同体、生活様式と社会体制までも包括するものであるからである²⁸。「神の国」は内的にも外的にも人間に解放をもたらすのである。

ところで「神の国」を完全な解放と捉える試みは、「解放の神学」と軌を一にする。解放の神学者であるレオナルド・ボフ (Leonardo Boff, 1938-)、クロドビス・ボフ (Clodovis Boff, 1944-) によれば、「解放の神学以外には、他のいかなる神学的あるいは聖書的概念も、神の国を完全な解放ととらえる考え方をする思想はない」のである²⁹。モルトマンの『希望の神学』は解放の神学に影響を与え評価されたが、モルトマンは『聖霊の力における教会』において、逆に解放の神学の基礎共同体論から刺激を受けて教会論を構築していると言える³⁰。モルトマンの『希望の神学』や解放の神学は、個人の靈魂の救いのみを強調しがちだった内向的な教会の在り方を反省し、キリスト者の社会的、経済的、政治的な問題と取り組もうとしている³¹。このような解放の神学者たちによる実際的な肉体の救済と魂の救済との同一視を問題視する意見もあるが³²、解放の神学者たちは、イエスの説教には経済的次元や社会的次元も含まれていると主張する³³。「神の国」は、イエスの活動において具体的な現実になっていることを見逃してはならないのである。

さらにモルトマンは「神の国」の福音は、地上におけるイエスの歴史の限界を超えて、「信じる者すべてに救いをもたらす普遍主義 (ローマの信徒への手紙 1 章 16 節参照)」に導く「終局的な脱出 (endzeitlichen Exodus)」であると述べる³⁴。教会は自らの運動を、「終局的な脱出」として理解しなければならないのである。教会が伝える福音の目的は、「キリスト教の拡張、もしくは教会の移植ではなく、来たらんとする御国の名における脱出に向けての人々の解放である」³⁵。「神の国」は現在においても終末論的将来においても自由の国であり、そこへ向けて脱出する民を創りだすのが、教会の説く福音である。教会

は、自由の福音の伝達機関なのである³⁶。

第二節 霊の交わり

後期に入り、神論を取り扱った 1980 年の『三位一体と神の国』においてモルトマンは、三位一体論と「共同体 (Gemeinschaft)」について論じる。その後 1991 年の聖霊論に関する著作『いのちの御霊』において主に語られるのは「霊の交わり (Gemeinschaft des Geistes)」という見出し語で語られる共同体論である。聖霊論において共同体ないし交わりは重要な概念である。本節では後期モルトマン神学の著作を主な考察対象としてモルトマンの三位一体論と聖霊論における共同体論を探求し、「神の国」とのつながりを考察する。

1. 三位一体的聖霊の交わり

モルトマンによれば、「共同体・交わり (Gemeinschaft)」は聖霊の本質であると同時にわたしたちに付与される聖霊の賜物である。この共同性を本質とする聖霊論では、相互内在的な三位一体的交わりを形成し、いわゆる社会的三位一体論を展開する³⁷。ダマスコのヨハネ (Iohannes Damascenus, 676 頃－749) の理論から受け取ったとされるこのモルトマンの相互内在のモチーフによれば³⁸、三位一体のそれぞれのペルソナの永遠なる連環において三つのペルソナは同等であり、神的生命はこの「共同体 (Gemeinschaft)」によってのみ遂行される。そして、この三位一体的聖霊論的交わりは、人間的な生における交わりに対応するとモルトマンは考える。つまり、三位一体的聖霊の交わりの概念は、父と子と聖霊の三一的交わりの中に全被造物が場所を見いだすというものである。それゆえに人間の生も交わりの生であり、隣人との交わりや自然との交わりは重視される。交わりとは「お互いに向けた開放と、互いに接し合う関与と、互いに相手に対しての尊敬を意味する」³⁹。

この交わりを本質とする聖霊論の特徴として重視されるのはペルソナとしての在り様である。聖霊は三位一体的な相互関係におけるペルソナである⁴⁰。ただし聖霊が第三のペルソナという低い位置におかれることに反対するモルトマンは「頌榮的 (doxologisch) 三位一体」という構想を描く⁴¹。聖礼典における頌榮は「休息」⁴²をもたらし、人間を永遠の現

在へと向ける。聖霊は父と子と「共に」、「同時に」賛美され崇められる。「聖霊から父へそして子へ」という動きは、自己循環し休息する相互内在の状態をもたらす。そして「神のペルソナの相互内在的一体性には、わたしたちが愛、友情、霊によって満たされた教会と公正な社会において経験できる、真の人間的交わりが対応している」⁴³とモルトマンは人間の生との「対応」について述べる。

これに加えてモルトマンは、三位一体のペルソナは、ペルソナ相互のための「空間 (Raum)」を提供するという新しい理解を示す⁴⁴。神的ペルソナは、「空間」を与え合うゆえに互いに組み合わさって存在するという三一の交わりを形成するのである。モルトマンは人間の生がさらに発展していくためにはこの「広い空間」が必要であると述べ、「広い空間」を経験することが「聖霊の経験」であると主張する。さらにこの「広い空間」はユダヤ教におけるひとつの神の名である「マコム (Makom)」⁴⁵だと言う。

以上、モルトマンにおける聖霊の交わり理解について説明したが、この三位一体的聖霊の交わりと人間の生との間にはどのような「対応」関係が存在するのであろうか。神的ペルソナが相互内住するように人間はお互いの空間を分かち合えるのであろうか。聖霊の働きによる交わりには次の三つのパターンが考えられる。「神の三つのペルソナの交わり」と「神と個々人の交わり」と「人間同士の交わり」である。これら三つの交わりのパターンが対応するには前提がいるのではないだろうか。ニコライ・ベルジャーエフ (Nikolai Berdyaev, 1874–1948) が「修道院における共同生活もいまだ決して真の共同性をつくりださず」⁴⁶と述べ、「真の共同体と一致は到達されることがない」⁴⁷と断言するように、この世における人間が三一の神のような交わりに入るとするのはあくまでも目標であり理想であろう。この点ではモルトマンの共同体の概念には、「永遠なる愛における (in der ewigen Liebe)」⁴⁸という前提がある。この世では「永遠の今」と呼ばれるような瞬間があり、モルトマンによるとそれは終末論的先取りであるにしても、この世においてはその瞬間において「永遠の愛」の体験が可能である。その時に「聖霊の交わり」はこの世で類比的に体験されることになる。もっともそれはあくまで類比であり、真の共同体ではないのである。

この「聖霊の交わり」を類比的に体験することは、「神の国」の「前触れ (Präludium)」であるとモルトマンは述べているが⁴⁹、「神の国」は永遠なる愛の国であり、三位一体の神の交わりの愛によって生かされて、人は「神の国」を望む勇気を与えられて生きていくのである。

2. 共同性と自由

以上のように「聖霊の交わり」を重視するモルトマンは、そのことに関連する「自由 (Freiheit)」についても三位一体的に考察する。「自由」を三位一体的に理解するために、モルトマンは 12 世紀のヨアヒム・フォン・フィオーレ (Joachim von Fiore, 1130/1135 頃－1202) の「三位一体的な自由の王国論」に遡る⁵⁰。モルトマンはヨアヒムをヨーロッパの解放運動に深い影響を及ぼした人物として評価している⁵¹。ヨアヒムは神の支配の歴史を「父の王国」から「子の王国」へ、そして「霊の王国」へ、という順序で理解していた。この救済史論はモルトマンによればもともとカッパドキアの神学者たちに由来する終末論であり、ゴットホルト・レッシング (Gotthold Ephraim Lessing, 1729－1781) によって再び取り上げられ、ヘーゲルに引き継がれることになったのだが、オーギュスト・コント (Auguste Comte, 1798－1857) の理論にも反映され、マルクスにも影響を与えたものである⁵²。ヨアヒムもカッパドキアの神学者たちも、三位一体論を世界史へと解消しようと考えていたのではなく、むしろ世界史の時間における王国の形を三位一体のそれぞれのペルソナに当てはめたのである⁵³。ヨアヒムによれば、「父の王国」と「子の王国」とが「霊の王国」に押し進み、「霊の王国」において完成する。人間と神の関係は、「神の奴隷」から「神の子」となり、「神の友」へと移行する。これは神との関係における「自由」の諸段階であり、「神の友」というのは「自由」の最高段階である⁵⁴。ヨアヒムはその当時の社会の悲惨な光景に接して、完成はこの世ではなく、来るべき聖霊と自由の時代において現実になると考えたのである⁵⁵。ヨアヒムが繰り返し典拠としたのは、「主の霊のおられるところに自由があります」というコリントの信徒への手紙二 3 章 17 節である⁵⁶。

モルトマンはこのヨアヒムの思想を引き受けて、三位一体的王国論を展開しようとする。ヨアヒムは「父の王国」を「力の王国」として理解したが、モルトマンはそれだけではなく、被造物の「自由」の空間と時間が神の愛の忍耐によって与えられていると理解する。そして「父の王国」は未来に向かって開かれた世界の創造であるとヨアヒムの規定を未来の次元に拡張する。モルトマンの説明によれば、この「父の王国」に続く「子の王国」、「霊の王国」は以下のようになる。

「子の王国」においては、十字架につけられた方が父との共同性によって人間を「自由」に導く。「霊の王国」において人間には聖霊の力が与えられ、「自由」を経験する者たちの

新たな交わりが生まれ、「具体的な共同体 (Gemeinde)」が成立する。「霊の王国」は「キリストとの共同体 (Christusgemeinschaft)」に基づいてすでに歴史の中で肉体を伴ったまま経験される。もっとも「霊の王国」は、「栄光の終末論的王国」と同一視されてはならない。「霊の王国」は「栄光の終末論的王国」を指し示すものである⁵⁷。

以上のような三つの王国の説明に付け加えて、三位一体的王国論における自由理解を取り上げ、三位一体の神は人間を絶え間なく「自由」へと解放するとモルトマンは主張する⁵⁸。わたしたちは「自由」の経験において自らを神の僕として、神の子として、神の友として経験する。「自由は、その本質を、三位一体の神の永遠なる生命への、その汲みつくしえぬ充溢への、その栄光への、妨げられることなき参与の中に持つ」とモルトマンは述べる⁵⁹。すなわちわたしたちの「自由」は、三位一体的聖霊の交わりの神の中にあるのである。モルトマンによれば三位一体の神は静的なものではなく、相互循環する動的な生ける実在である。相互内在的、相互交流的神の内なる「自由」の中に、わたしたちが神に倣う存在となる根拠がある。

モルトマンは「永遠の愛」においてその模倣が可能であると考えている。同時にモルトマン自身「わたしたちの心は、三位一体の神の栄光の中で自由になるまでは、わたしたちの内において自由はない」と述べているように⁶⁰、あくまでも真の自由は将来の万物を新しく創造する神の栄光の中にある。終末論的に見れば、父は子から国を受領し、霊から栄光を受領する。わたしたちはこのような父の栄光における自由を望みながらこの世において「神の国」の実践を行うのである⁶¹。自由と喜びはこの世で「共同体」を志向する中に現れるとモルトマンは主張する。その意味でキリスト教神学におけるエキュメニカルな「共同体」の構想は、改めてその意義を確認すべき質を有している。「聖霊の交わり」は教派性の境界を越え行くものであるからである⁶²。

3. ユニテリアンの交わり

三位一体的聖霊の交わりを強調するモルトマンは、シュライアマハーが聖霊を三位一体的に見ていないと批判する⁶³。シュライアマハーは差異化されない単一の神的本質から出発しているとモルトマンは考える。このことからそれぞれのペルソナの差異の廃棄を迫る「ユニテリアンの交わりの概念 (unitarischer Gemeinschaftsbegriff)」⁶⁴が結果として出てくる。モルトマンはシュライアマハーの『信仰論 (Der christliche Glaube)』における

聖霊論を取り上げて、ユニテリアンの交わりの概念を批判する。シュライアマハーによると聖霊は神的本質のひとつのペルソナではなく、神的本質と人間本性との合一である。聖霊は「キリストによってもたらされた新しい生活全体の共同精神（*Gemeingeist*）として意識される」⁶⁵。この神的本質と人間本性の合一である「共同精神」は、個々の信仰者たちをひとつにする内的推進力を備えていて、その力は個々の信仰者たちに前もって与えられている。シュライアマハーによればこの「共同精神」はさらに「道徳的人格（*moralische Person*）」⁶⁶として表すことができる。シュライアマハーにとって聖霊は人間世界を道徳化する推進力であり、その力は個人の精神に先立つのである。しかしモルトマンはこの交わりにおいては各個人が独立した「人格（*Person*）」とならないと主張する。モルトマンは個々の信仰者は単なる交わりの構成要素ではなく、人格であると考え。そしてシュライアマハーが聖霊の交わりを多様性として考えなかったと批判するのである。

けれどもシュライアマハーの主張する共同精神は果たして個人の人格を認めないものなのであろうか。シュライアマハーは個人の霊の多様性を認めなかったと言えるのであろうか。シュライアマハーは『宗教論（*Über die Religion*）』において、「多数の人々が同一の宗教的直観を持つことができたとしても、その直観がどういう順にあらわれ、どんな順番で連なっていたかを確認しようとすれば、きっと一人一人みな違った輪郭をとることだろう。…どんなに小さな個体でも、それを外見だけの関連の犠牲にすることはない。まさにこういう自立的な個体があるからこそ、直観の領域はかくも無限なのである」⁶⁷と述べて、個人の宗教的直観の多様性を主張する。つまり「有限なものの中に無限を直観するという場合、無限を表現するものである多様な有限存在は個体としてその価値が認められ、さらに多様な直観によって成立する個人の宗教性もまたそのそれぞれが個体としての価値を持っている」⁶⁸のである。したがって共同精神の承認はそれを構成する多様な個人を承認することであり、多様性自体を保証するものである。パネンベルクはシュライアマハーのこの「部分と全体の思想」に触れて「まず、共通性のヴァリエーションとしての多様性が把握されるところで、可能性と、理解の特別の魅力、そしてコミュニケーションが与えられる」⁶⁹と指摘する。そうであればシュライアマハーの主張する共同精神は、モルトマンが批判するような集団意識ではないし、個々の信仰者の人格を失うものとは言えず、それどころかお互いを理解するための対話の可能性が与えられているのである。

さらに聖霊には個人と集団の両方に働く二面性があることは、ルターにおいても認められることである⁷⁰。シュライアマハーの共同精神は、各個人にも集団にもそれぞれにふさ

わしく働いており、多様性を失うことなく、共通性が生じると考えられる。

モルトマンもシュライアマハーも近代の個人主義を乗り越えようとして共同性を重視し、共にエキュメニカルな視点を有しているものであり、この点では両者は似通っている。

第三節 いのちの共同体

聖霊論において「共同性」の概念を強調するモルトマンにとって、「いのち (Leben)」は重要な概念である⁷¹。彼によれば、聖霊は「いのちの霊 (Geist des Lebens)」⁷²である。モルトマンは、聖霊といのちの相互関係を説明し、いのちの経験から成立する神学を念頭に置く。本節ではモルトマンの聖霊論で強調される「いのち」と「共同体」、そしてさらにそれらが合わさった「いのちの共同体」に焦点を当てて、その内容の核心に迫る。

1. 聖霊におけるいのち

モルトマンはいのちを生み出す聖霊論的創造論を展開し、「神の霊における創造 (Schöpfung im Geist Gottes)」を強調する⁷³。「創世記 1 章 2 節によると、言葉による創造に先行して神の霊の動くエネルギーがある」⁷⁴と述べて、聖霊と言葉が創造の交わりの中で補い合うことをモルトマンは指摘する。そして「神はいのちを与える霊の息においていつも言葉を語る」⁷⁵と述べて、聖霊といのちは創造において結びついていると主張する。

さらにモルトマンの「カバラ的概念」⁷⁶を取り入れた空間理解によれば、創造の空間における譲歩によって、神は最初に被造物のために一つの「いのちの空間 (Lebensraum)」を自身において明け渡したのである⁷⁷。無限なる神は有限性に対して「自己収縮 (Zimzum)」⁷⁸により、いのちの場を与えたのである。そしてそこは聖霊の場である。神はいつも聖霊においていのちを与えるからである。神の住まいであるいのちの空間に全被造物は置かれることになった。つまり神のいのちの中に被造物の共同体があり、共同体の中に神のいのちがあることになる。

この関係は「相互内在 (Perichoresis, περιχώρησις)」⁷⁹の関係である。神のいのちのある共同体が、いのちの共同体であり、いのちの共同体の中には神のいのちがあるのである。さらに聖霊とこのいのちの共同体も相互内在の関係である。つまり聖霊の中にいのちの共

同体があり、いのちの共同体の中に聖霊があるのである。

ところでモルトマンは、旧約聖書の「ルアッハ (רוּחַ)」という語を用いて、聖霊といのちの関係を説明する。ルアッハは「神の声の息」であり、「いのちの息」である。ルアッハはすべての生けるものの生命力として内在的に効力を生じる。「神の創造力はルアッハの超越的創造力であり、生けるものの生命力はルアッハの内在的側面」なのである⁸⁰。このルアッハは空間を創造するものでもあり、この空間の経験こそ「聖霊」の経験である。いのちの共同体は、ルアッハによって創造された空間において、聖霊を経験することができるのである⁸¹。

以上がモルトマンのルアッハに関する主張であるが、フェミニスト神学者のヘレン・シュンゲル＝シュトラウマン (Helen Schüngel-Straumann, 1940-) によれば、ルアッハは、将来への希望とすべてのものをひとつにする全的統一を与える⁸²。彼女の説に従えば、モルトマンの述べるルアッハによる「いのちの共同体」は将来への希望を持ち、ひとつに結ばれるであろう。さらにシュトラウマンによれば、ルアッハは相違なるものを調停し、天と地を親密に結びつけるのであるが⁸³、この説に従えば、ルアッハによって「神の国」とこの世の「いのちの共同体」はひとつになることが可能であろう。

2. いのちの経験

モルトマンによれば、あらゆる現実の自己経験は、人間における神のいのちの霊の経験であり、あらゆる生かされた瞬間は、想像もできない霊における神の近さである⁸⁴。つまりわたしたちの経験は聖霊の経験と重なり合うことをモルトマンは説く。日常的世界経験は、神経験を含むのである。モルトマンはアウグスティヌスの「神はわたし自身よりもわたしに近い」という言葉を引用し、さらにカルヴァンの、聖霊は「いのちの泉 (fons vitae)」であるという言葉を紹介して、わたしたちはあらゆる経験においてこのいのちの源泉に近く在り、また出会うことができると主張する⁸⁵。それ故にモルトマンは神を対象的に認識し、その枠組みでは神を経験することもできない近代思想の不可知論的経験の構造を批判する。モルトマンによれば、わたしたちのいのちに新たないのちを与えようとする聖霊の経験はわたしたちに喜びをもたらし、体を生き生きとさせる。例えば彼によれば、いのちの体験である聖霊体験の喜びの表現の一つは「踊り」である。またわたしたちの日常生活経験の中で慰めと励ましを経験する時、それは聖霊の経験なのである⁸⁶。聖霊はわたし

たちのいのちを「生ける神の現在ならびに永遠の愛の流れの中へおく」のである⁸⁷。

ところで、モルトマンは「イエスの霊経験」と「教会の霊におけるイエスの経験」とは区別されねばならないと述べて⁸⁸、キリストが霊の担い手から霊の派遣者となる死と復活において、転換点があることを語る。「イエスの霊経験」とは、イエスを十字架の死の経験へと導き入れる「神の霊」の経験であり、その霊は共苦し、その死から導き出し、イエスにいのちを与える。一方、「教会の霊におけるイエスの経験」とは、教会においてわたしたちにいのちを与える「キリストの霊」の経験である。モルトマンは三一の相互内在によってキリストが「いのちを与える霊 (lebendigmachender Geist)」となったと説明する⁸⁹。どちらの経験にも共通するのは「いのちを与える霊」である。この霊はイエスを復活させ、イエスの弟子たちは復活のキリストを見ることにおいて「いのちを与える霊」を経験した。この霊は教会において信仰を与える霊でもある。「いのちを与える霊」は父から出てイエスによって派遣されるのである。そしてキリストの霊はわたしたちのいのちを造り出す力になるのである。キリスト教信仰はいのちを与える霊の経験であり、世界の新しい創造の始まりの経験である。この場合のいのちは、死をも乗り越えるいのちである。新しい「死を脱したいのち (Leben aus den Toten)」をキリストに与えるために霊はイエスに内住し、その死にあずかる⁹⁰。新しい「死を脱したいのち」は、霊のケノーシスによりわたしたちに与えられる。このような、現在の「いのちを与える霊」の経験以外のキリストと「神の国」の媒介は決して存在しないとモルトマンは主張する⁹¹。すなわちモルトマンにおいて、キリスト論と終末論を結びつけるのはいのちの経験に基づく聖霊論なのである⁹²。

3. ひとつの愛・エロース

いのちが生き生きとする人間の経験の次元を大切にするモルトマンは、バルトの次の意見に異議を唱える⁹³。バルトにとって明白なのは、神の霊は人間の霊ではないことである⁹⁴。この立場に対してモルトマンは「神の霊が人間の中にあるから、人間の霊は自己超越的に神を目指」すことになると反論して⁹⁵、啓示の次元と人間の経験の次元の二者択一を克服しようとする。その際に注目に値するのは、「神の霊」をモルトマンは「エロース (Eros)」⁹⁶と呼ぶことである。そして愛においても、「アガペー (Agape)」とエロースを区別しない。モルトマンによれば、人間の「身体性 (Leiblichkeit)」は、「精神 (Geist)」と「からだ (Körper)」の総合である。身体性において「精神」と「からだ」には上下があるので

はなく、平等である⁹⁷。そして「身体 (Leib)」と「魂 (Seele)」との「相互内在的關係 (perichoretisches Verhältnis)」によって、人間は全体的存在である。それゆえ愛においてもアガペーとエロースとを上下の階層的秩序として区別しないのである。モルトマンによれば、アガペーとエロースとが区別されるならば、そのことによってアガペー的神経験と人間的愛の経験が分裂してしまうことになる⁹⁸。モルトマンは「神と隣人について経験されるのはひとつの愛であるように、神と隣人を包括するのはひとつの愛である」と述べて⁹⁹、ギリシャ教父が愛に対して選んだとモルトマンが考えるエロースという表現を「ひとつの愛のための統一的用語として」用いる¹⁰⁰。

モルトマンはこの世界における人間同士の愛を高く評価する。そしてこの世界内における愛の交わりの根拠を三位一体的聖霊の交わりに求め、啓示と経験を統一的に把握し、この視点から近代的な「個人主義」を乗り越えようとする。たとえばモルトマンは家庭と家族共同体を尊重する。そしてこのような「素朴な共同体 (naturwüchsige Gemeinschaft)」¹⁰¹はそれと質的に異なる聖なる教会において解体してしまい、その結果個々の人間が孤立することになったと述べて、アガペー的啓示の次元とエロース的経験の次元の分裂を問題として指摘する。要するに、モルトマンはエロースという概念の観点から愛というものを統一的に把握し、その結果、啓示と経験の区別を乗り越え、ひとつの総合を編み出すのである。

しかし、神との縦の関係における愛と、隣人との横の関係における愛は連続的に捉えることが可能なのであろうか¹⁰²。人間同士の交わりは神と個なる人間との交わりと質的に相違するのではないだろうか。モルトマンの試みでは、アガペーとしての神の愛の至高性は滅却され、アガペーとエロースが元来持つところのこの質的差異が不分明となってしまう。しかしモルトマンは相違に目を留めるのではなく、敢えて統合を目指す。それは天と地を結びつける行為である。天の愛がアガペーで、地の愛がエロースであるならば、天と地は平行線のままである。しかしモルトマンの初期の論文『神の国と大地への誠実』(1963年)が意図する内容を参考にするなら、大地への誠実なしに「神の国」はありえない。それゆえ天の愛と地の愛をモルトマンはエロースという統一用語で結びつける。このことによって「神の国」は天にも地にも可能になるのである。

このモルトマンによる包括的な「ひとつの愛」という考え方に従えば、孤立した者が神との関係の中に立つ時も「ひとつの愛」の中にいることになり、「神の国」を体験できる可能性が生まれる。エキュメニカルな相互協力の関係もまず各教派が神との関係を深めるこ

との中で達成され得る。たとえ共同関係から離れていく教派があったとしても、その派も神の内に存在することで共同性への展望は常に原理的に開示されている。モルトマン神学におけるエロースは神の霊であり、聖霊である。聖霊はこの世の共同体を越えて、どこにでも吹く自由な風である。この自由な風の吹く場所が「神の国」であり、個人も共同体もその中に存在するのである。「ひとつの愛・エロース」という考え方は、いのちを生き生きさせる一元的な「神の国」の教えであると言える。

注

-
- ¹ Vgl., Moltmann, *ED*, S.16=邦訳、11 頁参照。
- ² Moltmann, „*Die Rose im Kreuz der Gegenwart. Zum Verstandnis der Kirche in der modernen Gesellschaft*“ in *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München: Chr. Kaiser/Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1968 (Zuerst veröffentlicht in *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 50, 1961)=「現在の十字架における薔薇——近代社会における教会の理解のために」『神学の展望——現代社会におけるキリスト教の課題』喜田川信/蓮見和男訳、新教出版社、1971 年。(以下、Moltmann, *PT* と略す)。
- ³ Vgl., Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, (1975), ²1989, S.93ff.=『聖霊の力における教会』喜田川信ほか訳、新教出版社、(1981 年)、2005 年、119 頁以下参照。
- ⁴ Vgl., Moltmann, *PT*, S.227=邦訳、270 頁参照。
- ⁵ ブロッホの『希望の原理』に「脱出の神」は登場する。Vgl., Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, S.1450ff.=邦訳、412 頁以下参照。
- ⁶ Moltmann, *TH*, S.280=邦訳、357 頁。
- ⁷ 泉治典は、モルトマンが否定的にのみ世界に関わることを批判する（「モルトマンの共同体論への批判」『聖書における個と共同体』山本書店、1975 年、136 頁以下参照）。しかしモルトマンの場合、「脱出の共同体」の将来と目標は「神の国」であり、否定しつつも歴史において可能性を探るのであるが、そのことに関する泉の言及はない。
- ⁸ 石井裕二『現代キリスト教の成立』118 頁参照。
- ⁹ クリストフ・ブルームハルト『世にあるキリスト——リヒャルト・ヴィルヘルムへの手紙』川島堅二訳、新教出版社、109 頁。
- ¹⁰ 石井裕二『現代キリスト教の成立』118 頁参照。
- ¹¹ 同上参照。 Vgl., Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, Zürich: Zwingli Verlag, 1962, S.216ff.
- ¹² 石井裕二『現代キリスト教の成立』118 頁参照。
- ¹³ Moltmann, *PT*, S.229=邦訳、272 頁。
- ¹⁴ 本論文第一章第三節 4 参照。
- ¹⁵ Vgl., *ibid.*, S.229=同上、272 頁参照。
- ¹⁶ Vgl., *ibid.*, S.229ff.=同上、273 頁以下参照。
- ¹⁷ 『イソップ物語』において、あるほら吹きが、ロドス島でものすごい跳躍をしたこと、おまけにそれを見ていた証人たちがいたことを自慢したので、聞いていた人たちが、「お前さん、もしそれが本当なら証人なんかいない。ここがロドスだ。ここで跳べばいい」と言ったという話があるが（ヘーゲル「法の哲学」藤野渉/赤澤正敏訳『ヘーゲル 世界の名著 35』中央公論社、1967 年、171 頁、脚注参照）、ヘーゲルは、「ここがロドスだ、ここで跳べ (Hic Rhodus, hic saltus.)」を「これが薔薇だ、ここで踊れ (Hier ist die Rose, hier tanze.)」(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, (1821), 1833, S.19.) と作り変え、現実の十字架と理性の薔薇を結合させた。
- ¹⁸ 北森嘉蔵『哲学と神』日本之薔薇出版社、1985 年、11－12 頁参照。
- ¹⁹ Vgl., Moltmann, *PT*, S.231=邦訳、275 頁参照。
- ²⁰ Vgl., *ibid.*=同上、276 頁参照。

-
- ²¹ Vgl., Moltmann, *TH*, S.301-302=邦訳、385-386 頁参照。
- ²² Vgl., Moltmann, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen: Neukirchen Verlag, 1984, S.26-27=『人への奉仕と神の国』沖野政弘/芳賀繁浩/蓮見和男訳、新教出版社、1995 年、35 頁参照。
- ²³ Moltmann, *TH*, S.301=邦訳、386 頁
- ²⁴ Vgl., Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, S.93ff.=邦訳、119 頁以下参照。
- ²⁵ Vgl. *ibid.*, S.95f.=同上、122 頁参照。
- ²⁶ *Ibid.*, S.97=同上、124 頁。
- ²⁷ ルター「キリスト者の自由」徳沢得二訳『世界の大思想 3』河出書房新社、1966 年、384 頁以下参照。
- ²⁸ Moltmann, *TH*, S.301=邦訳、386 頁
- ²⁸ Vgl., Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, S.99=邦訳、126 頁参照。
- ²⁹ レオナルド・ボフ/クロドビス・ボフ『入門 解放の神学』大倉一郎/高橋弘訳、新教出版社、1999 年、99 頁。
- ³⁰ Vgl., Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, S.354ff.=邦訳、456 頁以下参照。
- ³¹ 百瀬文晃「神の国の完成における人間の身体性」『身体性の神学』新教出版社、1990 年、171 頁参照。
- ³² 勝田吉太郎は、解放の神学者たちによって「霊的救済が物質的福祉へと還元されている」ことを問題視する。そして「聖書の言う『心の貧しさ』とは、自己の心を空しくして神の懐へわが身を全的に投げ出したもの、神への完全な依存、恩寵へのまったき帰依を意味するであろう。そういう意味での心ないし霊的貧しさとは、物質的な貧窮と別次元のものでなければならない」と述べて、解放の神学者たちの貧民階級、抑圧された人民大衆と「心の貧しき者」を同一視する考えを批判する。さらに解放の神学者たちは、悪というものの、罪というものを外部の環境に求めているが、人間の内なる心、霊の中にひそむものこそ問題ではないかと指摘する。また、解放の神学者たちの自由についての理解が、資本主義の新植民地主義からの解放であり、形而上学的な精神的自由についての思索が欠落していると述べる。その上、解放の神学者たちの西には辛く東には甘い審判を批判して、「キリスト教の衣をまとうマルクス主義者」とであると評する。それだけではなく、解放の神学者たちをドストエフスキーの著作『カラマーゾフの兄弟』の中の「大審問官」と重ねて、激しく批判するのである（勝田吉太郎「民主主義の幻想 第 13 章 現代の政治神学 3. 解放神学の教説——神学のイデオロギー化」『勝田吉太郎著作集』（第 8 巻）ミネルヴァ書房、1995 年、269 頁以下）。
- ³³ レオナルド・ボフ/クロドビス・ボフ『入門 解放の神学』101 頁参照。
- ³⁴ Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, S.100ff.=邦訳、128 頁以下。
- ³⁵ *Ibid.*, S.103=同上、131 頁。
- ³⁶ *Ibid.*=同上。
- ³⁷ 社会的三位一体論というのは、カッパドキアの神学者たち、および東方教会の神学者たちが主張してきた考えであり、モルトマンはこの考え方を採用する。アウグスティヌス以来、西欧において優勢を占めてきた個別的ペルソナの強調ではなく、共同性を強調するのが社会的三位一体論の特徴である。
- ³⁸ ダマスコのヨハネは三位一体の内的側面の一致は父のモナルキアであるとしているが、モルトマンは内的側面を「交わり」と考えている。
- ³⁹ Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1991, S.90.
- ⁴⁰ モルトマンはギリシャ語のヒュポスタシスがラテン語のペルソナと訳される時に関係を表す特徴が加わってくると考える。つまりヒュポスタシスは存在概念であるが、ペルソナには関係概念も含まれている（Vgl., Moltmann, „*Dogmatische Vorschläge zur Lösung*

des *Filioque-Streites*“ in *Geist Gottes-Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*, hrsg.von Lukas Vischer, Frankfurt: Otto Lembeck Verlag, 1981, S.148=「フィリオクエ論争を解決するための神学的提言」沖野政弘訳、『神の霊 キリストの霊——「フィリオクエ」論争についてのエキュメニカルな省察』ルーカス・フィッシャー編、一麦出版社、1998年、217頁参照)。

⁴¹ Vgl., Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1991, S.315ff.=『いのちの御霊——総体的聖霊論』蓮見和男/沖野政弘訳、新教出版社、1994年、439頁以下参照。(以下、Moltmann, *DGL* と略す)。

⁴² 「休息・メニュハ (Ruhe)」というのはモルトマン神学において重要な概念である。休息は神の永遠の祝福と永遠の平和そのものなのである。そしてそれは終末論的希望の先取りであるとモルトマンは述べる。

⁴³ Moltmann, *DGL*, S.323=邦訳、449頁。

⁴⁴ Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2002, S.138=『科学と知恵——自然科学と神学の対話』蓮見和男/蓮見幸恵訳、新教出版社、2007年、168-169頁。

⁴⁵ Ibid., S.136=邦訳、165頁と、Moltmann, *DGL*, S.56=邦訳、73頁。

⁴⁶ ニコライ・ベルジャエフ『孤独と愛と社会』氷上英廣訳、白水社、1975年、255頁。

⁴⁷ 同上。

⁴⁸ Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, S.191=邦訳、284頁。

⁴⁹ Vgl., Moltmann, *DGL*, S.31=邦訳、40頁参照。

⁵⁰ ヨアヒムは1200年という年の接近を切迫した終末と捉え、それを強く意識しつつ、来たるべき歴史の新しい段階、新しい完全な社会というユートピアの幻の中で生きた。それは黙示的終末論の典型である(芦名定道「第Ⅱ部 キリスト教思想史と終末論の展開」『キリスト教と現代』110頁参照)。

⁵¹ Vgl., Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, S.221ff.=邦訳、325頁以下参照。

⁵² Vgl., ibid., S.224=同上、329頁参照。

⁵³ Ibid., S.222=同上、326頁。

⁵⁴ Vgl., S.323=同上、328-329頁参照。

⁵⁵ ジャン・ルクレール/フランソワ・ヴァンダンブルーク『中世の霊性 キリスト教神秘思想史 2』岩村清太他訳、上智大学中世思想研究所監修、平凡社、1997年、384頁参照。

⁵⁶ Vgl., Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, S.223=邦訳、329頁参照。

⁵⁷ Vgl., ibid., S.227ff.=同上、334頁以下参照。

⁵⁸ Vgl., ibid., S.228=同上、335頁参照。

⁵⁹ Ibid., S.239=同上、351頁。

⁶⁰ Vgl., ibid.=同上参照。

⁶¹ この考え方はカルヴァンの考え方とつながる。 本論文序章第一節 2 参照

⁶² しかしモルトマンはそこには聖霊論の問題が二つあると言う。一つはフィリオクエの問題である。モルトマンは「また御子から」をニカイア信条から退けようとする。なぜなら「また御子から」によって聖霊は三位一体の第三の位置におかれ、子に従属させられるからである。それでは救済史は十分に理解されないと考える。キリストは霊を前提としており、霊がキリストに先行する。キリストは父から霊において来るのであるとモルトマンは主張する。もう一つはカリスマ的神の霊の経験についての問題である。ペンテコステ派教会の成長が、古い既成教会への重大な挑戦となっている (Vgl., Moltmann, *Der Geist des Lebens*, S.17= 邦訳、22-23 頁参照)。 多様性を包含して一つになろうとするのが聖霊の働きであるから、これらは乗り越えなければならない課題であろう。

⁶³ Vgl., Moltmann, *DGL*, S.234ff.=邦訳 330 頁以下参照。

-
- ⁶⁴ Ibid., S.236=邦訳 332 頁。
- ⁶⁵ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube. nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*(2.Aufl., 1830/31), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999, § 121, S.248.
- ⁶⁶ Ibid., S.251.
- ⁶⁷ Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*(1.Aufl.,1799), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001, S.61.=『宗教論——宗教を軽んずる教養人への講話』高橋英夫訳、筑摩書房、1991 年、50 頁。
- ⁶⁸ 水谷誠「シュライエルマッハーの個性概念とその現代的意義」『基督教研究』第 64 巻第 2 号、基督教研究会、2002 年、105 頁。
- ⁶⁹ Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, S.54.
- ⁷⁰ 松田央『現代と聖霊論』現代神学研究会、1994 年、191–195 頁参照。
- ⁷¹ いのちの概念を深めるためにモルトマンはヴィルヘルム・ディルタイ (Wilhelm Christian Ludwig Dilthey, 1833–1911)、アンリ＝ルイ・ベルクソン (Henri-Louis Bergson, 1859–1941)、ゲオルク・ジンメル (Georg Simmel, 1858–1918) と初期のニーチェを取り上げ、さらにフェミニスト神学と、身体の復権と感性の再発見に関する哲学的私論から学んでいる。
- ⁷² Vgl., Moltmann, *DGL*, S.9=邦訳、1 頁参照。
- ⁷³ Vgl., Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, S.109ff.
- ⁷⁴ Ibid., S.110.
- ⁷⁵ Ibid.
- ⁷⁶ カバラという用語はヘブライ語に由来し、「受け取る」の意味を持つ。これはユダヤ神秘思想全般に関する呼称である。カバラ研究は、ルネッサンス期頃よりキリスト教分化圏においても行なわれたが、産業革命などのテクノロジーの進歩と共に忘れ去られ非科学的な対象と見なされた。20 世紀初頭になってイスラエルの思想家ショーレムにより、カバラ思想は再発見され、再評価された(箱崎総一『カバラ——ユダヤ神秘思想の系譜』青土社、(1988 年)、1991 年、354 頁以下参照)。ショーレムからモルトマンはカバラ的概念を学んだ。
- ⁷⁷ Vgl., Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit*, S.139ff.=邦訳、169 頁以下参照。
- ⁷⁸ Vgl., Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, S.98ff.=邦訳、135 頁以下参照。この翻訳書(沖野政弘訳)では Zimzum は「自己限定」と訳されている。Zimzum はカバラの代表的指導者であったツファットのイツハク・ルーリア (Isaak Luria, 1543–1572) の説である(森田雄三郎「ユダヤ精神の秘義」荒井章三/森田雄三郎『ユダヤ思想』(朝日カルチャーブックス 54) 大阪書籍、1985 年、275 頁参照)。ルーリアによってカバラ思想研究は、それまでの混沌とした曖昧な形から、完全に統合された思想体系へと変貌を遂げたので、ショーレムは「カバラにおける神秘主義は、ルーリアにおいてその頂点を極めた」とルーリアを高く評価した(箱崎総一『カバラ』327 頁参照)。
- ⁷⁹ Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit*, S.137ff.=邦訳、167 頁。
- ⁸⁰ Moltmann, *DGL*, S.55=邦訳 72 頁
- ⁸¹ Vgl., *ibid.*, S.53-56=同上、69–73 頁参照。
- ⁸² ヘレン・シュンゲル＝シュトラウマン「聖書のルアッハ表象のダイナミズムについて」『聖霊は女性ではないのか——フェミニスト神学試論』エリザベート・モルトマン＝ヴェンデル編、内藤道雄訳、新教出版社、1996 年、40–41 頁参照。
- ⁸³ 詩編 104 編の 29 節には、「息吹(ルアッハ)を取り上げられれば彼らは息絶え元の塵に返る」と記され、30 節には、「あなたは御自分の息(ルアッハ)を送って彼らを創造し地の面を新たにされる」と記されているが、ルアッハは新しい生命力を与え、天と地を親

密に結びつける。分離したものを克服するのがルアッハである。またエゼキエル書 37 章には、枯れた骨の復活について記されているが、人間の各部分がひとつにまとまり、最後にルアッハにより生きた人間に甦ることが示される。詩編 104 編、エゼキエル書 37 章に表されているように、ルアッハは神と生けるものの結合という全的統一を可能にする（シュンゲル＝シュトラウマン「聖書のルアッハ表象のダイナミズムについて」32 頁以下参照）。

⁸⁴ Moltmann, *DGL*, S.49= 邦訳、63 頁参照。

⁸⁵ Ibid.=同上。

⁸⁶ わたしたちの経験と聖霊の経験を重ね合わせるモルトマンの説には疑問が残る。聖霊論の特質は「近い神」を語るところにあるとしても、すべての聖霊のわざが「喜び」や「生き生きさせるもの」として経験されるとは言えない。聖霊が与える体験は「喜び」だけではなく、その人を成長させるための試練である場合もある。このような場合は、聖霊は「苦しみ」や「萎縮させるもの」として経験されるのではないだろうか。

⁸⁷ Moltmann, *DGL*, S.9=邦訳、1 頁。

⁸⁸ Ibid., S. 78=同上、106 頁。

⁸⁹ Ibid., S.80= 同上、108 頁。

⁹⁰ Vgl. ibid, S.80-81= 同上、108－109 頁参照。

⁹¹ Ibid, S.82= 同上、111 頁。

⁹² Vgl., ibid.=同上参照。

⁹³ Vgl. ibid, S.17ff.= 同上、23 頁以下参照。

⁹⁴ Vgl., Barth, „*Der Heilige Geist und das christliche Leben*“ in *Zur Lehre vom Heiligen Geist. von Karl Barth und Heinrich Barth*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1930, S.39ff.=「聖霊とキリスト教生活」蓮見和男訳『カール・バルト著作集』（第 1 巻）新教出版社、1968 年、371 頁以下参照。

⁹⁵ Moltmann, *DGL*, S.20=邦訳、26 頁。

⁹⁶ Ibid., S.239=同上、337 頁。

⁹⁷ 沖野政弘「モルトマン神学における身体性の問題——復活の霊によって生かされる身体のかたち」、『身体性の神学』日本組織神学会編、新教出版社、1990 年、209 頁参照。

⁹⁸ Vgl *DGL*, S.272.=邦訳、381－382 頁参照。

⁹⁹ Ibid., S.272=同上、382 頁。

¹⁰⁰ Ibid., S.273=同上、383 頁。

¹⁰¹ Ibid., S.249=同上、350 頁。

¹⁰² 例えばキルケゴールによれば、霊の戦いにおいては「共同体」は「単独者」よりも低く規定される（セーレン・キルケゴール「キリスト教の修練」杉山好訳、『キルケゴール著作集第』（第 17 巻）白水社、1963 年、338 頁参照）。

第五章 「神の国」の到来

問題の所在

モルトマンは 1958 年のボンヘッファーの委任説に関する講演を、翌年に出版した。その中でモルトマンは「到来する一つの神の国(*das kommende, eine Reich Gottes*)」という表現を用いて、「すべての委任にとっての目標は歴史において、到来する一つの神の国への、新しい天と新しい地への期待と希望における神の意志の出来事である」¹と述べている。このように初期の頃からモルトマンは「神の国の到来」を終末論的な「新しい天と新しい地」であると見なして、それらへの期待と希望を持つことを説いている。その後モルトマンは「神の国の到来」を語り続け、たとえば 1981 年の説教集『無力の力強さ』においても「神の国が到来する」ことが力説される²。1996 年に出版した終末論『神の到来』においては、「神の到来」について述べるものの、「神の国の到来」という表現はそれほど強調されなくなる。モルトマンは「新しいもの (Novum)」の到来を語るが、そこにおいて「神の国」はどのように位置づけられているのであろうか。最終的にはキリストが父に「御国」をゆだね、神がすべてにおいてすべてとなられるというモルトマンの後期の終末論に注目しつつ彼の「神の国」理解を探求したい。よって本章では先ず、「神の国の到来」はいつ始まるのかに関連する、此岸における神の国の諸相をモルトマンの後期の聖霊論を中心にして考察する。次にパネンベルクの著作『神学と神の国』³における「神の国の到来」についての思想を概観し、モルトマンの歴史理解と超自然的要素の取り入れ方を吟味する。もう一人モルトマンの「神の国」理解のために取り上げるのはテイヤール・ド・シャルダン (Pierre Teilhard de Chardin, 1881–1955) である。なぜならテイヤールの思想には、パネンベルクの思想にも、モルトマンの思想にも類似する点があるからである⁴。テイヤールの「神の国」に関する進化思想を案内し、それに対するモルトマンの批判も取り扱う。最後に、モルトマンの宇宙的終末論における象徴である「万物の新創造」と「神の国」について論じる。二つのアイオーンという黙示文学における思想を手がかりにして、イエスの復活の日と「万物の新創造」の関連を探る。そして、「万物の新創造」における「永遠の喜び」と結びつくモルトマンの「ファンタジー」についての考察を行う。

第一節 此岸における「神の国」

モルトマンがキリスト教の「深い此岸性」をボンヘッファーから学んだことはすでに第一章と第四章で述べたが⁵、此岸における「到来するキリスト」の光の中に「神の国」は存在していると言える。この第一節ではモルトマンによる此岸における「神の国」の三つの特徴的な事柄を紹介する。それは「神秘的経験」と「汎内神論」と「大地への畏敬」である。そしてそれらを考察することによって、モルトマンに固有の此岸における「神の国」理解を明らかにする。

1. 神秘的経験

「神の国」は彼岸的なものだけではなく、此岸的なものでもあると考えるモルトマンは、この世のまっただ中における生気にあふれた神秘的経験を重要視する。初期においては神秘主義を心の内だけにとどまるものと考えて否定的に捉えていたモルトマンは、後期においてはその積極的側面を見出し、この世に「神の国」があることを神秘的経験から解き明かしている。モルトマンの考える神秘的経験とはいかなるものか、順を追って考察してみたい。先ずモルトマンは活動的生活と瞑想的生活の均衡が重要であると主張する。その主張を次に略述する。

瞑想的生活においては、自己の心の中へ入って行き、自己の深遠を遍歴することが重要である。そのことによって人は自己自身を見出して、自己を確立することができ、自身を献身することができるからである。自己を確立できず、心の中が空虚のままで他の人たちへの援助を行っても、ただ空虚を撒き散らすだけである。人間は行動によるよりも、存在と本性とによって他の人たちに多くの影響を与える。自分自身を理解せずに活動的生活に逃避しても他の人たちへ苦勞をかけるだけである。人は瞑想によって自己理解を深め、自己自身において自由になることにより、他の人たちを解放し、苦しみを分かち合うことができる⁶。

以上のモルトマンの主張は、キリスト者以外の現代人にも当てはまるが、現代人は瞑想を精神的レクリエーションとして、実用的、功利主義的に商品化してしまったとモルトマンは付け加えて批判する。それでは瞑想の本質がだめになるとモルトマンは指摘し、真の

安らぎを得られる瞑想をキリスト教信仰において見つけ出そうとする。

それではキリスト教的瞑想とはどのようなものであろうか。モルトマンによれば、キリスト教的瞑想は「超越的瞑想 (transzendente Meditation)」⁷では決してない。そうではなくてそれは対象のある瞑想である。「それは最も深い中核において、キリストの受難と死の瞑想 (meditatio passionis et mortis Christi)、十字架の道の考察、受難に思いを凝らすこと、聖金曜日の神秘」であり、瞑想する人はキリストの歴史の中に受け入れられ、和解されて「神の国」に向けて解放された彼自身を発見するとモルトマンは述べる⁸。そしてモルトマンによれば、瞑想という神秘的経験を通して解放された人は、この世において「神の国」に居合わせているのである。この経験をモルトマンは「神秘的瞬間 (mystischer Augenblick)」と呼び、それは聖霊の働きによる「終末論的な、直接的な神を見ることの先取りである」⁹として、神を求める人間の情熱は直接性へと突き進むことを指摘する¹⁰。

次にモルトマンの神秘的経験についての注目すべき別の主張に目を転じてみよう。モルトマンは神秘主義の道における現実的経験と「生活の座」を問うて、そこでは修道僧ではなくて殉教者に出会おうと述べる¹¹。十字架の道への神秘主義は、現実世界では殉教者たちの苦難の道となる。そして特別な殉教者の道と同じように、日常生活も「人目につかない神秘主義とひそかな殉教をもっている」¹²と指摘する。魂がキリストと共に死に「十字架のかたち」となるのは、精神的修行や、公的殉教においてではなく、すでに日常生活の痛みと愛の苦しみににおいてであるとして「日常生活の神秘主義は、おそらく最も深い神秘主義である」¹³と断言するのである。この視点は初期にモルトマンが「ハシディズム的なこの世の敬虔を重んじること (chassidische Weltfrömmigkeit)」¹⁴を重要視して、日常生活を聖なるものであるとみなしたことに連なる¹⁵。モルトマンによれば、日常生活における神秘的瞬間は神が目立たない生の秘義であり、そのための鍵は、子供らしさ、驚き、そして敬虔ということの中でかつて言われた天真爛漫である¹⁶。ハシディズムの特色は超越的な明るさであると言われるが¹⁷、モルトマンは、子供らしさ等のたとえを用いて、永遠性が時間に接触する神秘的瞬間を説明するのである。

神秘的経験としてさらにモルトマンが述べる特徴的なことは、簡素な生き方の敬虔の中で、世界の将来像がひらめくということである¹⁸。「わたしたちは神の中に生き、動き、存在し」(使徒言行録 17 章 28 節)、「すべてのものは、神から出て、神によって保たれ、神に向かっている」(ローマの信徒への手紙 11 章 36 節) からである¹⁹。この将来像は汎神論的ではなく、汎内神論的である。初期においては神秘主義に対して批判的であったモルト

マンは、神秘主義者が説いた汎内神論を取り入れることによって、神秘的経験に対して肯定的となった。汎内神論については、次に概観を試みる。

2. 汎内神論

この世にも「神の国」があると考えるモルトマンが採用する汎内神論とはいかなるものか。後期において「汎神論 (Pantheismus)」²⁰を採らず、「汎内神論 (Panentheismus)」²¹を展開するモルトマンの主張を吟味してみよう。先ず汎神論とは、万物に神性が宿するという考え方である。スピノザ (Baruch de Spinoza, 1632–1677) は「神即自然(deus sive natura)」を唱えて、神の世界内在を一方的に強調した。他方、汎内神論は、神が世界、もしくは宇宙に内在すると共に超越するという考え方である。モルトマンは「神の世界内在 (Weltimmanenz) なしに神の世界超越 (Welttranszendenz) を考えることは決してできない。また逆に、神の世界超越なしに進化する神の世界内在を考えることは決してできない」²²と重なり合った両者について述べる。そして「世界の神的な彼岸について有意義に語られるのは、世界の中の神的な此岸が認められる時だけである。そしてまたその逆でもある」²³と教会が彼岸のみへと退いて行ったことを非難する。そして特徴的なこととして「単純な汎神論が永遠の神の現在だけを見る所で、汎内神論は将来の超越、進化と志向性を認識することができる」²⁴と主張する。モルトマンは終末論において現在的終末論という視点は採らず、将来的終末論を提唱するが、彼の主張する内在と超越は、静的な「永遠の今」ではなく、「進化のプロセス (Evolutionsprozesse)」²⁵の中に現れるのである。モルトマンによればその「進化のプロセス」を導くのは内在する聖霊である。人はこの世に内在する聖霊を経験することにより希望を持ち、将来を汎内神論的理解によって捉えるからである²⁶。

そしてキリストが進化と共に考えられるのなら、それは進化の推進力と言うよりも、進化の犠牲者たちにとっての救済者であるとモルトマンは主張する²⁷。進化を導く聖霊と犠牲の愛を示すキリストが内在するということ、すなわち三位一体の神が内在するということは神のケノーシスであり、ケノーシスは「神の自由な愛の行動」であり、それが神の属性であるとモルトマンは述べる²⁸。神がイエスという人間となったことは神のケノーシスであり、その目的は被造物の中に満ちることである²⁹。この世に汎内神論的に神が満ちているから、「神の国」はこの世にもあると言えるのである。「三位一体の愛」が神の世界内

在と世界超越を可能にし³⁰、「神の国」が此岸でも可能なことをモルトマンは主張するのである。

汎内神論に関連する二つの概念について続いて考察する。

内在的超越

モルトマンは、日常的世界経験は神経験を含むことを主張し、神を対象的に認識しようとして、しかし経験することもできない近代の不可知論的経験の構造の図式を次のように批判する³¹。

カントの『純粋理性批判 (*Kritik der reinen Vernunft*)』によれば、神は「物自体 (Ding an sich)」として隠されている。可能な経験の対象ではないから、神は認識できない。経験の世界において現れることは、神には不可能である。神は人間の経験世界においては認識されないのである。このようなカント的理性の構造によれば、神経験は人間の自己意識の超越論的構造として存在するに過ぎない。決して日常的世界経験・人生経験においては現れないのである³²。

しかしモルトマンは「超越を自己経験においてばかりでなく、あらゆる経験において発見することを提案する。このためには、内在的超越 (Immanente Transzendenz) の概念は考慮に値するのである」³³。わたしたちはあらゆる経験において神の霊に出会う。バルトにとって明白なのは、神の霊は人間の霊ではないことであるが、モルトマンは神の霊が人間の中にあることを主張する³⁴。

しかしここで注意したいのは、モルトマンがすべてのものは同じ霊から造られて、偉大で調和的な共同体の中で一緒にいると述べながら³⁵、聖書的には神の霊とわたしたちの霊は区別されていると述べる点である。世界におけるいのちの霊は、永遠なる神の霊に由来するが、それと「同一 (identisch)」ではない。永遠なる神の霊は「神的主体 (göttliches Subjekt)」であるが、世界のいのちの霊はすべてに浸透し、いのちあるすべてにおいて生きている「人格的でない媒体 (unpersönliches Medium)」であるとモルトマンはローマの信徒への手紙 8 章 16 節における聖霊理解を説明する³⁶。聖書においては、神の霊と人間の霊は区別されるが、「内在的超越」の概念を用いて両者の結合性をモルトマンは主張している。

さらに「内在的超越」の概念を採用すると、全体的視野が導き出されるとモルトマンは述べる。「全体的 (ganzheitlich)」³⁷とは人間と大地の自然を分離させないということと、

人間において「身体 (Leib)」と「魂 (Seele)」を分離させないということを意味する³⁸。全体的視野からは、「聖霊の宮」である「からだ (Körper)」の適切な認知が導き出される³⁹。モルトマンはからだの緊張に警告を発する。意識がからだに語るように、からだも心的意識に対して身振りの言語をもって語ろうとしているからである⁴⁰。心とからだの関係も相互浸透と相互内在的关系である⁴¹。それ故モルトマンは人間と環境、からだと心的意識の領域の中で、「理性と意志をもつ主観性としての人間を中心に据えることができないことを確信」する⁴²。頭脳で判断するだけでなく「身体知」も考慮されるのが、全体的視野である。モルトマンにとってこの全体的視野が「神の国」につながるのである。

シェキーナ

汎内神論における神の内在と超越を主張するモルトマンは、「シェキーナ (Schechina=神の現臨・内住)」という語に注目する。シェキーナという言葉は、ヘブライ語の「住む・宿る」を意味する「シャーカン (שָׁכַן)」から派生した言葉である⁴³。このシェキーナは、もともとユダヤ人が会見の幕屋を覆った栄光の雲 (出エジプト記 40 章 34 節) を指し、「神の崇高性、超越性を傷つけないために、擬人法的表現を避け」⁴⁴ていたが、ユダヤ教神秘思想においてシェキーナが実体化され、人格化されていくことになった⁴⁵。このシェキーナはさらにユダヤ教神秘主義者たちによって「シェキーナの捕囚」という理念にまで至る。それは「神が自己区別して人間に下り (神のケノーシス)」、流浪の民と共に流浪するというものである⁴⁶。

またシェキーナはユダヤ教神秘思想においては受容的な女性原則を提示し、聖なる光を受け取る存在として「月」と表現されることもある⁴⁷。このシェキーナの光はカバラの思想家たちによって、「聖霊」とも呼ばれることがあったが⁴⁸、モルトマンは聖霊論においてシェキーナ経験の解釈をさらに展開する⁴⁹。それによると聖霊は神の臨在であり、聖霊は内住し共苦する。そしてシェキーナ経験には圧倒的な喜びが伴うのである。なぜならそこにはいのちの肯定と躍動が存在するからである。イエスの受難の道においても、モルトマンはシェキーナ表象を援用する。聖霊はイエスに同伴して、苦難を分かち合う。モルトマンは「十字架の聖霊論 (pneumatologia crucis)」⁵⁰をシェキーナによって説明するのである。マタイによる福音書 11 章 28 節には「疲れた者、重荷を負う者は、だれでもわたしのもとに来なさい。休ませてあげよう」とあるが、モルトマンはこれをイエスの中にある神の霊のシェキーナに基づくものと説明する⁵¹。シェキーナはいのちの喜びと共に休息も提

供するのである。

そしてシェキーナの観念には、神の現臨的な存在と永遠なる神のケノーシスの他に、来たるべき神の栄光の先取りが含まれているとモルトマンは述べる⁵²。モルトマンは終末論的展望において、新たにされた天と地に神が住まわれるということを述べ、その神の新たな現臨を「神の宇宙的シェキーナ」と表現する⁵³。全被造物は神の住まいである「宇宙的シェキーナ」に憩い、永遠のいのちを経験する。つまり将来における「宇宙的シェキーナ」が「神の国」である。そして現在においてはシェキーナの与えるいのちと喜びによってわたしたちは「神の国」に居合わせているのである。

3. 大地への畏敬

初期モルトマン神学においては、「大地への誠実」ということが主張され⁵⁴、到来するキリストの光の中で、大地において愛を実践することが説かれたが、後期の聖霊論においては、汎内神論的理解を取り入れて、大地そのものが聖であるという思想を展開する。

汎内神論的世界理解により、大地には神が内在すると共に超越すると考えるモルトマンは、大地に畏敬の念を抱く。「大地に畏敬をもって出会い、これを神の愛の中に組み入れなければならない」⁵⁵と考えるモルトマンは、大地は神の愛による創造であると説く。そして「この大地を汝自身のごとく愛せよ。汝は神と、すべての汝と共なる被造物を担うこの大地を、心の底から、全霊と全力をもって愛せよ」と、愛の戒めを大地への愛にまで広げる⁵⁶。この考え方の基本には、シュヴァイツァーが説いた「生への畏敬 (Ehrfurcht vor dem Leben)」という生命倫理がある。シュヴァイツァーによれば、それまでのヨーロッパの哲学における倫理は、人間にのみかかわる不完全なものであった⁵⁷。完全な倫理はすべての生き物に対する親切と憐れみを要求する⁵⁸。「もし人間が、彼の生命の神秘、および彼と世界を結ぶ関連の神秘に思いをいたせば、かならずや、彼自身の生命および彼の接触するすべての生命に、『生への畏敬』をささげるにいたるであろう」⁵⁹とシュヴァイツァーは述べる。モルトマンも人間と関連するすべてのものに目を向け、いのちに対して畏敬の念を抱く。そして人間だけでなく、全ての被造物も、それを担う大地もまた存在そのものが聖であるとモルトマンは判断する。詩篇 24 章 1 節に「地とそこに満ちるもの 世界とそこに住むものは、主のもの」と述べられているように、大地は主のものであり、「人間は神の所有を、ただ畏敬をもって、慎重に扱うことができるだけ」である⁶⁰。それゆえに大地を荒

廃させたり、破壊したりしてはいけないのである。

モルトマンにとってこの大地は、死せる物質ではなく、利用し得る資源でもなく、産みまた殺しもする母神ガイアでもない。そうではなく、生命ある世界を伴うこの大地は、新しい地の現実的な、感覚で経験し得る約束なのである⁶¹。モルトマンは大地から「新しい地の約束 (Verheißung der neuen Erde)」を導き出す。新しい地というのは、キリスト来臨後の「神の国」である。すなわち大地は「神の国」の約束なのである。

第二節 新しい天と新しい地

1. パネンベルクとモルトマンの「神の国」

パネンベルクもモルトマンもイエスの使信の根本テーマである「神の国の到来」を再獲得しなければならないと考えている。両者共、フォン・ラートの旧約聖書神学から「神の国神学」の基礎づけを得ている。パネンベルクは、啓示というバルトの神学的命題を、フォン・ラートによるイスラエルにおける神の歴史行為と結合させる⁶²。モルトマンは、フォン・ラートの「約束の神学 (Verheißungstheologie)」を取り入れている。

パネンベルクは 1969 年出版した『神学と神の国』において「神の国の到来」を強調する。パネンベルクによれば、イエスの使信は切迫した「神の国」の宣教であったのに、現代神学の中で「神の国」の占める位置はイエスの宣教の時代とは違っている⁶³。パネンベルクの主張の要旨は次の通りである。

「神の国」は、カントやシュライアマハー以来、ローテやリッチェルを通じて倫理的理解がなされてきたが、ヴァイスによって、人間の力ではなく、ただ神によって確立されるものと理解し直された。それゆえ「神の国の到来」は人間の努力の帰結ではなく、それをはるかに凌駕する宇宙的転回と変革を含むという理解がなされた。イエスは現在の状況を切迫した未来の光のもとにさらしつつ「神の国」をひたすらに告知したのである。しかし 20 世紀に入りブルトマンや初期バルトは、イエスの「神の国」の使信を無視して、イエスの終末論を転釈し、時間的意味を剥奪してしまった。イエスの言葉に集中し、キリスト論的あるいは人間学的一実存的解釈により、終末論的リアリティを未来の中に求めなくなったのである。けれども切迫した「神の国」の使信こそがキリスト論的あるいは人間学的一

実存的解釈に先行する。イエスは「神の国」の現在を語ったけれども、それを常に「到来しつつある神の国」の現在として語ったのである⁶⁴。

確かにパネンベルクの指摘するように、ブルトマンと初期バルトは「未来の光」をなくしてしまったと言えるであろう。この点に関する問題意識は、モルトマンと共通する。

さらにパネンベルクは、イエスの使信において明らかな「神の将来の優位性 (Priorität der Zukunft Gottes)」⁶⁵を説き、将来の「存在論的優位性」⁶⁶を主張する。現在と将来は密接に結合していて、将来に優位性があるのである⁶⁷。そして将来が過去と現在を創造するとパネンベルクは次のように述べる。

イエスは「将来に属する現実としての神の支配」を宣教したが、それは「到来しつつある神の国」の宣教である。神は存在において世界の将来であり、将来が過去と現在を創造する。換言すれば現在とは将来の光のもとに規定されるのである⁶⁸。

以上のパネンベルクの主張、すなわち将来から出発して、将来が現在と過去に働きかけるという方向性はモルトマンと類似している⁶⁹。しかし、リチャード・ジョン・ニューハウス (Richard John Neuhaus, 1936–2009) が指摘するように、モルトマンの終末論の場合は、将来は過去と現在からある点において断絶しているのであり⁷⁰、歴史理解が両者は異なっている。パネンベルクの場合は上述のように、歴史は分裂と矛盾を和解させる和解のプロセスであり、永遠のコスモスに突然転じるというよりも現在の延長線上に将来がある。パネンベルクは 1993 年に出版した『組織神学』(第 3 巻)において自身の終末論を詳細に論じているが⁷¹、終末を確実な歴史内的現実であると述べるのである。パネンベルクによれば歴史は神の啓示なのである⁷²。

しかしモルトマンの場合は、歴史は変革しなければならないものであり⁷³、終末論的将来は、黙示文学が述べるような全く「新しい天と新しい地」なのである。すなわち終末論的「神の国」は、パネンベルクの場合は歴史の延長上にあり、モルトマンの場合は、歴史の先の全く新しいところにある。

ところでパネンベルクはモルトマンの終末論を超自然的であると次のように批判している。

神支配の将来を現象しているすべての現実に対する単なるアンチテーゼに押し込むことは正しくない。そうすることによって、もうひとつの新しい神学的「超自然主義 (Supranaturalismus)」が基礎づけられるだけである。それは弁証法神学の改訂版にすぎない。それが「上から垂直的に」の代わりに今や「前方から垂直的に」やってくるとし

でも、その定式は全く変わらないままである。イエスの終末論をそのように超自然主義的に利用することは、まさにイエス独特のニュアンス、つまり到来しつつある神支配の現在に対する強調を喪失させてしまうであろう。現在との関係を考察することを通してはじめて、到来する神支配についての言説が、その時々の人間の現在の経験の地平において理解可能になる⁷⁴。

確かにパネンベルクが述べるように、超自然主義が到来しつつある神支配の現在に対する強調を喪失させてしまうということは、モルトマン神学の批判される点である。しかし弁証法神学もモルトマン神学も「イエス独特のニュアンスを喪失させている」とは言うわけにはいかない。パネンベルクは、イエスの終末論における超自然主義を排除しようとするが、それこそが「イエス独特のニュアンスを喪失させている」と考える人たちもいる。例えばファンダメンタリストたちの多くは、「神の国」に黙示文学的な意味での超越的要素を認めており、その超越的要素によって現実世界との境目を鮮明にする⁷⁵。弁証法神学者たちもモルトマンも聖書の中のイエスの終末論に超越的要素を見つけ、「永遠」もしくは「新しい天と新しい地」という現在を超越する超自然的なものに力点を置く。モルトマンはヨハネの黙示録 21 章と 22 章を典拠として天のエルサレムである「新しい天と新しい地」を描き出す。時間もそこでは変容している。モルトマンはヨハネの黙示録の 10 章 6 節の天使の「もはや時がない」という言葉をクロノスの終わりの時であると解釈するのである⁷⁶。

またモルトマンはパネンベルクとは異なり、グノーシス的救済神話を経ることなく、終末論を宇宙論的に語らなければならないと考えている⁷⁷。人間は天に故郷を持ち、地上では異質の思いを持つ天使の候補ではなく、むしろ血と肉を持つ存在であることをモルトマンは強調する⁷⁸。宇宙の自然を離れた人類はいないと主張するモルトマンにとって、宇宙的生の条件の変化なしに人間にとっての永遠の生はありえない。終末論的将来は、人間的・地上的将来でありながらも、「死人の復活と来るべき世界の生」である⁷⁹。つまり超自然的な宇宙論でもって語る「新しい天と新しい地」なしには宇宙に住む人間の救いは考えられないというのがモルトマンの主張である。けれどもパネンベルクは、あくまでも現在との関係で将来を捉えて、将来を超自然的に断絶させることはしないのである。

モルトマンはファンタジーによって終末論的「神の国」を全く「新しい天と新しい地」として超自然的に描くが、パネンベルクの理性は、終末論的「神の国」を人間の現在の地平につながる究極的なものとして客観的に普遍的に描くのである。

2. テイヤール・ド・シャルダンとモルトマンの「神の国」

パネンベルクの上述のような未来に視点を置いた見解と、テイヤールの見解とには多くの類似点がみられる。例を挙げるならば、「実存の徹底的に暫定的な性格に関する認識」や「キリストが予兆した現実の中での人間的運命の成就の予見」などである⁸⁰。しかしパネンベルクによる、未来そのものが総体的な力を有するという考えは、テイヤールの発展的・目的論的理解とは違っている⁸¹。それではテイヤールとモルトマンの理解には具体的にどのような類似点と相違点があるのでしょうか。テイヤールの思想について案内し、モルトマンとの比較を試みる。

テイヤールは、宇宙全体をある一点に向かって発展している進化の過程として捉える。これがテイヤールの根本思想である。その進化はダーウィンのように単なる生物進化だけを意味せず、「精神的進化 (évolution spirituelle)」をも必然のものとする。そして世界の終末を「複雑化と内面化との極限において達成される、精神圏全体の自己回帰である」⁸²と定義する。テイヤールは宇宙を「物質から生命へ、生命から思考 (精神圏 Noosphère) へ (物質→生命→思考)」と高まりゆく進化の過程としてとらえ、その「人格化する宇宙」の極点に「神秘的な中心」である「オメガ点」があると想定する。オメガ点において世界の構成要素は自分自身を自覚しひとつになる。オメガ点は世界の終末に全体でもって到達するただひとつの点なのである。キリストを中心とした宇宙はこのオメガ点に収斂される。このような過程的・進化的思想のテイヤールをプロセス神学であると位置づける学者もいる⁸³。

このような仕方でイエズス会司祭のテイヤールはカトリシズムと進化論を融合させようと努力した。キリスト教神学は現代の宇宙論と両立し得ないという批判があるが⁸⁴、テイヤールはキリスト教と自然科学を結びつけようとした⁸⁵。テイヤールの著作はすべて信仰を前提としている。科学の方法と神学の方法は異なった次元にあるが、イエズス会司祭としてのテイヤールにとって目的は同一である。神という一点の高みを目指しているのである。このテイヤールの立場についてモルトマンは『神の到来』の中で次のように述べる。

「私たちは、終末論と宇宙論をいっしょにして考えるいくつかの包括的試みをもっている。テイヤール・ド・シャルダンは、進化の概念の助けをかりて、この二つの領域をいっしょにし、『オメガ点』という終局の形而上学を企画した」⁸⁶。モルトマンはテイヤールと同じく終末論と宇宙論を包括的に考え、「新しい天と新しい地」を強調する。先に述べたように、

宇宙的環境の変化なしには人間の救いは考えられないとモルトマンは述べる。

このテイヤールは、モルトマン以前に「宇宙的キリスト」という思想を展開している。モルトマンは自身のキリスト論である『イエス・キリストの道』という著作においてテイヤールの「宇宙的キリスト (Christ Universel)」について言及している⁸⁷。それによれば、全宇宙の有機的中心はキリストである。キリストは宇宙生命力の原理である。この宇宙的キリスト論を受け入れる一方で、モルトマンは進化論を救済史の神学に無批判に受け入れていることに対して神学的批判を行う。テイヤールの思想には進化の犠牲者への配慮が足りないのである。進化は弱者、病人、無能力者に対する一種の生物学的世界裁判の執行でもあるからである。それ故にテイヤールは進化の思想と矛盾する「万物の和解」を説かなかったとモルトマンは述べる。さらにモルトマンによれば、テイヤールは自然的破局を有意義と見なしたばかりでなく、戦争の積極的理解も行った。広島に最初原爆が落とされた時、科学技術の進歩に対する熱狂的な驚きでテイヤールの心は満たされたという。なぜなら原子力の支配は、人類と人間の意識の進化を未曾有の仕方で推し進めると考えたからである。モルトマンは、十字架につけられたお方は、広島の死者たちのもとに霊において現臨されると説く。大量殺戮の犠牲者に意味を与えるような人類の進化などは、近い将来にも、遠い将来にも決して存在しないし、その道筋に「オメガ点」などはないとテイヤールの思想を断罪する⁸⁸。犠牲者たちの目からすべての涙が拭い取られないならば、創造の将来への意味のある希望などは決して存在しないと考えるモルトマンは、テイヤールの主張する進化は救済の意味を持っていないと結論づけるのである。

しかし両者は、キリストを未来における頂点と見なす点では共通する。また物質に内在する神の霊の働きという見解でも一致する。「キリストがその受肉をとおして、どれほど世界に内在化し、極微の原子核に至るまで世界内に深く根づいているか」⁸⁹というテイヤールの記述には、モルトマンと相通じるものがある。

それではテイヤールはどのように「神の国」を理解しているのだろうか。テイヤールの1957年の著作『神のくに (Le Milieu Divin. Essai de vie Intérieure)』⁹⁰から彼の思想を略述する。始めにテイヤールは、「神の国」が中心であることについて次のように述べる。

神はあらゆる現実が収斂する「究極の点」であるので、「普遍的な場」としてあらゆるところに現れる。神は中心であるがゆえに、無限に近く、いたるところに広がっているのである。「神の国」はいかに広大であろうとも、実はひとつの中心である。そこにわたしたちは憩うことができる。世界の外面では人間はつねに隔たりによって引き裂かれるが、中心

である「神の国」に身を据えようと、わたしたちが到達しえず作用を与えないと望みを失ったものが結合される。わたしたちの欲求や努力はどんなに些細なものでも取り入れられ、保たれる。宇宙のあらゆる要素の純粹なるもの、魅惑的なものがそこに凝集している。この「神の国」にとどまる者は汎神論者ではない。汎神論が解き明かす進化の究極においては、世界の諸要素は、諸要素が作り出す神の中に消失する。それはわたしたちに混融状態と意識のない状態しか与えない。

以上のようなテイヤールの述べる「神の国」は、モルトマンの述べる「新しい天と新しい地」である「神の国」に非常に近いと言える。両者とも此岸の世界で満たされなかった思いがそこでは樂觀的に満たされるのである。

次にテイヤールはイエス・キリストに結びつく「神の国」について述べる。

宇宙の存在を結びつける絆は、イエス・キリストである。「神の国」はわたしたちにとって、わたしたちが望むような香気と明確な特徴を帯びる。わたしたちはキリストの体と一致する。わたしたちの為すよい行為や働きはキリストのうちに取り込まれる。信仰と愛をもって堪え忍ぶいっさいの減退と死もキリストの一部となる。

以上のようなテイヤールの表現は、モルトマンの表現とは異なる。モルトマンはキリストの体と一致するという表現ではなく、「キリストと共に」という表現を用いる。モルトマンは相互内在の思想でもって、混合せずに分離して、それぞれはそれぞれのままでとどまると考えるのである。たとえば、「キリスト者の特別な希望は、キリストと共に生きるために、キリストと共に、『死人の中から』復活する期待である」と述べる⁹¹。キリストと共に「神の国」に入ることを主張するのがモルトマンである。

続いてテイヤールは、信者の心得と終末について言及する。全生命、地上の全情熱も傾けて呼び求めるのは、愛すべき同類ではなく、礼拝すべき神である。「神の国」の個別的進歩は、純粹と信仰と忠誠のエネルギーによる。他人のことにかかわる前に、信者は個人的な聖化を確実にしておかなければならない。個別的な「神の国」は、それが形成される限りは、力動的な決定論によって、自動的に互いに他と結合する。このテイヤールの主張にはモルトマンは納得しないであろう。モルトマンは愛と連帯を重視して、救いは個人にではなく、全体に及ぶと考えるからである。

さらにモルトマンと相違するのは、次に述べるテイヤール独特の時間理解である。テイヤールは時間自体を一つの円錐として理解する⁹²。有機的時間は収斂し、精神は高まっていく。それは円錐の形である。モルトマンのような終末時の時間の突然の「変容」という

理解はテイヤールにはない。「変容」ではなく「収斂」なのである。またテイヤールは人類が一万年単位で進化すると考えていて、わたしたちの性急さをいましめるが、そのあたりの時間のとらえ方も特徴的である。そしてキリストの来臨について、テイヤールは終末の時に突如として姿を現すと述べる。わたしたちが待ち望み、願うことが条件となりキリストは来られる。主の到来は純然たる恵みであるが、わたしたちはそれを信じて希望を蓄積していればよいとテイヤールは述べるのである。

見てきたようにテイヤールの終末論には、バルトやブルトマンのような、終末論の永遠化に類似した思想はない。モルトマンと同じようにあくまでも終末は今ではなく未来にあり、希望を持つのがテイヤールの思想である。テイヤールは自らの未来は築かねばならないと考えるが、その点はモルトマンと重なる。ただテイヤールの方がより個的・内面的であり、社会的実践を説くモルトマンとは違っている。

ところでキリストというオメガ点に収斂されて、自己が神のうちで憩うというテイヤールの終末論では、あらゆる美が集約されていて、痛みはすべて癒されるという。モルトマンの述べる「宇宙的終末論 (kosmische Eschatologie)」においても、「新しい天と新しい地」である天のエルサレムは美の展開として描かれる。そしてそこで人間の未完の思いは満たされるのである。

テイヤールは、黙示録によって予見された「新しい天と新しい地」が物理学に思いがけない地平を開いてみせるだけでなく、新しい唯一の「空間 (espace)」をわたしたちに提供し、その進歩と欲望の不可逆性の空間において、心理的存在としてのわたしたちは本質的な翼の一つを広げることができると述べる⁹³。モルトマンも「新しい天と新しい地」における「空間」を主張し、「すべてのものに翼を与える神の喜びに向けて人間を解放すること」⁹⁴が歴史の究極的目的であると述べる。テイヤールとモルトマンは、「新しい天と新しい地」である「神の国」を指し示して、わたしたちに空間と翼を与えようとする点では軌を同じくしているのである。

第三節 万物の新創造

後期の代表的著作である 1995 年の終末論を主題とした『神の到来』においてモルトマンは、宇宙的終末論なしに歴史的終末論はないと主張する。そして「神の国」は歴史的終

末論における「歴史的象徴 (geschichtliches Symbol)」であると述べて、まだそれ自体では「充全のキリスト者の希望 (integrale Hoffnung des Christen)」とはなっていないと述べる⁹⁵。「充全の」という表現が入るのは、人間は他の人間と共に生き、大地において他の生きとし生けるものと共に生きておりすべての点でそれらは調和に充ちた全体になっていないからである。そしてモルトマンは宇宙的終末論における象徴である「万物の新創造 (Neuschöpfung aller Dinge)」の方が「神の国」という歴史的象徴よりも充全であると主張する⁹⁶。創造世界の終わりにおける「万物の新創造」の始まりはいつであろうか。「万物の新創造」はどのように表現されているのであろうか。この第三節においては終末における「神の国」と、宇宙的終末論の象徴である「万物の新創造」について考察する。

1. 新しいアイオーン

聖書の黙示文学 (イザヤ書 24-27 章、ゼカリヤ書 12-14 章、ダニエル書 2 章と 7 章、ヨエル書 3 章、マタイによる福音書 24 章、マルコによる福音書 13 章、ルカによる福音書 21 章) と経外典 (エノク書、シリア語のバルク書、第 4 エズラ書等) に従ってモルトマンは、神の将来の行為をこれまでの歴史とは完全に非連続であると考え⁹⁷。神の約束は世界の没落の後、一つの新しい世界時代、すなわち「万物の新創造」を樹立するとモルトマンは主張する。その境目にあるのが「アイオーンの転換点 (Aeonwende)」である。「アイオーン (αἰών)」というのは「長い時間・時間的永遠・時代や世紀」を表すギリシャ語であるが、モルトマンの述べるアイオーンを理解するために黙示文学におけるアイオーン理解を先ず確認する。そのためにシュミットハルスの『黙示文学入門』第一章におけるアイオーンについての記述の要約を次に記す⁹⁸。

第 4 エズラ書 7 章 50 節に「至高者は一つではなく二つのアイオーンを造られた」とあるが、これは黙示文学の根本原理である。人間は、危機と窮乏に満ちた「苦しみのアイオーン」にいる。そこは死が支配し、不和と不正に満ちた、悲しみと涙が特徴のアイオーンである。しかしこのアイオーンは止まることなく没落してゆく。もう一つのアイオーンは、いまだ隠されていて可視的ではないが、新しいアイオーン、別のアイオーン、永遠のアイオーンである。それは時に属さず、時が満ちると到来する。古い天地は消え去り、死は永遠の喜びにとって代わる。そこでは神が、祝福された者たちの間に住み、新しい天が生まれ、全被造物が新しくされる。この二つのアイオーンの差異は、彼岸と此岸という枠組み

では捉えきれない。二つのアイオーンは共に「彼岸的な」力の影響下に置かれている。この二つのアイオーンは、空間的対立ではなく時間的対立である。かつて（ないし今）と今後、過去と未来の対立である。しかし両者は同時に二つの時間空間であって、時間の中で互いに交代する。両者とも完全に此岸的でありつつ、同時に完全に彼岸によって規定されている⁹⁹。

以上がシュミットハルスによる黙示文学の思想世界におけるアイオーンの説明である。モルトマンが採用するアイオーンはシュミットハルスのこの説明と重なる。『神の到来』においてモルトマンは、「この過ぎ行くアイオーン」という言葉で、不正と死の世界時、存続し得ない過ぎ去る世界時を表現する¹⁰⁰。そして「永続的アイオーン」という言葉で、新しい時を表現するのである¹⁰¹。さらに「アイオーンの転換点」は、この世界の時の終わりに初めて来るのではなく、今すでにこの世界のただ中にあるとモルトマンは述べる¹⁰²。モルトマンによれば、キリスト共同体にあっては、すでに今の時に「新しい創造」がある¹⁰³。モルトマンは黙示文学の思想世界におけるアイオーン理解を自身の終末論に取り入れて、歴史的終末論を超える宇宙的終末論を展開するのである。

またモルトマンは、現在のカイロスについて述べ、それを新しいアイオーンと区別しようとする。現在のカイロスを終末論的瞬間と同一視した最初の人物はセーレン・キルケゴール（Søren Aabye Kierkegaard, 1813–1855）である。キルケゴールは1844年の著作『不安の概念』において、「現在的なものは永遠的なものであり、もしくはもっと正確にいうなら、永遠的なものは現在的なものであり、この現在的なものは充実」¹⁰⁴の中にあると述べる（充実というのは、聖書の「時が充ちる」という意味での充実である）¹⁰⁵。しかしモルトマンは、キルケゴールが「歴史的瞬間と終末論的瞬間を同一視」¹⁰⁶していることに批判的である。歴史的瞬間は信仰において起こり、終末論的瞬間は死人のよみがえりによって起こるという、全く異なった出来事であることにキルケゴールは注目しなかったと言うのである¹⁰⁷。キルケゴールに従ったバルトもブルトマンも、終末論的瞬間としての現在の解釈が「かえってそれを破壊している」¹⁰⁸とモルトマンは批判する。

もっともモルトマンは前述のように、「アイオーンの転換点」は、この世界の時の終わりに初めて来るのではなく、今すでにこの世界のただ中にあると述べている。キリスト共同体にあっては、すでに今「新しい創造」があるという。「アイオーンの転換点」は現在のカイロスとどのように違うのであろうか。

モルトマンによれば天の見えざる世界のアイオーンの永遠は、将来から先取りとして時

間の中に入ってくる。キルケゴールやバルト、ブルトマンによる現在のカイロスは時間の中での永遠である。どちらもいわゆる「永遠の今」として、人は現在において永遠を経験するのである。しかしそれらは終末論的瞬間ではなく、あくまでもその類比であるというのがモルトマンの主張である。終末論的瞬間においては、これまでの時間はなくなり、時間が永遠へと移行する。それは「永遠で満たされた時」、すなわち「アイオーンの時 (aeonische Zeit)」なのである¹⁰⁹。

「アイオーンの時」については 2003 年のモルトマンの著作『終りの中に、始まりが――希望の終末論 (Im Ende –Der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre)』の中で次のように述べられる。アイオーンの時は、常に「永遠の模写 (Abbild der Ewigkeit)」¹¹⁰である。その構造は「時間的円環」¹¹¹であり、初めと終わりのない円は、過去も未来も区別できず、円環的に動く。『神の到来』の中では、時間のアイオーンの循環からは、創造的のちが再生されると書かれている¹¹²。終末におけるアイオーンの時は原初の創造の時の時間の開始のアイオーンに対応している。モルトマンによれば創造的のちの再生に対する類比は自然の再生やからだのリズムである¹¹³。そして新しいアイオーンの中には神が住み、神的特質と宇宙的特質との相互内在と共に、永遠と時間との相互内在も起こってくるのである¹¹⁴。

モルトマン神学において「神の国」は以上のような新しいアイオーンにまで人類を導く象徴であると言える。そして「神の国」という歴史的終末論の象徴に、「万物の新創造」という宇宙的終末論の象徴を付加しなければ充全なキリスト者の希望にはならないとモルトマンは主張する。モルトマンの終末論において最終のものは「神の国」と「万物の新創造」である¹¹⁵。新しいアイオーンというのは「神の国」であり、そこは「万物の新創造」という新しい天と新しい地なのである。

2. 復活の日

モルトマンは、『神の到来』に先立つ 1991 年の『三一神の歴史の中で (In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie)』という著作において、キリストは「神の国」を貧しい人たちにもたらした時に、「万物の新創造」を告知されたと述べる¹¹⁶。そして「万物の新創造」は「キリストの死人からの甦りならびに復活による死の力の克服と共に始まる」と述べて、「万物の新創造」の最初の日はキリストの復活の日で

あると記す。この日は「光の新創造」と共に始まるが、その光はコリントの信徒への手紙二 4 章 6 節の「イエス・キリストの御顔に輝く神の栄光を悟る光」である¹¹⁷。キリスト教徒たちは復活の日を「第八日」すなわち新創造の最初の日とすでに初期の段階から呼んでいて、「歴史的次元のみならず宇宙的次元において、すべての涙がぬぐい取られ死はもはやない、新しい世界の始まりとして理解した」のである¹¹⁸。新しいアイオーンにおいて、「神の国」は「万物の新創造」という新しい天と新しい地なのであるが、歴史におけるキリストの「復活の日」からその二つは象徴として同時に存在していると言える。

キリストの「復活の日」についてさらに考察してみよう。モルトマンは、ゴルゴタにおけるイエスの十字架刑を取り上げて、キリスト教が破局から出発していることを説く¹¹⁹。受難物語においてイエスはゲツセマネで「できることなら、この杯をわたしから過ぎ去らせてください」（マタイによる福音書 26 章 39 節）と祈ったが神には聞き入れられず、十字架上で、「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」と叫んで息を引き取られた。モルトマンによれば、弟子たちにとってこのことは「失望の頂点」であり、「すべての信頼の終わり」であった¹²⁰。しかし神から見捨てられるというこの終わりは、新しい始まりであるとモルトマンは述べる。イエスは死者の中から「復活」するからである。そして弟子たちは、再びイエスに出会うことができる。この「復活信仰」によって、死は、いのちの勝利に飲み込まれる。イエス・キリストは全被造物の長子として甦られ、全人類を死の世界から永遠のいのちへと変貌した世界へ引き寄せているのである¹²¹。モルトマンによれば、「たとえこの世界が終わりに来たとしても、また、どのような終わりになったとしても、神の将来はすでに始まっている」というのがキリスト教的希望である。

モルトマンは「キリストの復活を信じないキリスト者がいることは残念なことである。彼らにとってイエスは、時代が進んでいく中で、ますます歴史上の過去へはまりこんでいく、一人の歴史的人物になっている」¹²²と述べる。モルトマン神学においてキリストの「復活の日」は闇が光に変わる日であり、そこから「万物の新創造」が始まる。キリストの「復活の日」はモルトマンにとってまさに「アイオーンの転換点」なのである。

またモルトマンは霊において「万物の新創造」が、復活の日から始まっていると述べる。それは「万物の新創造と生の再生を先取りすることである」¹²³。先取りすることによってわたしたちは、神の御霊から新しく誕生することができる。「万物の新創造」はイエスとの交わりにおいて現在経験されるからこそ、将来における完成が待たれるのである。

ヨハネの黙示録 21 章 4 節に「最初のは過ぎ去った」とあるように、第一の創造は

過ぎ去った。そして「もはや死はなく、もはや悲しみも嘆きも労苦もない」万物の新創造は、歴史上のキリストの「復活の日」に始まるが、それは将来の万物の新創造の始まりの日の先取りなのである。

3. 喜びのファンタジー

新しいアイオーンである「万物の新創造」は、「永遠の喜びの祝祭」¹²⁴にたとえられる。モルトマン神学において「喜び (Freude)」というのは「神の国」に不可欠に伴うものである。モルトマンは1971年の著作『存在の喜びの神学 (Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel)』において神によってあがなわれた自由の「喜び」を次のように描く。「エルンスト・ブロッホが極めて美しくのべているように——すべての人の子供時代の中に照り輝いているもの、すなわち悩みを知らない笑い、神の富と善および新しい無垢へのひたむきな驚きのまなざし」¹²⁵。「すべての人の子供時代の中に照り輝いているもの (in die Kinderheit scheint)」というのは、ブロッホの『希望の原理』の最後に出てくる言葉である¹²⁶。ブロッホの場合、まだ誰も行ったことのない「故郷 (Heimat)」を指し示す表現であるが、モルトマンはあがなわれた自由の喜びのあるところ、すなわち「神の国」を指し示す表現として用いている¹²⁷。

この「神の国」における「喜び」という表現をさらに考察してみよう。まず、「子供」というのは、秘義を秘めているとモルトマンは述べる¹²⁸。幼年期は果てしない可能性の時であり、始まりの潜在力が輝いている¹²⁹。この清らかな始まりのイメージから、子供は将来の「神の国」への希望のシンボルとなる。ルカによる福音書18章16-17節に「子供たちをわたしのところに来させなさい。妨げてはならない。神の国はこのような者たちのものである。はっきり言うておく。子供のように神の国を受け入れる人でなければ、決してそこに入ることはできない」とあるが、子供は神によって愛され、み腕に抱かれ、祝福されているゆえに「神の国」は近くにあるのである¹³⁰。わたしたちが「子供のように (wie ein Kind)」なることは神の子供となることである¹³¹。もちろん小児主義は決して問題の解決ではないが¹³²、来たるべき「新しいもの (Novum)」の比喩は、子供らしい「根源的信頼 (Urvertrauen)」から出ているのである¹³³。「神の国」はそのような汚れの無い無垢な喜びに溢れている。

次に、「すべての人の子供時代の中に照り輝いているもの」を重視するモルトマンは、「遊び (Spiel)」についても前向きな評価を下して自身の神学に取り入れた。モルトマンは「遊び」に対する批判的理論やその悪用を十分に考慮した上で、「遊び」の機能について分析する。そして遊びが重荷に対する軽減の機能を持つことを見出し、遊びは人を解放すると主張する。そして突然鎖が解き放たれたような「生産的なファンタジーの遊びの中」で、人は正しい発展がどうであるべきかを吟味することができるようになる」と述べるのである¹³⁴。

このモルトマンが「ファンタジー」と呼ぶ神学的遊びでもって神の「喜び」を描く際には、美的なものが強調される¹³⁵。「万物の新創造」における神のいのちの充満を理解するために、モルトマンは「道徳的と存在論的概念を捨て去り、美学的次元を受け入れる」¹³⁶。新しい「神の国」における神の栄光の都をモルトマンはヨハネの黙示録を典拠として美の展開として描くのである。たとえば「都は神の栄光に輝いていた。その輝きは、最高の宝石のようであり、透き通った碧玉のようであった」(21 章 11 節)、「都の大通りは、透き通ったガラスのような純金であった」(21 章 21 節)、「天使はまた、神と子羊の玉座から流れ出て、水晶のように輝く命の水の川をわたしに見せた」(22 章 1 節)という箇所を取り上げて将来の「神の国」である天のエルサレムを描くのである。美しくダイナミックに、明るくきらびやかに、そして具体的にモルトマンは新しい「神の国」をわたしたちに見せてくれる。モルトマンは、将来の「神の国」である「万物の新創造」をまさに「喜びのファンタジー」でもって語るのである。

また、道徳というのは苦勞して学ぶものであり、堅苦しい生真面目さを要求するので、「超道徳的な根底 (ein transmoralischer Grund)」¹³⁷が必要だと述べるモルトマンは、子供のような自由に溢れた「神の国」を描き出す。モルトマンによれば「来たるべき新創造から人間の歴史の中にあらかじめ入り来たる神の恵みは精神化も道徳化もなさず、むしろ、ドストエフスキー自身が娼婦ソーニャにおいて描きえたように、身体的に、意識せざる優美さの中に、一つの生の優雅さと愛らしさの中に示される」のである¹³⁸。道徳的次元ではなく、たとえば「一つの生の優雅さと愛らしさ」こそが、真に人間を解放するとモルトマンは考えている。

ところでモルトマンによる「神の国」の「喜びのファンタジー」については、先ず「ファンタジー」という言葉の使い方を肯定するところから始めなくてはならないであろう。モルトマンの「ファンタジー」という表現は、教会形成への地道な努力を欠く単に冒険的

な態度であると誤解を与えて批判を受ける場合があるからである¹³⁹。

「ファンタジー」という概念を、シュライアマハーは『宗教論』第二講において肯定的に用いている¹⁴⁰。ファンタジーは人間における最高のもの、もっとも根源的なもので、それ以外のものは、すべてファンタジーについての「反射作用 (Reflexion)」にすぎないと述べるのである¹⁴¹。シュライアマハーによればわたしたちのために世界を創造するのは、わたしたちのファンタジーなのであり、世界がなければ神を持つということもありえないのである¹⁴²。シュライアマハーによれば神信仰はファンタジーの方向に左右される。人が宇宙を直観する時に神を持っているかどうかは、ファンタジーの向かう方向によって決まる¹⁴³。そして興味深いのは、シュライアマハーが自由の意識に基づく「ファンタジー」であれば神を持ち、悟性に基づく「ファンタジー」であれば世界は持っても神は持っていないと述べることである¹⁴⁴。

モルトマンの場合も、自由の意識に基づく「ファンタジー」であることが読み取れる。「ファンタジーはまだ不在なるものを現在化し、人間の精神をあらゆる制約を越えて遠くへ運び、自由の中へ導くからこそ、ノヴァーリスやシュライアマハーのようなロマン主義者たちもファンタジーを实践理性として称賛したのである」とモルトマンは述べる¹⁴⁵。そして理由を認識しなければ信じることをしない「悟性を渴望する信仰者」を批判する¹⁴⁶。モルトマンにおける「ファンタジーの向かう方向」は、「神の国」であり、それは硬直化しない無垢な意識に基づいている。

このようなモルトマンの試みは、硬直化したドグマよりも生き生きしたものであり、「神の国」の本質に迫るものであると言える。「神の国」の本質は「永遠の喜び」であり、それが教会において先取りされれば、教会に「神の国」が現出する。そしてその完成に向かって人は喜びの中で希望を持って生きることができるのである。モルトマンは感性と悟性を駆使して、終末時の「永遠の喜び」と現在におけるその先取りを、「ファンタジー」でもって描くのである。マルセル・プルースト (Marcel Proust, 1871-1922) は、「芸術家がわれわれに与えるよろこびは、われわれがもっている宇宙の上にもう一つの宇宙をおしえてくれるところにあるのではないだろうか」と語ったが¹⁴⁷、神学者は真摯な研究から「ファンタジー」でもってもう一つの宇宙を提示することが可能であろう。その「ファンタジー」はイエスの復活の信仰に基づき、人々に死と不安を乗り越える喜びにあふれた希望を与えることができるのである。

注

¹ Moltmann, *Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer*, S.67.

² Vgl., Moltmann, *Ohne Macht mächtig: Predigten*, S.52, S.91=邦訳、71 頁、130 頁参照。

³ 本論文序章脚注 37 参照。

⁴ モルトマンとパネンベルクとテイヤールについては、野呂芳男が 1975 年出版の本の中で取り扱っているが、まだモルトマンの後期の著作『神の到来』（1996 年）が書かれる前なので、モルトマンの終末論の考察対象は『希望の神学』（1964 年）に限られている（野呂芳男「Ⅶ 終末論と希望の教説」『終末論——その起源・構造・展開』山本和編、創文社、（1975 年）、1978 年、151 頁以下参照）。

⁵ 本論文第一章第三節 4 と第四章第一節 1 参照。

⁶ Vgl., Moltmann, *DGL*, S.214ff.=邦訳、302 頁以下参照。

⁷ Ibid., S.216=同上、305 頁。

⁸ Ibid.=同上。

⁹ Ibid., S.218= 同上、308 頁。

¹⁰ モルトマンの神秘的経験理解においては、活動と瞑想を結びつけて、両方を成り立たせようとしている。本来、神秘的経験というのは、外面的世界、感覚的世界をシャットアウトして、魂を内面に向きかえることが必要となる。そしてその先の段階では、感覚はもちろん思考も閉じなければならない。何かを意識的に思いめぐらすというのではなく、言葉を超越した世界が開けてくるのが本来の神秘主義である（宮坂宥勝/大沼忠弘「神秘主義——七つの柱」（対談）『理想』535 号、1977 年、34-35 頁参照）。モルトマンは、キリスト教的瞑想によって解放された自己自身を発見すると述べるが、自己自身を越えたその先にまで至るのが本来の神秘主義である。モルトマンの場合、超越的瞑想でない状態において、神秘的瞬間を経験することになるが、モルトマンは自身の説を狭義における「神秘的合一（unio mystica）」（Moltmann, *DGL*, S.219=邦訳、308 頁）であると説明する。

¹¹ Moltmann, *DGL*, S.221=邦訳、312 頁以下。

¹² Ibid., S.224= 同上、316 頁。

¹³ Ibid.= 同上。

¹⁴ Moltmann, *DGHHC*, S.22.

¹⁵ カバラ神秘主義の伝統を受け継ぎながら、18 世紀の世界にさらにもう一度この伝統を深めたのが、ハシディズムの神秘主義である（森田雄三郎「ユダヤ精神の秘義」『ユダヤ思想』279 頁）。外的状況においては何ひとつ希望を見いだせない状況のなかでも神秘体験による内面の力で希望を見いだそうとするハシディズムの特色は明るさである（同上、279-280 頁）。ハシディズムの創始者であるバール・シェム・トブ（Baal Shem Tob, 1698-1760）は、苦行せずに愛せよということ、そしてすべての肉体には聖なる生活があることを説いた（マルティン・ブーバー『ハシディズム』平石善司訳、みすず書房、1997 年、109 頁）。さらにハシディズムについて、マルティン・ブーバー（Martin Buber, 1878-1965）は次のように述べる。「ハシディズムの教えは一つの命題に要約される。すなわち神はあらゆる事物の中に観られ、あらゆる純粋な行為によって達せられる。…神の火花は、あらゆる人間があらゆる時にあらゆる行為によって、そしていかなるありふれた行為によっても発見することができる」（Martin Buber, *Meine Weg zum Chassidismus*）。

Erinnerungen, Frankfurt: Literarische Anstalt Rütten & Loening, 1918, S.9)。

¹⁶ Moltmann, *DGL*, S.225=邦訳、317 頁。

¹⁷ 森田雄三郎「ユダヤ精神の秘義」『ユダヤ思想』280 頁。

¹⁸ Moltmann, *DGL*, S.227=邦訳、320 頁。

¹⁹ Ibid.=同上。

²⁰ モルトマンは初期において、ボンヘッファーの「受肉したキリストにおいて全被造物がかしらのもとに集められる」という言葉から、この世界は汎神論であろうかという疑問を投げかけていた (Vgl., Moltmann, *DGHHC*, S.19-20)。

²¹ 「汎内神論 (Panentheismus)」という用語は、カール・クラウゼ (Karl Christian Friedrich Krause, 1781–1832) の 1828 年の著作『哲学体系講義 (Vorlesungen über das System der Philosophie)』の中に見られる (Vgl., Matthias Wolfes, „Panentheismus“ in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 6[RGG⁶], Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003, Sp.848)。

²² Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, S.213=邦訳、304 頁。

²³ Ibid., S.213= 同上、304 頁。

²⁴ Ibid., S.115= 同上、159 頁。

²⁵ Ibid., S.205=同上、292 頁。

²⁶ Vgl., Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, S.119=邦訳、178 頁参照。

²⁷ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, S.320f.=邦訳、455–456 頁。

²⁸ Vgl., Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit*, S.69ff.=邦訳、81 頁以下参照。

²⁹ 汎内神論について西田幾多郎は「万有在神論 (Panentheismus)」という訳語を使い、「自らを、汎神論者ではなくして、むしろ万有在神論者であると称している」(花岡永子『絶対無の哲学——西田哲学研究入門』世界思想社、2002 年、144 頁)。西田の説明によると、「単に超越的に自己満足なる神は真の神ではなからう。一面にまた何処までもケノシス的でもなければならぬ。何処までも超越的なとともに何処までも内在的、何処までも内在的なとともに何処までも超越的な神こそ、真に弁証法的なる神であろう」と説明している (西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集』(第 11 巻) 岩波書店、(1949 年)、1979 年、399 頁)。

³⁰ 沖野政弘はモルトマン神学における汎内神論についての論文の中で「聖霊における神と世界との相互内在を説く三位一体の愛のいのちの創造理解だけが、神の世界超越を神の世界内在と結びつけ統合することができる」と述べる (沖野政弘『現代神学の動向——後期ハイデガーからモルトマンへ』創文社、1999 年、234 頁)。

³¹ 本論文第四章第三節 2 参照。

³² Vgl., Moltmann., *DGL*, S.45=邦訳、58 頁参照。 Vgl., Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 2, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, (1781), 1974, S.529ff.=『純粹理性批判』(中) 篠田英雄訳、岩波書店、(1961 年)、2003 年、259 頁以下参照。

³³ Moltmann., *DGL*, S.47=邦訳、61–62 頁。

³⁴ 本論文第四章第三節 3 参照。

³⁵ Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit*, S.222=邦訳、282 頁。

³⁶ Vgl., ibid.=同上、283 頁参照。

³⁷ Moltmann., *DGL*, S.51=邦訳、66 頁。

³⁸ 本論文第四章第三節 3 参照。

³⁹ Vgl., ibid.= 邦訳、65 頁参照。

⁴⁰ 沖野政弘「モルトマン神学における身体性の問題」156 頁参照。

⁴¹ 同上参照。

⁴² 同上。

⁴³ 『新キリスト教辞典』宇田進他編、いのちのことば社、1991 年、389 頁。

-
- 44 同上。
- 45 Vgl., Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, S.43=邦訳、60－61 頁参照。
- 46 Vgl., *ibid.*, S.44= 邦訳、61 頁参照。
- 47 箱崎総一『カバラ——ユダヤ神秘思想の系譜』431 頁。
- 48 Moltmann, *DGL*, S.64= 邦訳、85 頁。
- 49 Vgl., *ibid.*, S.60-64= 同上、79－85 頁参照。
- 50 *Ibid.*, S.75= 同上、102 頁。
- 51 Vgl., Moltmann, *DKG*, S.294=邦訳、399 頁参照。
- 52 Vgl., Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, S.43=邦訳、60 頁参照。
- 53 Vgl., Moltmann, *DKG*, S.348=邦訳、471 頁参照。
- 54 本論文第一章第三節参照。
- 55 Moltmann, *DGL*, S.186= 邦訳、256 頁。
- 56 *Ibid.*=同上、257 頁。
- 57 シュヴァイツァーはニーチェの「力への意志」を批判した (Vgl., Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, S.160)。
- 58 アルベルト・シュワイツァー『生命への畏敬——アルベルト・シュワイツァー書簡集 1905－1965』H・W・ヴェール編、野村実監修、會津伸/松村國隆訳、新教出版社、1993 年、286 頁参照。
- 59 シュヴァイツァー『わが生活と思想より』竹山道雄訳、白水社、(1959 年)、1961 年、219 頁。
- 60 Moltmann, *Die Quelle des Lebens*, S.54=邦訳、84 頁。
- 61 Vgl., Moltmann, *DKG*, S.307= 邦訳、416 頁参照。
- 62 パネンベルク「日本語版への序」『神学と神の国』5－6 頁参照。及び Vgl., Pannenberg (hrsg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, S.91ff.=『歴史としての啓示』大木英夫ほか訳、聖学院大学出版会、1994 年、195 頁以下参照。
- 63 Vgl., Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*, S.9=邦訳、87 頁参照。
- 64 Vgl., *ibid.*, S.9-11=同上、87－92 頁参照。
- 65 *Ibid.*, S.11f.=同上、92 頁。
- 66 *Ibid.*, S.21=同上、108 頁。
- 67 *Ibid.*, S.12=同上、92 頁
- 68 Vgl., *ibid.*, 11ff.=同上、91 頁以下参照。
- 69 本論文第三章第一節参照。
- 70 Cf., Richard John Neuhaus, “Wolfhart Pannenberg. Profile of a Theologian” in *Theology and the Kingdom of God*, p.22=邦訳、35 頁参照。
- 71 Vgl., Pannenberg, *Systematische Theologie* Bd. 3, S.569ff.
- 72 パネンベルクは、創造的愛として神が自己を啓示することを述べる。創造的愛というのは赦しによって新生への道を切り開く愛である。神はイエスを通して信仰を創造し、聖霊として自由と生命を与えつつ世界に対して現在している。その愛の神による将来における万物の統一は、分裂と矛盾を和解させる和解のプロセスによって達成される (Vgl., Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*, S.23ff.=邦訳、112 頁以下参照)。
- 73 モルトマンの歴史への「アンチテーゼ」は、現状否定のアナログア (本論文第四章第一節 1 参照) に基づくものである。
- 74 Vgl., Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*, S.10-11=邦訳、245－246 頁参照 (近藤勝彦による「訳者あとがき」の中にドイツ語版のこの箇所の翻訳がある)。
- 75 小原克博「第Ⅲ部 『神の国』の諸相」151 頁参照。
- 76 Vgl., Moltmann, *DKG*, S. 313=邦訳、423 頁参照。

- 77 小原克博「第Ⅲ部 『神の国』の諸相」157頁以下参照。片やパネンベルクは、「黙示文学的待望をグノーシス思想と融合させることによって、イエスの出来事を語る下地を伸張させた」（同、160頁）。パネンベルクは、イエス・キリストにおける神の啓示の普遍性と究極性とを、グノーシス的な啓示の表現を通して表現し得たと考える（Vgl., Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, S.110=邦訳、231頁参照）。Vgl., Moltmann, *DKG*, S.285=邦訳、388頁参照。
- 78 Moltmann, *DKG*, S.285=邦訳、388頁。
- 79 Vgl., *ibid*=同上参照。
- 80 Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God*, pp.23-24=邦訳、37頁。
- 81 Vgl., *ibid.*, p.24=同上参照。
- 82 ティヤール・ド・シャルダン『現象としての人間（Le Phénomène humain）』（ティヤール・ド・シャルダン著作集1）美田稔訳、1969年、348頁。
- 83 『キリスト教組織神学事典』387頁に、エヴァート・カズンズ(Ewert H. Cousins, 1927-2009)がティヤールをプロセス神学の下に含めていることが記されている。
- 84 クロード・トレモンタン『ティヤール・ド・シャルダン』美田稔訳、新潮社、1966年、98頁参照。
- 85 弟子のイグナス・レップ(Ignace Leppu, 1909-1966)は、「私はティヤール・ド・シャルダンのおかげで、自己の永生に対する信仰と、人間的・宇宙的な共同体に関する私の強い感情との間には、何の矛盾もないということを理解した」と述べて支持している（イグナス・レップ『新世界——師ティヤール・ド・シャルダンとわが心の遍歴』アンセルモ・マタイス/百瀬文晃訳、桂書房、1967年、261頁）。
- 86 Moltmann, *DKG*, S.286=邦訳、389頁。
- 87 Vgl., Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, S.316ff.=邦訳、450頁以下参照。
- 88 ティヤールに対する批判としてあげられるのは「罪の不在」である。ジョルジュ・ネラン(Georges Neyrand, 1920-2011)は「ティヤールは悪の問題を解決できなかった。また、罪、救済、罪のつぐないなどに彼がほとんどふれていないのも確かである」（ジョルジュ・ネラン『神の場——ティヤール・ド・シャルダン』新教出版社、1972年、153頁）と述べる。ティヤールは、悪は自然法則からいって不可避的であることは述べるが、罪に由来する悪については注意を向けなかった。ティヤールの終末論は超楽観主義であると言えよう。不屈の終末論的楽観を特徴としている人物として、イグナス・レップは三世紀のアレキサンドリアのオリゲネスとティヤールをあげている（イグナス・レップ、前掲書111頁参照）。「ふたりとも、原罪によってもたらされた傷を十分に顧慮しないといって非難される」（同上書111頁）のである。永遠の滅びという考えは、ティヤールが神についていっている考えと調和しにくかったのである。ティヤールは、教会が教えているのなら地獄は存在すると認めるが、誰もそこに落ちることのないように望んでいるのである。
- 89 Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Paris: Éditions du Seuil, 1965, p.62=『科学とキリスト』（ティヤール・ド・シャルダン著作集9）渡辺義愛訳、みすず書房、1971年、59頁。
- 90 Teilhard de Chardin, Pierre, *Le Milieu Divin. Essai de vie Intérieure*, Paris: Éditions du Seuil, 1957=『神のくに・宇宙讃歌』（ティヤール・ド・シャルダン著作集5）宇佐見英治/山崎庸一郎訳、みすず書房、（1968年）、1984年（新装）。
- 91 Moltmann, *DKG*, S.221=邦訳、303頁。
- 92 Cf., Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'homme*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, pp.111ff.=『人間の未来』（ティヤール・ド・シャルダン著作集7）伊藤晃/渡辺義愛訳、みすず書房、1969年、103頁以下参照。
- 93 Cf., Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, p.189=邦訳、205頁参照。
- 94 Moltmann., *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an*

-
- der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München: Chr. Kaiser Verlag, (1971), 1974, S.41=『存在の喜びの神学』喜田川信訳、新教出版社、1973年、85頁。
- ⁹⁵ Vgl., Moltmann, *DKG*, S.150-151= 邦訳、213頁参照。
- ⁹⁶ Vgl., *ibid.* S.151=同上参照。
- ⁹⁷ Vgl., *ibid.*, S.254=同上、346頁参照。
- ⁹⁸ シュミットハルスについては本論文第二章第三節3参照。
- ⁹⁹ Vgl., Schmithals, *Die Apokalyptik*, S.14ff.=邦訳、19頁以下参照。
- ¹⁰⁰ Vgl., Moltmann, *DKG*, S.312= 邦訳、423頁参照。
- ¹⁰¹ Vgl., *ibid.*, S.313=同上参照。
- ¹⁰² Vgl., *ibid.*, S.257-258=同上、351頁参照。
- ¹⁰³ 二つのアイオーンの考えはバルトから来ているという意見もある。「バルトも過去→現在→未来という時間の流れには実質的な内容がないことを強く主張した。…イエス・キリストの十字架と復活を通し、人は二つの時間の中に生きるものとされる。一つは従来通り、未来からやって来て現在を通り、過去に流れ去ってしまう時間（罪の時間）に生きているのであるが、同時に過去から現在を通して未来へ進んで行く時間、一切の過去が過去となり、私たちを過去にしばられて生きることから自由にしてくれ、…確実な保証を与えられて確信と平安をもって未来を望むことが許され、…恐れと不安から自由にされた充実したものとされる時間が与えられる」（喜田川信『現代ヨーロッパ神学の根本問題』156－158頁）。
- ¹⁰⁴ セーレン・キルケゴール「不安の概念」（1884年）『キルケゴール著作集』（第10巻）氷上英廣訳、白水社、1964年、130－131頁。
- ¹⁰⁵ セーレン・キルケゴール「不安の概念」131頁参照。
- ¹⁰⁶ Moltmann, *DKG*, S.322= 邦訳、436頁。
- ¹⁰⁷ Vgl., *ibid.*=同上参照。
- ¹⁰⁸ *Ibid.*, S.323=同上、437頁。
- ¹⁰⁹ *Ibid.*, S.324=同上、439頁。
- ¹¹⁰ Moltmann, *Im Ende—Der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2003, S.176=『終りの中に、始まりが——希望の終末論』蓮見幸恵訳、新教出版社、2005年、251頁。
- ¹¹¹ *Ibid.*=同上。
- ¹¹² Vgl., Moltmann, *DKG*, S.323ff= 邦訳、438頁以下参照。
- ¹¹³ Vgl., *ibid.* S.324=同上、439頁参照。
- ¹¹⁴ Vgl., *ibid.* S.325=同上、440頁参照。
- ¹¹⁵ Vgl., *ibid.* S.264=同上、359頁参照。
- ¹¹⁶ Vgl., Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, S.115.
- ¹¹⁷ Vgl., *ibid.*
- ¹¹⁸ *Ibid.*
- ¹¹⁹ Vgl., Moltmann, *Im Ende—Der Anfang*, S.56ff.=邦訳、74頁以下参照。
- ¹²⁰ Vgl., *ibid.*, S.58=同上、76頁参照。
- ¹²¹ Vgl., *ibid.*, S.60=同上、79頁参照。
- ¹²² Moltmann, *Wer ist Christus für uns heute?* Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, (1994), 2001, S.64=『今日キリストは私たちにとって何者か』沖野政弘訳、新教出版社、1996年、90頁。
- ¹²³ *Ibid.*, S.119=同上、142頁。
- ¹²⁴ Moltmann, *DKG*, S.364= 邦訳、495頁。
- ¹²⁵ Moltmann., *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, S.40=邦訳、83頁。
- ¹²⁶ 本論文第二章第二節4参照。

-
- ¹²⁷ Vgl., Moltmann, *Kind und Kindheit als Metaphern der Hoffnung*, Evangelische Theologie, Bd. 60, Heft 2, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000, S.100.
- ¹²⁸ Vgl., Moltmann, *Im Ende—Der Anfang*, S.18ff.=邦訳、20 頁以下参照。
- ¹²⁹ Vgl., *ibid.*, S.21f.=同上、25—26 頁参照。
- ¹³⁰ Vgl., *ibid.*, S.26=同上、32 頁参照。
- ¹³¹ Vgl., *ibid.*=同上参照。
- ¹³² Vgl., Moltmann., *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, S.40=邦訳、83 頁参照。
- ¹³³ Vgl., *ibid.*, S.40=同上、83—84 頁参照。
- ¹³⁴ Vgl., *ibid.*, S.20=同上、40 頁参照。
- ¹³⁵ Vgl., *ibid.*, S. 30=同上、63 頁参照。
- ¹³⁶ Moltmann, *DKG*, S.365= 邦訳、495 頁。
- ¹³⁷ Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, S.36=邦訳、74 頁。
- ¹³⁸ *Ibid.*, S. 41=同上、84 頁。
- ¹³⁹ 大木英夫「バルトとモルトマン」『ユルゲン・モルトマン研究』5 頁参照。
- ¹⁴⁰ Vgl., Schleiermacher, *Über die Religion*, S.128ff.=邦訳、102 頁以下参照。
- ¹⁴¹ Vgl., *ibid.*, S.129=同上、102 頁参照。
- ¹⁴² Vgl., *ibid.*=同上参照。
- ¹⁴³ Vgl., *ibid.*, S.128f.=同上参照。
- ¹⁴⁴ Vgl., *ibid.*, S.129=同上参照。
- ¹⁴⁵ Moltmann, *Das Experiment Hoffnung. Einführungen*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1974, S.39. ノヴァーリス (Novalis, 1772—1801)。
- ¹⁴⁶ Vgl., Moltmann., *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, S.31=邦訳、65 頁参照。
- ¹⁴⁷ 井上究一郎「解説」マルセル・ブルースト『花咲く乙女のかげに』(世界文学全集 15) 井上究一郎訳、河出書房新社、1965 年、503 頁。

終章

初期の頃からモルトマンは「神の国」のための神学を望み、「いのち」が生き生きすることを志向して、「いのちあふれる国」を目指そうとしてきた。イエスの「神の国」の告知をモルトマンは「いのちを与える希望の言葉」と解釈する。「神の国」への希望はヨーロッパのキリスト教精神に刻み込まれ、「活気」とともにさまざまな問題も起こしてきたが、モルトマンは現在において「神の国」への希望を新たに燃え立たそうと試みる。

バルトのキリスト中心的「神の国概念」、すなわち「神の自己啓示たるイエス・キリストとは人格に具現された神の国である」という考えをモルトマンは支持して、その思想をさらに発展させようとする。その際に重要となってくるのは「大地への誠実」という考え方である。モルトマンは、ブルームハルト父子とボンヘッファー、さらにローテやオランダ改革派の信仰告白の考えを取り入れつつ、大地への誠実を軸とした新しい神学的道筋を指し示す。近代におけるニーチェなどの鋭いキリスト教批判をも念頭に置いたこの道筋とその未来を、初期のモルトマンは教会とその神学の中心的課題であると見なしたのである。自己のためだけでなく、全体のためをも考えて、自己の責任をこの世界で忠実に果たしていくことがキリストに従うことであり、大地への誠実である。神への愛というのは、隣人愛、大地への愛に連なっていると言える。またそこから非キリスト教徒たちとの連帯が生まれる可能性がある。この「大地への誠実」という此岸的命題を支えているのは、「死からの復活といのちの希望」というモチーフである。死を越え出るいのちの希望がないならば、人間の幸せを求める社会的ユートピアは空疎となる。モルトマンは「死からの復活といのちの希望」があつてこそ、この大地のいのちを喜んで受領できるし、約束された大地の将来のために力を尽くし、喜んで身をささげることが可能になると説く。「神の国」は「死からの復活といのちの希望」を具現する国であり、この「神の国」に対する希望があれば、わたしたちは「大地への誠実」を喜んで実行することが可能なのである。モルトマンの初期の思索に表れた「死からの復活といのちの希望」というモチーフに従えば、この世界自体にかけがえのない意味を認めることができるし、死や孤独といった虚無的世界に打ち勝っていくことができる。わたしたちは天を仰ぎつつ、同時にこの世界からも目をそらさず、将来にも目を向けて、「神の国」の到来を望む存在であるが、この大地の上で誠実に使命を果たすことにより、わたしたちは「神の国」に居合わせている。その後モルトマンは『希

望の神学』において「未来的終末論」を主張するに至るが、「神の国」の完全な彼岸性を説いたヴァイスやシュヴァイツァーの「徹底的終末論」と違って、「大地への誠実」を果たすというこの地上の出来事、すなわち此岸にある出来事から未来へと目を向けるのである。

次に、モルトマンの神学に対するザウターの解釈であるが、両者の発言は似通っていて、モルトマンの終末論に一番近い終末論はザウターのそれであると言える。共通するキーワードは「約束」と「希望」である。両者はお互いの努力を認め合い、多くの点で同意する。特に「ブロッホ哲学」、「黙示思想」、「エキュメニズム」、これら三つの受容において両者は共通している。しかしながらその内容を仔細に見ていくと、お互いの意見の相違が浮かび上がってくる。「ブロッホ哲学の受容」においてザウターがモルトマンを批判するのは、モルトマンの大胆な哲学概念の受容である。「概念の差異」を重視するザウターは慎重に議論を進めるあまり、モルトマンの言葉を借りれば「差異における接触」¹⁾にのみとどまるのである。概念の解釈においても、両者の間には微妙な違いがある。モルトマンは「神の国」のための神学を目指しているので、ザウターよりも強く「神の国」を解釈の中に入れてくる。キリスト教的な「神の国」をブロッホの「希望の原理」と連動させ、そこから新しい「神の国」の輪郭を構成しようとする。例えばブロッホの「潜在」という概念を用いて、「潜在的神の国」について述べる。そして「使命の実践」という、此岸における「神の国」への努力という考えに至る。その上でモルトマンはさらに先へ進もうとする。「神の国」は愛を死の彼方まで担い行くものでなければならないと考え、十字架につけられた方の愛と復活の弁証法に即して終末論を構築して、ブロッホの「同一性の故郷」を超えて行く。モルトマンは「和解の故郷」という死を乗り越える「神の国」をわたしたちに提示する。

「黙示思想」の受容においてもモルトマンの場合は、その取り扱いについてきわめて慎重なザウターとは異なる。シュミットハルスの説によれば本来は悲観主義的で歴史の位相を持たない黙示思想を、楽観的に歴史的なものにモルトマンは変えている。為すすべも無い人間ではなく、可能性に満ちた人間をモルトマンは描き、ケーゼマンの「生き生きとした聖霊体験を重視する黙示思想」を取り入れて、「神の国」へと未来を切り開いて行く。その希望の力によって此岸におけるわたしたちの生は活気に満ちたものになるのである。

「エキュメニズム」を目指すのも両者の共通した特徴である。ザウターはモルトマンのユートピア的行動主義に疑問を呈しながらも、そのことがもたらす苦難の中にいる人々の連帯に関しては肯定的である。そのような連帯において「神の国」は現存しているというモルトマンの主張には異議を唱えない²⁾。「神の国」という言葉はモルトマンの終末論のキ

ワードであり、ザウターの終末論におけるよりも圧倒的に多く使われているが、この点でベンゲルやブルームハルト父子の影響をモルトマンはより強く受けていると言えよう。そしてモルトマンはベンゲルやブルームハルト父子の影響からエキュメニカルな「万人救済説」を唱えるに至るが、この点に関してはザウターと見解を同じくしている。

ザウターの『将来と約束』は緻密で体系的な終末論の研究である。その当時における他のザウターの論文も同じように緻密で、慎重に議論を進めている。哲学的な将来思考に取り組み、その深い根底へと至ろうとしている。しかしモルトマンの終末論に見られる体系的なキリスト論的に構想する歴史の神学を放棄し、神の約束の言葉のみを支えとする³。また概念の一致に誠実であるために、モルトマン神学のようなダイナミックな飛躍や、ファンタジーはほとんど見られない。それゆえザウターは決定的な解決に至るというよりは、核心部分に触れて問題提起をしている。ザウターは「希望のロゴスとしての神の約束」に留まり続けることで、義認の教理が与える希望の深い内容に迫ろうとする。モルトマンはもっと行動的である。地上をも包み込む「神の国」の力に背中を押されて、可能性を目指して進むのである。

ところでモルトマンにとって『希望の神学』後の10年間（1964－1974年）は、自身の終末論の内容をさらに推し進め、十字架の神学へと向かう道筋を整えた期間である。アメリカ合衆国のデューク大学で客員教授を務めた（1967－1968年）後に、いのちの復活に焦点を当てる神学から、キリストの受苦に焦点を当てる神学へと移行した。もっともこのモチーフはすでに『希望の神学』において見られたが、当時のアメリカ合衆国の現状から刺激を受け、さらなる進展を目指したのである。モルトマンは当時のアメリカ合衆国における進歩を信じる「楽観主義（Optimismus）」から、自身の神学を区別しようと試みたと言える⁴。

『希望の神学』を公にした後、モルトマンは終末論における方向性を明確にする。モルトマンは「将来が現在を決定する」と明言し、そのような方向性をとらない神学者たちの考えを批判する。モルトマンは将来の存在論的優位を強調し、そのことによってわたしたちが救済の将来へと立ち上がって歩む力を与えようとする。神は現在と過去に働きかける様態として、将来に関係しているのである。

ここで注目したいのは、モルトマンが終末論的将来を語る時、そこには「神の国」という言葉が必ずと言っていいほど出てくることである。終末論的将来は「神の存在の様態」であるが、その表現の前後には、「神の国」が登場するのである。「神の国」は、「神の神性

の総括」であり、それはわたしたちに到来する。「神の神性は、御国の到来によってのみ顕示される」のである⁵。終末論的将来の現在と過去に向かう出発地は「神の神性の総括」である「神の国」なのである。

終末論の方向性においてだけでなく、方法においても、「神の国」は重要である。「先取り」するものは「神の国」である。その終末論的「神の国」をイエスは彼自身の人格と同一化したとモルトマンは述べる⁶。「もろもろの言葉と行動においてイエスは神の国を先取りし、御国の到来を開かれた」のである⁷。そして復活したイエスにおいて、「死者からのいのち」⁸の国が先取りされたとモルトマンは述べる。「神の国」は「死者からのいのちの国」とも言えることになる。

さらにモルトマンは終末論の方向と方法においてもイエス・キリストの十字架を強調して、そのことによってのみ「神の国」はわたしたちにもたらされると主張する。イエス・キリストは罪の国から「神の国」への統治における転換を仲介する⁹。そのことによってわたしたちは全く質的に新しい国を期待する。質的に新しい「神の国」によって、わたしたちは現在における排除、否定、抑圧を意識するようになる。十字架にかけられた者へのまなざしを持って、わたしたちは社会の犠牲者のそばで前進することを決意できる。信仰は愛する連帯を伴い、終末論的希望と結びつくのである¹⁰。

この、現状を否定しつつイエスに従って行くというモルトマンの思想は、キリスト教「共同体」に、この世の秩序の律法ではなく、キリストの支配を述べ伝えなくてはならないという責務を課すものと言える。この思想は子ブルームハルトのもので、それをモルトマンが受容したのだが、ボンヘッファーの思想にも通じる¹¹。ボンヘッファーの「キリスト教の此岸性」は、「現在の十字架」を引き受けることである。イエス・キリストへの服従の非常に厳しい側面をモルトマンは語るが、また一方では、神の愛のあたたかさを聖霊論における「共同体（Gemeinschaft）」の理解において伝えようとする。

聖霊論における「共同体」の理解において、三位一体も「共同体」であるとモルトマンは主張する。モルトマンの三位一体的聖霊論においては三つのペルソナの交わりが中心に位置している。三つのペルソナは自己放棄して相互内在する。このモルトマンの相互内在を例えるとすると、光の三原色（赤・緑・青）が重なり合うようなものであろうか。光の三原色の場合、それぞれが光を重ね合わせるほどに明るくなり、真ん中は白色になる。この白色の部分が神の愛の「共同体」と言えるのではないだろうか。モルトマンにとって三つのペルソナの中心に位置するのはあくまでも人格であり、無や無根拠ではない¹²。聖霊

の本質である「共同体」が三つのペルソナの中心であり、その中に全被造世界が希望を見いだすというのがモルトマンの「聖霊の交わり」論である。

モルトマンによれば「共同体」は生き生きとした「喜び」を伴う。わたしたちはこの世において聖霊による交わりを持ち、その中で自由になり、終末論的先取りの喜びに浸るのである。エキュメニカルな神学的志向も、そこに「喜び」が伴わなければ意味がない。聖霊に満たされて、喜びに溢れた神の栄光に輝く「共同体」を築くことがわたしたちの課題であり、希望である。モルトマンの「聖霊の交わり」論は孤独な現代人に生気を与え、心に光を投げかける可能性を持っている。なぜならモルトマンが述べる神の愛の「共同体」は「いのち」そのものであり、神の栄光に向かう希望の光は限りなく被造物の上に降り注がれているからである。

さらにモルトマンは神のいのちと被造世界のいのちを統一的に把握しようとする。彼によれば、この世におけるすべてのいのちが聖である。モルトマンは、聖であるいのちがさらに聖化されなければならないと述べて、シュヴァイツァーが「生への畏敬」と名付けた生命倫理を支持する。生への畏敬はいつも弱いいのち、傷つきやすいいのちへの尊敬と共に始まる。人間を取り巻くすべてのものにも神の聖なるいのちが内在的超越として宿っているので、大地も聖である。わたしたちは大地への畏敬の念を持ち、大地を破壊から守らねばならない。モルトマンによれば現実におけるこの大地は、感覚的に経験できる将来における「神の国」の約束なのである。

しかし無限なる神のいのちと有限なる人間のいのちは統一的に把握できるものであろうか。モルトマンはいのちの経験の質的差異を内在的超越の概念で克服しようとする。聖霊といのちが統一的に把握できるのであれば、すなわち聖霊といのちが相互内在しているのであれば、わたしたちの生活経験は確かに聖霊の経験となるであろう。ミヒャエル・ヴェルカー（Michael Welker, 1947-）が現代ドイツの世俗化した生活では聖霊の経験というものが多くの人々にとって遠いものに感じられると指摘する問題は、この理解を通して乗り越えられるかもしれない¹³。

またモルトマンはいのちのエネルギーを「宇宙の霊」と言い、「エロース」とも呼ぶ。モルトマンはエロースを「神と隣人について経験される一つの愛」を示す統一用語として用いる。つまりモルトマンによれば、いのちのエネルギーは「エロース」なのである。モルトマンにとって、神のいのちと被造世界のいのちは、聖書的視点においては同一ではないが、相互内在する全体性として思考可能なのである。

モルトマンの全体性の思考は、ポストモダンの思想の確立にとって重要である。日本では小野寺功が『聖霊の神学』の中で、「人間を霊性 (spirituality)、精神性、身体性からなるひとつの全体性とみる視点」¹⁴が大切であると述べ、いのちの本質である感性を中心とした哲学を確立した宮沢賢治 (1896－1933 年)・西田幾多郎 (1870－1945 年)・鈴木大拙 (1870－1966 年) を「いのちの思想家」と呼ぶ。モルトマンと同じくこれらの思想家は、近代の人間中心主義を否定して、「本来の『響存的世界』を基礎づける『生命知』の視点をもっている」¹⁵のである。「生命知」という視点は、現代人が抱える孤独に光を与えることができるであろう。小野寺は日本のみならず世界的に見ても情勢が大きく変わり、「聖霊において、キリストを通して、御父へ」というように、聖霊を出発点にして、それが次第にわたしたちの信仰や人間観の中心を占めるようになる可能性を語る¹⁶。いのちの与え主である聖霊についての神学は、今後ますます重要な場所を神学に占めてくるであろう。

モルトマンの相互内在という三位一体的いのちの概念においては、「聖霊」がすべてを結びつける役割を果たす。聖霊は愛と犠牲の霊である。共に苦しみ、死にあずかる犠牲の愛こそが、すべてのいのちを支えることができる。聖霊という愛によって、わたしたちのいのちは他のいのちと結びつくことができ「共同体」ができる。そして神の永遠のいのちである「神の国のいのちの共同体」の中に解放されるのである。

「神の国のいのちの共同体」をいつも念頭において神学を構築するモルトマンは、後期の著作においても「神の国」とは何かを提示し続ける。此岸における「神の国」の諸相の一つとして、神秘的経験があげられる。モルトマンの述べる神秘的経験において特徴的なことは、日常生活を聖なるものとみなして大切にすることである。キリスト教的希望の故に、此岸で生きていく生活を空疎にしてはいけないという初期の頃からのモルトマンの思想が神秘的経験に対する考えにも表れている¹⁷。将来的な「神の国」の到来を待つという「期待は生活を良くし、喜びを深め、苦しみに耐えさせ、忠実と誠実への勇気をもたらす」(オランダの信仰告白) ののである¹⁸。そして日常生活において誠実に過ごすことはまさに「大地への誠実」であり、この「大地への誠実」によって、「神の国」は此岸にも到来しているのである。

モルトマンの述べる神秘的経験と結びつく汎内神論は、この世のいのちと深く関連している。モルトマンによる内在的超越の概念とシェキナーの概念においては、この世のいのちの中に神のいのちが宿る。神のいのちはいつも人間のいのちと関わろうとするのである。そしてそこには圧倒的な喜びが伴う。なぜなら神のいのちは解放し、義認し、愛するから

である。宗教的・道徳的操作では人は生き生きすることができないのである。その神のいのちを受ける場所は、この世の大地である。わたしたちは大地に感謝して、神の創造と約束に思いを巡らし、「神の国」の到来を待つのである。

「神の国」の到来をモルトマンと同時代のパネンベルクも強調する。パネンベルクとモルトマンの違いは、見てきたとおりモルトマンが歴史の終りにおいて超自然主義的であるということである。パネンベルクよりもモルトマンの方に超自然主義的視点が強いということと言える。神の啓示にかかわること自体が超自然主義的視点に関連していることになるから、パネンベルクにも超自然主義的視点はあるのであるが、終末論的な「神の国」ということに関して言えば、パネンベルクは理性の道徳律の次元で解決しようとする¹⁹。

テイヤールの終末論的「神の国」は、パネンベルクの「神の国」と全く異なるようで実は類似点があることは見てきたとおりである²⁰。テイヤールの宇宙論は実証性を欠く形而上学であるという見方もできるかもしれないが、テイヤールは根源的直感を生涯持ち続け、科学的観察を経て自説を導き出したのである。テイヤールの宇宙論に超自然主義的要素は多いが、それによる壮大なビジョンは悩み多き現代人の心に活気を与える可能性はあるであろう。テイヤールの「神の国」はモルトマンの「ファンタジー」による「神の国」と重なり合う部分があると言える。

「ファンタジー」という言葉はシュライアーマハーが肯定的に用いているように、神の自由へと人を導く。また「ファンタジー」は「真剣な遊び」とも言い換えることができる。

「すべての人の子供時代の中に照り輝いているもの」を神の恵みであるとするモルトマンは、「遊び」を肯定して、子供のような自由な心が描く喜びのファンタジーが「神の国」にふさわしいことを述べる。モルトマンは、歌と踊りと遊びと自由という表現でもって「神の国」を描き出す。「神の国」は人間的努力による「倫理の国」でも「道徳の国」でもない。モルトマン神学は、強い人間でなければ実行できないような倫理と道徳に対する厳しさを初期と前期においては持っていたが、中期の『存在の喜びの神学』あたりから「遊び」を肯定し、厳しさに支えられた優しさと深さを増している。モルトマンの述べる「ファンタジー」は、「神の国」まで人を導く神から与えられた力である。悲しみと涙を特徴とするこの苦しみアイオーンにおいてわたしたちは、自由な意識に基づく「ファンタジー」によって生き生きと「神の国」の到来を待つことができる。そこには解放された喜びがあり、その喜びこそ神がわたしたちに望んでいることなのである。モルトマンの与える「ファンタジー」は望ましい状態としての真実であり、「ファンタジー」は確かな希望になり得る。

モルトマンのファンタジーによる「神の国」の神学には人びとを解放する力があるのである。

この『存在の喜びの神学 (*Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*)』の日本語のタイトルは、モルトマンの希望でこのようになったが²¹、原題を直訳すると、「創造の最初の解放された人々——自由における喜びと遊びにおける満足についての試論」である。モルトマンは若い時代に 3 年間の戦争捕虜の体験があったので (1945–1948 年)、「解放された喜び」と「自由と遊び」がどれほど貴重なものか身に沁みているのである。

捕虜収容所に足を踏み入れた日から 50 年後の 1995 年の 8 月 13 日、モルトマンはノートン捕虜収容所の有刺鉄線の中の神学校を記念してロンドンのボンヘッファー教会で説教を行った²²。初めて神学を学んだ捕虜収容所の神学授業を思い起こしてのモルトマンの説教の最後は、詩編 30 章 12–13 節の言葉である²³。その聖句をもって本論文をむすびたい。

あなたはわたしの嘆きを踊りに変え

粗布を脱がせ、喜びを帯としてくださいました。

わたしの魂があなたをほめ歌い

沈黙することのないようにしてくださいました。

わたしの神、主よ

とこしえにあなたに感謝をささげます。

注

-
- ¹ 本論文第二章第一節 1 参照。
- ² Vgl., Sauter, *Einführung in die Eschatologie*, S.135ff.=邦訳、238 頁以下参照。
- ³ Vgl., Sauter, *Zukunft und Verheißung*, S.351.
- ⁴ Vgl., Moltmann, *Weitet Raum*, S.108=邦訳、148 頁参照。
- ⁵ Moltmann, “*Theology as Eschatology*” p.10.
- ⁶ Cf. *ibid.*, p.23.
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ *Ibid.*, p.26.
- ¹⁰ Vgl., Moltmann, „*Die Zukunft als Neues Paradigma der Transzendenz*“ S.23.
- ¹¹ Vgl., Bonhoeffer, *Ethik*, S.408=邦訳、340 頁参照。
- ¹² 沖野政弘『現代神学の動向』289 頁参照。 Vgl., Moltmann, “*God is Unselfish Love*” in *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, ed. by John B. Cobb,jr./Christopher Ives, Maryknoll/New York: Orbis Books, 1990, p.120.
- ¹³ Vgl., Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, (1992), ⁴2010, S.15ff.=『聖霊の神学』片柳榮一/大石祐一訳、教文館、2007 年、17 頁以下参照。
- ¹⁴ 小野寺功『聖霊の神学』春風社、2003 年、13 頁。
- ¹⁵ 同上、14 頁。
- ¹⁶ 同上、38 頁参照。
- ¹⁷ Vgl., Moltmann, *DGHHC*, S.20.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ パネンベルクは 1997 年に出版した『ドイツにおける近代福音主義神学の問題史』の中で、「合理主義者と超自然主義者との間の論争は、神学意識の前面に立つまさに次の問題に向けられた。すなわち実証的な神の啓示にかかわりあうことが人類の人間性に属するか、否か」と述べる。そして超自然主義者がこの問題を肯定したと述べて、「彼らは、彼らのやり方で、同様に合理的に、決して非合理ではなく、対処することを欲した」と続ける。一方合理主義者の目には、「神の存在は要請として理性から生じるのであり、すなわち理性の道徳律から推論されるのであり、神の歴史的啓示を受け取るからではない」と述べる (Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, S.41)。
- ²⁰ 本論文第五章第二節 2 参照。
- ²¹ 喜田川信「あとがき」『存在の喜びの神学』161 頁。
- ²² Vgl., Moltmann, *Die Quelle des Lebens*, S.9=邦訳、2 頁参照。
- ²³ Vgl., *ibid.*, S.18=同上、23 頁参照。

参考文献

([]は本論文中の略記号)

モルトマンの著作

Moltmann, Jürgen: *Die Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi. Neue Perspektiven in der protestantischen Theologie*, Bekennen und Bekenntnis Heft 5, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1959. [DGHHC]

Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, Theologische Existenz heute Heft 71, München: Chr. Kaiser Verlag, 1959.

Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer, Die Mündige Welt, Bd. 3(Weißensee, 1959), München: Chr. Kaiser Verlag, 1960.

„Die Rose im Kreuz der Gegenwart. Zum Verstandnis der Kirche in der modernen Gesellschaft“ in *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München: Chr. Kaiser/Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1968 (Zuerst veröffentlicht in Monatsschrift für Pastoraltheologie 50, 1961) = 「現在の十字架における薔薇——近代社会における教会の理解のために」『神学の展望——現代社会におけるキリスト教の課題』喜田川信/蓮見和男訳、新教出版社、1971年。[PT]

Das Reich Gottes und die Treue zur Erde, Das Gespräch Heft 49, Wuppertal/Barmen: Jugenddienst Verlag, 1963. [DRGTE]

Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, (1964), ¹³1997=『希望の神学——キリスト教的終末論の基礎づけと帰結の研究』高尾利数訳、新教出版社、1968年。[TH]

„Richtungen der Eschatologie“ in *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München: Chr. Kaiser, 1977 (Zuerst veröffentlicht in Verkündigung und Forschung 2, 1966). [RE]

„Die Zukunft als Neues Paradigma der Transzendenz“ in *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1977 (Zuerst veröffentlicht in Internationale Dialog Zeitschrift 2, 1969).

“Theology as Eschatology” in *The Future of Hope. Theology as Eschatology*, ed. by Frederick Herzog, New York: Herder and Herder, Inc., 1970.

Die ersten Freigelassenen der Schöpfung; Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, München: Chr. Kaiser Verlag, (1971), ⁴1974=『存在の喜びの神学』喜田川信訳、新教出版社、1973年。

Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1972=『十字架につけられた神——キリスト教神学の基礎と批判としてのキリストの十字架』喜田川信/土屋清/大橋秀夫訳、新

教出版社、1976 年。

„*Methoden der Eschatologie*“ in *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München: Chr. Kaiser, 1977 (Zuerst veröffentlicht in Weerwoord. Reacties op Dr. H. Berkhof's Christelijk Geloof, Nijkerk, 1974). [ME]

Das Experiment Hoffnung. Einführungen, München: Chr. Kaiser Verlag, 1974.

Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, (1975), ²1989=『聖霊の力における教会』喜田川信ほか訳、新教出版社、(1981 年)、2005 年。

The Future of Creation. Collected Essays, trans. by Margaret Kohl, Philadelphia: Fortress Press, 1979.

Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1980=『三位一体と神の国——神論』土屋清訳、新教出版社、1990 年。

Ohne Macht mächtig. Predigten, München: Chr. Kaiser Verlag, 1981, S.52, S.91=『無力の力強さ』田村信吾/蓮見和男訳、新教出版社、1998 年。

„*Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioque-Streites*“ in *Geist Gottes-Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*, hrsg. von Lukas Vischer, Frankfurt: Otto Lembeck Verlag, 1981=「フィリオクエ論争を解決するための神学的提言」沖野政弘訳、『神の霊 キリストの霊——「フィリオクエ」論争についてのエキュメニカルな省察』ルーカス・フィッシャー編、一麦出版社、1998 年。

Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984=『人への奉仕と神の国』沖野政弘/芳賀繁浩/蓮見和男訳、新教出版社、1995 年。

Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1985=『創造における神——生態的創造論』沖野政弘訳、新教出版社、1991 年。

Der Weg Jesu Christi. Christologie in mesianischen Dimensionen, München: Chr. Kaiser Verlag, 1989=『イエス・キリストの道——メシア的次元におけるキリスト論』蓮見和男訳、新教出版社、1992 年。

“*God is Unselfish Love*” in *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, ed. by John B. Cobb Jr./Christopher Ives, Maryknoll/New York: Orbis Books, 1990.

Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München: Chr. Kaiser Verlag, 1991=『いのちの御霊——総体的聖霊論』蓮見和男/沖野政弘訳、新教出版社、1994 年。[DGL]

In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München: Chr. Kaiser Verlag, 1991.

Wer ist Christus für uns heute? Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, (1994), ³2001=『今日キリストは私たちにとって何者か』沖野政弘訳、新教出版社、1996 年。

Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1995=『神の到来——キリスト教的終末論』蓮見和男訳、新教出版社、1996年。[DKG]

Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997=『いのちの泉——聖霊といのちの神学』蓮見幸恵訳、新教出版社、1999年。

Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999=『神学的思考の諸経験——キリスト教神学の道と形』沖野政弘訳、新教出版社、2001年。[ED]

Kind und Kindheit als Metaphern der Hoffnung, Evangelische Theologie, Bd. 60, Heft 2, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000.

Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2002=『科学と知恵——自然科学と神学の対話』蓮見和男/蓮見幸恵訳、2007年。

Im Ende—Der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2003=『終りの中に、始まりが——希望の終末論』蓮見幸恵訳、新教出版社、2005年。

Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte, Gütersloher Verlagshaus, 2006=『わが足を広きところに——モルトマン自伝』蓮見幸恵/蓮見和男訳、新教出版社、2012年。

Ethik der Hoffnung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010.

“From Physics to Theology. A Personal Story” in *Science & Christian Belief*, Vol. 24, Exeter: Paternoster Press, 2012.

研究書

阿部行蔵「キリスト教社会主義」『現代キリスト教講座——キリスト教と現代思想』（第5巻）、修道社、1956年。

Althaus, Paul: *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, (1949), 61963.

雨宮榮一『バルメン宣言研究——ドイツ教会闘争史序説』日本基督教団出版局、1975年。

芦名定道「第Ⅱ部 キリスト教思想史と終末論の展開」芦名定道/小原克博『キリスト教と現代——終末思想の歴史的展開』世界思想社、2001年。

Barth, Karl: *Der Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag, (1919), 21922=『バルトローマ書講解』（世界の大思想Ⅱ-13）小川圭治/岩波哲男訳、河出書房、1968年。

——: „*Der Heilige Geist und das christliche Leben*“ in *Zur Lehre vom Heiligen Geist. von Karl Barth und Heinrich Barth*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1930=「聖霊とキリスト教生活」蓮見和男訳『カール・バルト著作集』（第1巻）新教出版社、1968年。

—— : *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Karl Barth-Gesamtausgabe, Bd. 13, Zürich: Theologischer Verlag, (1931), ²1986=「知解を求める信仰」吉永正義訳『カール・バルト著作集』(第8巻)新教出版社、1983年。

—— : *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 1, Zürich: Evangelischer Verlag, (1932), 1955=『カール・バルト教会教義学』「神の言葉」I/1、吉永正義訳、新教出版、1995年。[KD, I]

—— : *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 3, Zürich: Evangelischer Verlag, 1945. [KD, III]

—— : *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 4, Zürich: Evangelischer Verlag, 1953. [KD, IV]

—— : *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich: Evangelischer Verlag, 1957.

—— : 「哲学と神学」酒井修訳『カール・バルト著作集』(第3巻)新教出版社、1997年。

Berdyaev, Nikolai: 『孤独と愛と社会』氷上英廣訳、白水社、1975年。

Birkner, Hans-Joachim: 『プロテスタンティズム——潮流と展望』水谷誠訳、日本基督教団出版局、1991年。

Bloch, Ernst: *Der Geist der Utopie*, München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1918=『ユートピアの精神』好村富士彦訳、白水社、1997年(1923年第2版の改訂新版の訳)。

—— : *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, (1959), 1974=『希望の原理』(第1巻)山下肇ほか訳、白水社、1982年。

—— : *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, (1959), 1974=『希望の原理』(第3巻)山下肇ほか訳、白水社、1982年。

—— : 『哲学の根本問題』竹内豊治訳、法政大学出版局、1992年。

Blumhardt, Christoph: *Eine Auswahl aus seinen Predigten. Andachten und Schriften*, Bd. 3, Zürich: Gotthelf Verlag, (1925), 1936.

—— : 『世にあるキリスト——リヒャルト・ヴィルヘルムへの手紙』川島堅二訳、新教出版社、2000年。

Boff, Leonard/Boff, Clodovis: 『入門 解放の神学』大倉一郎/高橋弘訳、新教出版社、1999年。

Bonhoeffer, Dietrich: „*Dein Reich komme ! Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden*“(1932) in *Berlin 1932-1933 (Dietrich Bonhoeffer Werke)*, Bd. 12, hrsg. von Carsten Nicolaisen/Ernst-Albert Scharffenorth, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997.

—— : *Ethik*, hrsg. von Eberhard Bethge, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, (1949), ³2010=『現代キリスト教倫理』森野善右衛門訳、新教出版社、(1978年)、⁴2003年。

—— : *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von Eberhard Bethge, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, (1951), ¹⁶1997=「抵抗と服従——獄中書簡」平石善司訳『現代キリスト教思想叢書』(第6巻)白水社、1973

年。

Buber, Martin: *Meine Weg zum Chassidismus. Erinnerungen*, Frankfurt: Literarische Anstalt Rütten & Loening, 1918.

——: 『ハンディズム』 平石善司訳、みすず書房、1997 年。

千葉眞『現代プロテスタンティズムの政治思想——R・ニーバーと J・モルトマンの比較研究』新教出版社、1988 年。

Sille, Dorothee: 『幻なき民は滅ぶ——ドイツ人であることの意味』新教出版社、1990 年。

Eckhart, Meister: 『神の慰めの書』相原信作訳、講談社、1985 年。

Fischer, Hermann : *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer, 2002.

古屋安雄『神の国とキリスト教』教文館、2007 年。

箱崎総一『カバラ——ユダヤ神秘思想の系譜』青土社、(1988 年)、1991 年。

服部英次郎「教父時代の哲学思想」『キリスト教会とイスラム』(思想の歴史 3) 服部英次郎編、平凡社、1965 年。

花岡永子『絶対無の哲学——西田哲学研究入門』世界思想社、2002 年。

蓮見和男「モルトマン神学への道」モルトマン招聘委員会編『現代の終末論とフェミニズム』新教出版社、1997 年。

——『神への問い』(希望と十字架——新しい組織神学的試み、第 1 巻) 新教出版社、2001 年。

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, (1821), 1833=「法の哲学」藤野涉/赤澤正敏訳『ヘーゲル』(世界の名著 35) 中央公論社、1967 年。

広瀬京一郎「愛と希望の回復」竹下敬次/広瀬京一郎『マルセルの哲学』弘文堂、(1959 年)、1964 年。

Hoffmann, Georg: *Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.

井桁貞義『ドストエフスキイ・言葉の生命』群像社、2003 年。

井上良雄『神の国の証人ブルームハルト父子——待ちつつ急ぎつつ』新教出版社、(1982 年)、2001 年。

石井裕二『現代キリスト教の成立——近代ドイツ・プロテスタンティズムとその克服』日本基督教団出版局、(1975 年)、1978 年。

Ising, Dieter: *Bibliographie Jürgen Moltmann*, München: Chr. Kaiser, 1987.

泉治典ほか『聖書における個と共同体』山本書店、1975 年。

金井新二『「神の国」思想の現代的展開——社会主義的・実践的キリスト教の根本構造』教文館、1982年。

金子晴勇『キリスト教思想史入門』日本基督教団出版局、(1983年)、1993年。

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 2, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, (1781), 1974=『純粹理性批判』(中) 篠田英雄訳、岩波書店、(1961年)、2003年。

加藤秀俊「未来研究の社会学」『未来論——その過去・現在・未来』木村尚三郎編、東京大学出版会、1990年。

勝田吉太郎「民主主義の幻想 第13章 現代の政治神学 3. 解放神学の教説——神学のイデオロギー化」『勝田吉太郎著作集』(第8巻) ミネルヴァ書房、1995年。

Kierkegaard, Søren: 「不安の概念」(1844年)『キルケゴール著作集』(第10巻) 氷上英廣訳、白水社、1964年。

——: 「キリスト教の修練」(1850年) 杉山好訳、『キルケゴール著作集』(17巻) 白水社、1963年。

菊盛英夫『ルターとドイツ精神史——そのヤヌスの顔をめぐって』岩波新書、1977年。

喜田川信『現代ヨーロッパ神学の根本問題』教文館、2011年。

——『歴史を導く神——バルトとモルトマン』ヨルダン社、(1986年)、1992年。

北森嘉蔵『神の痛みの神学』教文館、(1946年)、2009年。

——「予言者とイエスと使徒」『キリスト教会とイスラム』(思想の歴史3) 服部英次郎編、平凡社、1965年。

——『哲学と神』日本之薔薇出版社、1985年。

小原克博「第Ⅲ部 『神の国』の諸相——黙示文学と知恵思想の交錯」 芦名定道/小原克博『キリスト教と現代——終末思想の歴史的展開』世界思想社、2001年。

好村富士彦『希望の弁証法』三一書房、1978年。

高坂正顕『西洋哲学史』創文社、1971年。

熊野義孝「永遠と時間——神の国とこの世」『現代キリスト教講座——キリスト教と現代思想』(第5巻) 修道社。

Leclercq, Jean/Vandenbroucke, Francois: 『中世の靈性 キリスト教神秘思想史2』 岩村清太他訳、上智大学中世思想研究所監修、平凡社、1997年。

Lepp, Ignas: 『新世界——師ティヤール・ド・シャルダンとわが心の遍歴』 アンセルモ・マタイス/百瀬文晃訳、桂書房、1967年。

Löwith, Karl: 『神と人間と世界』 柴田治三郎訳、岩波書店、1973年、176頁。

Luther, Martin: 「キリスト者の自由」 徳沢得二訳『世界の大思想3』河出書房新社、1966年。

Marcel, Gabriel: 「希望の現象学と形而上学にかんする草案」山崎庸一郎訳、『現代の信仰』佐古純一郎編、平凡社、1967年。

松田央『現代と聖霊論』現代神学研究会、1994年。

百瀬文晃「神の国の完成における人間の身体性」『身体性の神学』新教出版社、1990年。

森田雄三郎『キリスト教の近代性——神学的思惟における歴史の自覚』創文社、1972年。

——「ユダヤ精神の秘義」荒井章三/森田雄三郎『ユダヤ思想』（朝日カルチャーブックス 54）大阪書籍、1985年。

水谷誠「ヨーロッパ大陸のキリスト教」『総説 キリスト教史 3 近・現代篇』日本基督教団出版局、2007年。

中川秀恭「原始キリスト教における黙示思想——E・ケーゼマンの提題をめぐって」『終末論——その起源・構造・展開』山本和編、創文社、1975年。

Nietzsche, Friedrich: „Also Sprach Zarathustra“ in *Friedrich Nietzsche Werke*, Bd. 2, hrsg. von Karl Schlechta, Frankfurt: Ullstein Materialien, 1981=「ツァラトゥストラ」手塚富雄訳、『世界の名著 46』中央公論社、1966年。

西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集』（第11巻）岩波書店、（1949年）、1979年。

西村貞二『神の国から地上の国へ』（大世界史 10）文藝春秋社、1968年。

西村義人「『倫理の原動力としての希望』の現在——ブロッホ・ボルノー・モルトマンに即して」『実存のパトス』（実存思想論集Ⅱ）、実存思想協会編、以文社、1987年。

野呂芳男「Ⅶ 終末論と希望の教説」『終末論——その起源・構造・展開』山本和編、創文社、（1975年）、1978年。

沖野政弘『現代神学の動向——後期ハイデガーからモルトマンへ』創文社、1999年。

——「モルトマン神学における身体性の問題——復活の霊によって生かされる身体のかたち」、『身体性の神学』日本組織神学会編、新教出版社、1990年。

小野寺功『聖霊の神学』春風社、2003年。

大木英夫『バルト』（人類の知的遺産 72）講談社、1984年。

——『終末論』（精選復刻 紀伊国屋新書）紀伊国屋書店、1994年。

大木英夫ほか『ユルゲン・モルトマン研究』組織神学研究会編、聖学院大学出版会、1998年。

大森正一「藝術と宗教」『美と藝術への序章』金田民夫編、法律文化社、（1975）、1997。

Pannenberg, Wolfhart: *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia: Westminster Press, 1969=*Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1971=『神学と神の国』近藤勝彦訳、日本基督教団出版局、1972年。

——: *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht, 1993.

—— (hrsg.) : *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961=『歴史としての啓示』大木英夫ほか訳、聖学院大学出版会、1994 年。

—— : *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln: Benziger, 1960.

Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI) : *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, (1977), 2007.

Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt: Kauffmann Verlag, 1921=『救済の星』村岡晋一/細身和之/小須田健訳、みすず書房、2009 年。

Rothe, Richard: *Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten Lebensjahren*, Elberfeld: Friderichs, 1886.

佐古純一郎「解説 現代の信仰」『現代の信仰』佐古純一郎編、平凡社、1967 年。

Sauter, Gerhard : *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag, 1962.

—— : *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der Gegenwärtigen Theologischen und Philosophischen Diskussion*, Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag, 1965.

—— : „Angewandte Eschatologie. Überlegungen zu Jürgen Moltmanns <Theologie der Hoffnung>“ in *Diskussion über die <Theologie der Hoffnung> von Jürgen Moltmann*, hrsg. von Wolf-Dieter Marsch, München: Chr. Kaiser Verlag, 1967 (Zuerst veröffentlicht in *Pastoraltheologie* 55, 1966).

—— : *What Dare We Hope? Reconsidering Eschatology*, Pennsylvania, Trinity Press International, 1999.

—— : *Einführung in die Eschatologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995=『終末論入門』深井智朗/徳田信訳、教文館、2005 年。

Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube. nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*(2.Aufl., 1830/31), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

—— : *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*(1.Aufl., 1799), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001=『宗教論——宗教を軽んずる教養人への講話』高橋英夫訳、筑摩書房、1991 年。

Schmithals, Walter: *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht, 1973=『黙示文学入門』土岐健治他訳、教文館、1986 年。

Schüngel-Straumann, Helen: 「聖書のルアッハ表象のダイナミズムについて」『聖霊は女性ではないのか——フェミニスト神学試論』エリーザベト・モルトマン＝ヴェンデル編、内藤道雄訳、新教出版社、1996 年。

Schweitzer, Albert: 『わが生活と思想より』竹山道雄訳、白水社、(1959 年)、1961 年。

——：『生命への畏敬——アルベルト・シュワイツァー書簡集 1905－1965』H・W・ヴェール編、野村実監修、會津伸/松村國隆訳、新教出版社、1993 年。

関根清三『旧約聖書と哲学——現代の問いのなかの一神教』岩波書店、2008 年。

Teilhard de Chardin, Pierre: *Le Phénomène humain*, Éditions du Seuil, 1955=『現象としての人間』（ティヤール・ド・シャルダン著作集 1）美田稔訳、1969 年。

——： *Le Milieu Divin; Essai de vie Intérieure*, Paris: Éditions du Seuil, 1957=『神のくに・宇宙讃歌』（ティヤール・ド・シャルダン著作集 5）宇佐美英治/山崎庸一郎訳、みすず書房、（1968 年）、1984 年（新装）。

——： *L'Avenir de l'homme*, Paris: Éditions du Seuil, 1959=『人間の未来』（ティヤール・ド・シャルダン著作集 7）伊藤晃/渡辺義愛訳、みすず書房、1969 年。

——： *Science et Christ*, Paris: Éditions du Seuil, 1965=『科学とキリスト』（ティヤール・ド・シャルダン著作集 9）渡辺義愛訳、みすず書房、1971 年。

Tillich, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1956=『組織神学』（第 1 卷）谷口美智雄訳、新教出版社、1990 年。

——：『組織神学』（第 3 卷）土居真俊訳、新教出版社、1984 年。

——：『近代プロテスタント思想史』佐藤敏夫訳、新教出版社、1976 年。

Tresmontant, Claude: 『ティヤール・ド・シャルダン』美田稔訳、新潮社、1966 年。

Walther, Christian: *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1961.

Welker, Michael : *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, (1992), 42010=『聖霊の神学』片柳榮一/大石祐一訳、教文館、2007 年。

山崎庸佑『ニーチェ』（人類の知的遺産 54）講談社、1978 年。

学術・研究誌

崔弘徳『シュライエルマッハーにおける神学とその構造の研究』同志社大学博士論文：甲第 188 号、2000 年。

稲山聖修「カール・バルト『知解を求める信仰』における *rectitudo*（正直）概念についての一考察」『基督教研究』第 67 巻第 1 号、基督教研究会、2005 年。

加納和寛『アドルフ・フォン・ハルナック『キリスト教の本質』における「神の国」理解』同志社大学博士論文：甲第 365 号、2009 年。

Käsemann, Ernst: „*Die Anfänge christlicher Theologie*“ in ZThK 57, 1960.

Kohler, Werner: 「書評」『基督教研究』第 35 巻第 1 号、基督教研究会、1967 年。

宮坂宥勝/大沼忠弘「神秘主義——七つの柱」(対談)『理想』535号、1977年。

水谷誠「シュライエルマッハーの個性概念とその現代的意義」『基督教研究』第64巻第2号、基督教研究会、2002年。

沖野政弘「モルトマンの希望の神学」、『大阪電気通信大学人間科学研究』第10号、大阪電気通信大学、2008年。

——「前方へ向けられたキリスト論——エルンスト・ブロッホの哲学とモルトマン神学におけるメシアニズム」『神学研究』第52号、関西学院大学神学研究会、2005年。

Sauter, Gerhard: „*Theologie der Hoffnung*“ in Verkündigung und Forschung 11, München: Chr. Kaiser Verlag, 1966.

Spennenmann, Klaus: 「エルンスト・ブロッホにおける希望の哲学」『人文学』137号、同志社大学人文学会、1982年。

文学書

Dostojewski, Fjodor Michailowitsch: 『カラマゾフの兄弟』(上巻) 原卓也訳、新潮社、(1978年)、2004年。

——: 『カラマゾフの兄弟 2』 亀山郁夫訳、光文社、(2006年)、2007年。

Proust, Marcel: 『花咲く乙女のかげに』(世界文学全集 15) 井上究一郎訳、河出書房新社、1965年。

聖書・辞典類

『聖書 新共同訳』 日本聖書協会、(1987年)、1994年。

[RGG³]=*Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 5, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1961.

[RGG⁶]=*Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 6, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003.

[TRE]=*Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 15, Berlin: de Gruyter, 1986.

『旧新約聖書学辞典』 新教出版社、1961年。

『キリスト教組織神学事典』 東京神学大学神学会編、教文館、(1972年)、1995年。

『新キリスト教辞典』 宇田進他編、いのちのことば社、1991年。

『聖書神学事典』 鍋谷堯爾他監修、いのちのことば社、2010年。

ユルゲン・モルトマン(Jürgen Moltmann)略年譜

(『 』は出版された本)

1926年 ドイツのハンブルクに生まれる

初期

1943年 兵役に就く
1945年 戦争捕虜となり従軍チャブレンより聖書を貰う
1947年 イギリスのノートン・キャンプ捕虜収容所で神学研究を始める
1948年 ゲッティンゲン大学に入学
1952年 博士学位を授与される
1953年 改革派のブレーメン・ヴァッサーホルスト教会牧師となる
1957年 教授資格を授与される
1958年 ヴッパタール神学大学教授に就任
1959-60年 ヴッパタール神学大学学長をつとめる
1963年 ボン大学福音主義神学部教授に就任

前期

1964年 『希望の神学』
1967年 チュービンゲン大学神学部教授に就任
1967-68年 アメリカ合衆国のデューク大学で客員教授をつとめる
1968年 『神学の展望』

中期

1971年 『存在の喜びの神学』
1972年 『十字架につけられた神』
1975年 『聖霊の力における教会』
1977年 『創造の将来』

後期

1980年 『三位一体と神の国』
1981年 『無力の力強さ』
1984年 『人への奉仕と神の国』
1985年 『創造における神』
1989年 『イエス・キリストの道』
1991年 『いのちの御霊』
1994年 チュービンゲン大学を停年退官する
1995年 『神の到来』
1999年 『神学的思考の諸経験』
2002年 『科学と知恵』
2006年 『わが足を広きところに』
2003年 『終りの中に、始まりが』
2010年 『希望の倫理』