

## ユルゲン・モルトマンのキリスト論

岡田 仁

### はじめに

敗戦から75年を迎えようとしている。「戦争の世紀」と呼ばれた20世紀から21世紀を迎えて20年近く経ったが、今なお生命や環境、共同体の危機や破壊が叫ばれていることに変わりはない。「失われた20年」「第二の逆コース」といわれた1990年代半ばから偏狭な排外主義的ナショナリズムが次第に台頭し、2001年9.11事件、2011年3.11大震災・フクシマ事件以降、戦争賛美と軍事化、情報操作と言論統制、盗聴と監視、ヘイトクライムの横行などといった傾向がさらに加速している。それはまさに世界的規模での戦争国家・警察国家化、金融資本主義と新自由主義による社会の分断・二極化と人間の奴隷化であり、「グローバル・ファシズム」の到来といえよう<sup>(1)</sup>。ヨーロッパにおいてもナショナリズムは高まりをみせ、第二次世界大戦の侵略国であるがゆえに、戦後一貫して倫理的責任を負い続けてきたドイツでさえ、戦闘行為や武器の輸出が容認され、平和主義を軽蔑する声が増えてきている。人種差別主義者やネオナチが暴言を吐き、反ユダヤ人的イデオロギーや排外主義を綱領に掲げる政党が選挙で勝利している。関係性の分断や交わりの喪失が至る所であらわれている現在ほど、存在の承認や肯定が強く求められて

いる時はない。

このような不正義と死の歴史のどこに神は存在するのだろうか。今日の私たちにとってキリストとは誰なのか。戦後一貫してこの問いと神学的に格闘を続けているのがユルゲン・モルトマン（1926 -）である。10歳でナチスの少年団に加入した彼は、14歳で騎馬ヒトラー・ユージェントというエリート集団に進み、17歳でドイツ空軍補助員として高射砲部隊に配属される。イギリス軍の攻撃を受けた夜、隣りに立っていた彼の友人の頭部は爆弾によって引き千切られた。九死に一生を得た彼は、この時初めて神に向かって叫んだ。「神よ、あなたはどこにおられるのですか」。その後、彼は生き残った負い目と死者たちへの責任を感じて、生の意味を聖書に求めることになる。1945年から3年間、ベルギーとスコットランドの収容所で「神から見捨てられた捕虜」として過ごした彼は、配布された聖書を受け取り、マルコ福音書からイエスの十字架上の叫びを聞く。捕虜収容所で初めて彼は神とキリストを認識した。「神が私をすでに見出して下さらなかつたら、私は神を求めはしなかつたでしょう」<sup>(2)</sup>。この体験を彼の神学と切り離すことはできない。なぜなら、彼の十字架の神学、三位一体論、キリスト論は「神は認識可能か」「神をどこで認識するのか」との問いを抜きにして考えることはできないからである。モルトマンにとって聖書は、「人間と共なる神の歴史の証言であり、また人間と共なる神の経験の証言」であり、その神は「我々と共に受苦する一神は我々において受苦する一神は我々のために受苦する」。彼においてこの神経験が三位一体の神の啓示と関わるのである<sup>(3)</sup>。

私たちにとって「神認識」とは今日何であり、キリスト教信仰とは何であるのか。モルトマンの神学、おもに『十字架につけられた神』（1972年）、『三位一体と神の国』（1980年）、『イエス・キリストの道』（1989年）においてそれぞれ展開される神認識における弁証法、三位一体論の十字架の神学、メシア的キリストを軸に彼のキリスト理解を検証したい。

## 1. 神認識の弁証法

モルトマンは、『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』において、教会がこの世に迎合したり、反対に教会がこの世から隔離される（ゲットー化）という二重の問題以上に、十字架につけられたキリストの教会としての「教会に固有の危機」があることの問題を提起する<sup>(4)</sup>。モルトマンが問題にしたのは、神の問題、つまり、神ご自身にとってキリストの十字架上の死は何であったのか、という点であった。彼にとって十字架の神学を継承することは、今日における人間解放ならびに社会の現実への人間の新しい関係に向けて問うことと深く関わる。そして、このテーマの根にあるのは、先述した彼自身の戦争と捕虜生活の過酷な体験と罪責であった。十字架と苦難、そこから展望されるべき「希望」の問題は不可分の関係にあり、彼の十字架の神学は、希望の神学をより具体化するものにほかならなかった。

十字架の神学とは、希望の神学が、十字架につけられた方の復活の中に、その発出点を見出すとすれば、希望の神学の裏面にほかならない。『希望の神学』は、それ自身すでに十字架の終末論として構想されていた<sup>(5)</sup>。

先述した、教会に固有の危機、それは、「時代の適合性の危機」と「信仰の同一性の危機」であった。この二つの危機は、一見相反するように見えるが、モルトマンにとって何ら矛盾するものではない。

キリスト教神学は、自分の属する国民と共に、自分の属するその時代の苦難のただ中で、具体的に、自分の属する社会において苦難している者と共に考える時

にこそ「時代に即応した」神学なのである。それゆえ、今日のキリスト教的実存のいわゆる信仰の同一性と時代への適合性は矛盾ではない。キリスト教的同一化は、貧しき者の苦難との、抑圧された者ならびに抑圧する者の悲惨との連帯を意味する。これは、十字架につけられた方との同一化である。十字架につけられた方とのキリスト教的同一化は、必然的に、信仰者をこの世界で疎外された者、人間性を失い非人間的になった者との連帯性へともたらす<sup>(6)</sup>。

モルトマンによれば、キリスト教神学は十字架の神学であり、神を認識する原理は弁証法的なものであるという。つまり、神は、キリストの十字架において露わになるのであって、神の恵みが罪人のもとで露わになり、神の義が不義なる者のもとで露わになるのと同様に、十字架の逆説においてこそ神の神たることが明らかにされるのである。人は、十字架につけられた方の中に自らを啓示する神を認識する。そのために人は、自らを神格化することを断念せざるを得ない。「神の義の啓示を認識する時には全ての自己義認を断念しなければならない」<sup>(7)</sup>。神は、神に見捨てられた者によって認識され、この認識が彼らに希望を与える。「矛盾」を出発点にする神学が、モルトマンの十字架の神学であるといえよう。この十字架は、キリスト教信仰およびキリスト教会において本来、非宗教的なものなのである。ここで言及される「宗教的なもの」とは、人間的な心情の神化や日付の聖化、権力政治の崇拜などをさす。

十字架は、キリスト教信仰にとって本来的に非宗教的な事柄である。十字架は、排斥され、神喪失のままに殺されたキリストにおける神の受難そのものである。この受難こそが、キリスト教信仰をして信仰たるにふさわしいものであり、単に、宗教的な願望ではないことを資格証明する<sup>(8)</sup>。

モルトマンが述べるように、宗教と社会と国家が、かつて犠牲に供し

たイエスの名において、今日の宗教と社会と国家の犠牲者たちとの連帯へと導くものが「非宗教的な十字架」であるならば、それは具体的に何を意味するのであろうか。

「十字架につけられた神」という語は、中世後期の十字架神秘主義の神学で用いられるようになり、その後、マルチン・ルターがこの語を取り上げた。ここで、モルトマンは、二人のルター派神学者、ディートリッヒ・ボンヘッファーと北森嘉蔵の神学を紹介する。

苦難する神のみが助け得る。このことは、宗教的人間が神に期待する一切のことの転倒である。人間は、神なき世界における神の苦難を共に苦難するよう呼びかけられている（ボンヘッファー）。

神の痛みは我々の痛みを癒すとする、相呼応する十字架の神学を展開したキリストの受難において神ご自身が受難する（北森）<sup>(9)</sup>。

このことからわかるように、モルトマンは、北森の「神の痛みの神学」をボンヘッファーの神学と並べて評価している。たしかに、「包み給う神としての福音のモチーフ」を掲げた「神の痛みの神学」は、半世紀以上たった今もお世界のキリスト教界で認められている（倉松功）数少ない神学の一つであろう<sup>(10)</sup>。ただ、神の痛みの例として「父一息子」の関係を繰り返し語り、アブラハムとイサク、イエスと父、日本の戯曲「寺子屋」を挙げた北森は、『寺小屋』が怨霊信仰と封建道徳をもとにした庶民劇であることにはふれず、この身代わり劇が、神がイエスをささげた福音と類似していると主張する<sup>(11)</sup>。主君に対する忠誠の故に、父親が息子を犠牲にする愛（痛みをともなう愛）が福音であって、ここで、主人への忠誠心ゆえに最愛のもの、高貴なものを犠牲にすることもいとわぬ忍耐と寛容の倫理が打ち出される。これは、「敵を愛する」神の愛とは異なるものであろう。北森は、正であるキリスト教的現実、反で

ある非キリスト教的現実の「二つの現実」があり、この矛盾を克服するべく、教会は、福音宣教・伝道と奉仕を行うのだという<sup>(12)</sup>。これに対しボンヘッファーは、世界に二つの現実があるのではなく、ただ一つの現実があると主張する。

二つの現実があるのではなく、ただ一つの現実があるだけである。すなわちそれは、キリストにおいてこの世界の現実の中にあらわとなった神の現実である。キリストにあずかることによって、われわれは同時に、神の現実とこの世界の現実の中に立つ。キリストの現実、この世界の現実をその中に包む<sup>(13)</sup>。

ボンヘッファーと北森は、いずれもルターの十字架の神学を継承しているのだが、そのキリスト理解において決定的な相違があることをモルトマンは見落としている。しかし後に3で述べるモルトマンの「宇宙的キリスト」はまさに、このボンヘッファーの一つの現実としての「キリストの現実」という考えを継承していると考えられる。

## 2. 十字架の神学と三位一体論

それでは、いかにしてイエスの十字架上の死は神の苦難として理解されうるのか。モルトマンは、パウロの言葉「神は、キリストの内に在した」(Ⅱコリント5:19以下)から、神はご自身の存在をもって行為し、苦難しつつ、死にゆくイエスの内に存在したと語り、神と神の子との間の出来事こそが十字架の出来事であるという。彼にとって、この神の内なる出来事が、十字架上の出来事であり、「十字架につけられた神」は、神に見捨てられた全ての人々のためにどこまでも「人間の側に立つ神」(der menschliche Gott)なのである。

真の神は、この世の歴史における力と栄光によって認識されるのではなく、イエスの十字架という恥さらしの姿に示される神の無力と死によって認識される。十字架につけられた方が「神の子」であるならば、いかなるファラオ、皇帝も「神の子」ではない<sup>(14)</sup>。

キリスト教会において十字架は、他宗教に対して自らを区別する徴であり、三位一体論は、多神論、汎神論、唯一神論に対立するものであった。十字架につけられた神への信仰と三位一体の神への信仰の間には、いかなる論理的・内的関連があるのか。この問いに対し、モルトマンは、人間の側に立つ、十字架につけられた神を理解するために、神を三位一体的に考えるべきであると主張する<sup>(15)</sup>。モルトマンは、十字架の神学をとおして、キリストの十字架の死が神にとって何を意味するかという神の問題を問うてきた。次に彼は、著書『三位一体と神の国』において、神論における古い形而上学的な無感動の原理を克服しようと試みる。それは、形而上学的にではなく、直接的に本質的な「神の苦難」について語り得るためであると同時に、三位一体論の社会的理解へと私たちを招くためでもある。

そもそも人は、自らの経験に基づいて、三位一体の神について語ることができるのだろうか。人間は、人間自身に対して神がもつ関係の中で、神を経験し、神に対して人間がもつ関係の中で、自己自身を経験しうる。したがって、神経験は、我々と共なる神の経験でもある。人間と共なる神の歴史の証言、また人間と共なる神の経験の証言が聖書である。神は我々と共に受苦する一神は我々において受苦する一神は我々のために受苦する。神のこの経験が三位一体の神を啓示する<sup>(16)</sup>。これが上記の問いに対するモルトマンの答えである。伝統的「実体的三位一体論」（一つなる実体・三つの位格）や、近代の神概念による「主体的三位一体論」（絶対的主体）とも異なる「社会的三位一体論」を展開することで、聖

書を、人間と世界に対して開かれた、三位一体の共同的諸関係の歴史に  
関する証言として理解し、関係と共同性における思惟へと導く。この  
相互関係を、モルトマンは「三位一体の一体」といい、「ペリコレーシ  
ス（相互内在）の一体」と呼ぶ<sup>(17)</sup>。すなわち、神の受苦について語る  
のは三位一体的にのみ可能なのであり、神の受苦の神学は「神は愛であ  
る」（Iヨハネ4：16）という聖書の言葉にその根拠を置く。神が愛で  
あるなら、神は神によって愛される者なしに存在することを欲しないし、  
また、そうすることもできないであろう。神が世界のために受苦するだ  
けでなく、解放された私たち人間もまた神と共に、神のために受苦する  
のである。

創造的な愛が受苦する愛であるのは、その愛が、受苦によってのみ創造的に働き、  
愛する者の自由に対して救済的に働くからである。自由は、受苦する愛によって  
のみ可能なものとなる。神が世界と共に受苦し、世界のもとで世界のために受苦  
するというのが、神の創造的愛の最高の形式であり、この愛は、世界との自由な  
共同性と世界における自由な応答を欲するものである<sup>(18)</sup>。

「神は自己を主として啓示する」のであって、これが三位一体論の聖  
書の根拠であると主張したのは、カール・バルトである。これに対し、  
以下の問いをモルトマンは立てる。「神の主なることが、本当に、解釈  
さるべきもの（解釈の対象）であり、三位一体論は、その解釈に過ぎな  
いのか。唯一なる神の専制君主制は、神の三位一体性に先立つのか。む  
しろその逆に、神が主であるということの歴史が、三位一体の神の永遠  
の生命を解釈するものではないのか」と。バルトの「キリスト論的唯一  
神論」は、キリストの歴史を唯一神論的な仕方では、唯一なる神の主体へ  
と還元せざるを得ない。しかし、新約聖書において、イエスは「子」と  
して現われている。父と子と聖霊の共同作業から生ずるイエスの歴史は、

関係の歴史であるがゆえに、唯一の主体によってイエスが「子」として現われる歴史が遂行されるのではない。キリストの歴史は、新約聖書の中ですでに三位一体的に物語られており<sup>(19)</sup>、父と子と聖霊との世界に対して開かれた共同性を物語る聖書の証言それ自体を曖昧にすることは許されないのである。

それでは、キリストの犠牲と高举は聖書においていかに証言されているのであろうか。キリストは「永遠の霊」(ヘブル書9:14)によって自らを神に捧げた。父による犠牲と、子の犠牲は、「霊によって」起こるがゆえに、聖霊は、父と子との結合と分離とを相互に結び合わせるものである。さらに、ヨハネ3:16は「神は、その独り子をお与えになったほどに、世を愛された。独り子を信じる者が一人も滅びないで、永遠の命を得るためである」と証言する。モルトマンによれば、三位一体の中心にキリストの十字架が立つのであって、三位一体はこの十字架につけられた子なしには考えられないものである。イエスの受苦(受難)において父による子の犠牲が起こり、子の犠牲において、神は自己を犠牲にする<sup>(20)</sup>。子の犠牲は、神の内なる痛みを啓示するものであり、この痛みは、三位一体的にのみ理解されるのであって、北森の、父の痛みとは質的に異なる。なぜなら、そこには「子の痛み」はないからである。三一論的に理解するならば、私たちはモルトマンのいうように神の痛みとキリストの痛みを切り離すことはできない。

父は、何によって子を死から甦らせたのか。それは、創造的な霊による(ロマ1:4, 8:11, Iペトロ3:18, Iテモテ3:16)とモルトマンはいう。ここで神の力・父の栄光・神の霊が同義語として使われている点に注目したい。イエスの復活は、終末論的に理解されるだけでなく、内的な出来事として三位一体的にも理解されうる。三つの神的主体が神の国の歴史において共同作業するのだから、三位一体の一性は一元論的な一性ではありえない。聖書の三位一体は、父と子と霊との一致

にあり、その一性は三者の共同性にある<sup>(21)</sup>。

さらに、三位一体のいかなる形が聖霊の働きにおいて啓示されるのか、との問いに対し、三位一体の二重の序列を認識することができるとモルトマンは主張する。第一の序列では、霊の派遣における神の三位一体性が開かれる。三位一体は、世界に対し、時代に対し、全被造物の更新と統合に対して開かれる。第二の序列ではこの方向が逆転する。つまり、霊による世界の聖化によって、全ての人間は神へと向かい、霊によって動かされて子なるキリストを通過して父のもとへ至る。霊の栄化によって諸々の世界と諸々の時代、人間と事物とが父のもとへと集められ、父の世界を形づくるのである<sup>(22)</sup>。したがって、モルトマンにとって神を愛として理解する仕方は以下のとおりでしかない。つまり、十字架において、神は、全ての被造物に対して外に向かっての救いを創ると同時に、内に向けられた全世界の災厄を神自身が引き受け、受苦するのであって、外に向けられた三位一体の業に対応するのは、世界の創造以来ずっと内に向けられた三位一体の受苦にほかならないのである。

以上、みてきたように、モルトマンにとって「神の一体」とは、三位一体論的一体であって、それは、ペリコレーシス的（相互内在的）交わりによる一体にほかならない。そうであれば、モナド的一体やモナルキー的（独裁的）一体概念は再考されるべきであろう。対象から分離し、孤立化する近代の主體的思考の克服<sup>(23)</sup>がここにみられる。父・子・聖霊のペリコレーシス的一体こそが、開かれて招き入れられ、包容する交わりなのであって、私たちの交わりもこの三位一体の神の中に存在することが許される。ここに、相違する者同士が一致する交わりの可能性があるのではないか。これに対し、北森の「包み込む愛」は、キリストの痛みなき「神の痛み」、つまり、モナド的一体からくる愛であって、そこには専制君主的統一の形がみられるだけでなく、相互に作用することも交わることもない独立単体の愛なのである。

### 3. 「イエス・キリストの道」のキリスト論

しかし、このようにしてモルトマンの三一理解が強調されることによって、他宗教との対話は可能となるのであろうか。『イエス・キリストの道』においてモルトマンは、自身の神学全体を「メシア的神学」と位置づけ、この書で展開されるキリスト論もメシア的次元に立っているとする。

すでにイスラエルとユダヤ教の「将来の希望」がメシア的である。キリスト教信仰はそこから出てきた。キリスト教信仰はメシア信仰である。このメシア待望(希望)こそ、キリスト教とユダヤ教とを結びつけ、また分離させるものである<sup>(24)</sup>。

彼にとって、キリスト教とユダヤ教の対話は、苦悩を負う者と罪責を負う者との対話であり、根源的な解きがたいきずなでイエスそのものがメシア待望と結びついているという。たしかに、ヒトラーと「第三帝国の政治的メシアニズム」に従属させられたエマーヌエル・ヒルシュにとって「ユダヤのメシアニズム」は最後まで異質なものであった<sup>(25)</sup>。いかなるキリスト論もメシア待望が無くなると、そのキリスト教は反ユダヤ的になるということか。

旧約聖書のイザヤ書によれば、来たりたもうたメシア・イエスは、自らの傷によって癒す、苦難の僕である。キリストによってこの世界にもたらされたものは、神なき者の義認と敵との和解であり、人はキリストによって「今すでに」神との平和をもっているので、この平和のない世界と妥協するわけにはいかない。神と和解したゆえに、この「救われていない世界」で苦しみ、奴隷化された全被造物と一緒に、来たるべき神の栄光を求めて「うめく」(ロマ8章)。イスラエルのメシアであると同

時に異邦人の救い主であるイエスは、その場その場において一方でありまた他方である。イスラエルのメシアとして、イエスは異邦人の救い主になられる<sup>(26)</sup>。キリスト論はキリストの教会の生活の座と結びついている。キリスト論の「生活の座」は、その基本的な生の機能とその環境に対する課題とをもった、キリスト教会にほかならない。キリスト論は、教会が聞き証しする、キリストの福音と常に関わるがゆえに、イエス・キリストの道とは、貧しい者・病める者・罪人たちへのイエスのメシア的派遣に、教会が参与することでもある。メシアと同様に、メシア的教会も低い者たちに遣わされる。キリストの教会は、「教会自身のために存在するのではなく、イエスの関心事のためにそこに存在している」<sup>(27)</sup>。キリストは一人の人格であると同時に、一つの道でもある。キリストを信じる人は、キリストの道へと踏み出す。したがって「イエス・キリストの道」は、キリスト論であると共に、倫理学的カテゴリーでもある。このキリスト論においてモルトマンは、教義学と倫理学とを関連づけようと試みる。

信従は総体的キリスト認識であり、積極的に参加している人たちにとって、倫理的関連性のみでなくまた認識的関連性をもっている<sup>(28)</sup>。

モルトマンは近代的歴史を問題にする。というのも、近代のキリスト論の救いは、人間の内面性だけに場所を占め、「実存」は人間の自己関係を意味し、その主体性、魂、その内的自己超越性を意味するからである。その点のみを強調するならば、たしかにそれは観念的かつ宗教の個人化に陥る危険性があるだろう。本来、歴史は神と人間の間に起こるものであり、人間と自然との交わりでもある。しかし、近代以降、世界の大きなパラダイムとなった「歴史」は、人間の歴史のみが考えられるようになる。その一面性から相互性へと解放されなければならないがゆえ

に、キリストの身体性にも関心を向ける必要があるとモルトマンはいう。

近代のプロテスタント的キリスト論においてもまた、近代の歴史的思考は、古い形而上学的思考を駆逐してしまった。しかし、新しい思考は、「歴史的思考」のもとで、宇宙論に関しては古い形而上学的思考を取り入れている。伝統をより広い地平におき、新しい状況に翻訳することで、古い真理認識を守ることもあり得る。新しいキリスト論においては、キリストの身体性とその地上の本性（キリストの人性）に注意が向けられる。なぜなら、身体性こそ、人間において歴史と自然が実存的に交わる交差点だからである<sup>(29)</sup>。

聖書において「救い」は、包括的であり、全ての癒しの要約である。すなわち、それは個人の魂に留まらず、人間全体の救いをさす。キリストの献身によって、神は失われた被造物を追い求め、彼らの見失われた姿の中に入っていき、ご自身との交わりをもたらす。「キリストの苦難」が神的であるとすれば、神がそれによって、人間と被造物のあるところどこでも人間および全被造物と連帯し給うからであり、私たちのために代理として立ち、「神、われらのために」と私たちを救うからであり、全てのものの新しい創造がそこから生まれるからである<sup>(30)</sup>。この身体性の問題は、先述した「十字架の非宗教化」あるいは「キリストの一つの現実」を抜きにしては考えられないであろう。

モルトマンによれば、キリストの復活は、罪人の義認である。つまり、和解の「原状回復」ではなく、世界の変容・新創造に向かっているの和解、また全被造物のための正しい世界に向かっている罪人の義認なのである。人間の精神が、その身体性の中に場所をもつように、人間の歴史もまた地上の自然の条件の中に場所をもち、それに依存している。歴史と自然は、互いに規定しあっているが、人間の歴史に比べて、地球自然のエコロジカルな諸条件の方が包括的である<sup>(31)</sup>。

ここでモルトマンは、宇宙的キリストについて語るコロサイ書に注目する。全被造物は、キリストの死によって和解し、その再生において受け入れられ、新しい創造の交わりの平和に到達するが、そこにおいて、個々の被造物の自己孤立化、暴力行為、不正、死の力は終わり、全被造物が互いに共同して生の維持をし続ける平和の交わりが起こる。すなわち、全てのものの和解という平和のヴィジョンにおいて初めて人間の暴力によって傷つけられた自然が、人間の平和の歴史によって癒される地平を切り開くのだとモルトマンはいう。

身体的に復活したキリスト（モルトマンにとって復活は身体的）は、この世界における死すべき生の新創造の始まりである。すなわち、キリストは、人類を死の奴隷状態から、新しい創造の自由へと導き入れる。「肉体の復活」は、単に個々の人格の身体性のみでなく、人間の人格の社会性をも包括する。しかしながら近代の社会は、個々の魂の宗教的・倫理的優位に基づいて、個人主義を引き出してしまった。このようなエゴイスティックな個人主義に頹落しないために、人格性が社会性の中で展開されうる。人間は人格的、社会的存在であると同時に世代間の存在でもある。隣人性（共同人間性）は、世代を超えた人間の連帯性の中でも生きる。個人的エゴイズムや現代世代のエゴイズムからの解放が問題である。イエス・キリストの死の復活の理解はこうして、近代の歴史的キリスト論の限界を超えて、自然的キリスト論へ辿りつく。人間は自然的存在であるから、自然の救済なしに人間にとっても救済はあり得ない。ここでモルトマンは、「宇宙的キリスト」「より大きなキリスト」を提示する。本来、聖書に基づくキリスト教は、決して個人的・人間中心的・歴史的なものではなかった。むしろ、キリスト教はそれ以上に一つの道であり、「ますますより大きなキリスト」を見出すための道であったからである。

古代世界において、宇宙的キリスト論は、救い主キリストをもろもろの力・諸霊・神々に対決させた。・・・今日宇宙的キリスト論は、救い主キリストを、人間によって混沌に陥れられ、汚染されている自然と対面させなければならない。それは、人間を絶望から救い、自然を絶滅から守るためである<sup>(32)</sup>。

全被造物の最初に生まれた方であり、イスラエルのメシアであり、和解した宇宙のかしらであるキリストの身体は教会であり、全宇宙である。宇宙として存在しているがゆえに、「キリスト」はつねに大きい存在である。使徒言行録でのパウロのアレオパゴスの説教も、宇宙的次元にあるものとしてキリストを宣べ伝えている。キリスト教会は、万物の創造者・和解者の平和を建て、一つにする交わりとして働く。さらに、宇宙的キリスト論は、キリストを現代の混沌と対決させる。傷ついた自然の救済なしに、人間の救済はない<sup>(33)</sup>。モルトマンにとって福音伝道とは、宇宙の和解と平和の終末論的地平への統合が重要な課題なのである。キリストによる全宇宙の和解（コロサイ 1：20）は、義（レヒト・権利）を失い傷つけられた全ての被造物の義認と、ただ創造のいのちと平和とを確保する神の義が貫徹されることによって有効となる<sup>(34)</sup>。人間の神との和解・人間相互の和解・自分自身との和解は、それゆえに自然との和解をも包含する。

モルトマンは、イエスの道の完成はキリストの来臨をもって成し遂げられるのだという。キリストの来臨は、キリストの約束に満ちた歴史の成就に他ならない。なぜなら、キリストの来臨によって初めて「終わりのない神の国」が始まるからである。キリストの来臨において、「全ての涙がぬぐわれる」。そこにおいて初めてイスラエルは救われ、「まだ救済されていない世界」が新しく創造される。キリストの復活は、栄光におけるその来臨の先取りであり、来臨は復活の成就である。新約聖書ではキリストの来臨について聖餐論的・勧告的な関連で語られており、聖

晩餐の食事の祝いは、終末論的期待の実践的証しである。それによって、「主が来たりたもうまで、キリストの死が宣べ伝えられる」（I コリ 11：26）。来臨勧告において、人間の身体は明らかに特別な意義を得る（ロマ 13：14、I コリ 6：13）。パウロは、驚くべき相互性をもって「身体」と「主」とを述べる。この根拠は復活の中にあり（14 節）、その経験は聖霊の中にある（19 節）。「あなたの身体で神をほめたたえなさい」（20 節）がその結論である。モルトマンにとって聖霊は、身体的に経験されうる<sup>(35)</sup>。来臨への希望は世界逃避ではない。魂のみならず身体の救済のためにキリストは来られたからである。

## おわりに

神をキリストの十字架において認識することによってのみ、人間は解放され、自由と希望が与えられる。ルターがそうであったように、モルトマンも使徒パウロの立場、すなわち聖書の言葉に立ち続ける。私たちもまた、今日の悪循環たる社会状況をしっかりと見据えつつ、ルターやバルト、ブルトマン、ボンヘッファー、パネンベルク、北森といった神学者たちとの対話の中で、しかし、常にキリストの福音に立ち、聖書の言葉そのものに聴き続けたモルトマンの姿勢を学ぶべきではないか。ナチの下で侵略戦争やユダヤ人迫害に加担した自らの罪を受け止めるといふ、罪責の問題が彼の神学構築の根底にあった。注意しなければならないことは、聖書の証言の解放的な力を保つこと、そして、それを曖昧にさせないことである。モルトマンにとって十字架こそが三位一体論の場そのものであった。

三位一体論は、全ての神への思いをイエスへと向ける。もともと三位一体論は、キリストを神格化するのではなく、神をキリスト化するのである<sup>(36)</sup>。

「神はどこにおられるのか」との問いは、それゆえに三位一体論的十字架の神学や宇宙的キリストと深く関わるだけでなく、「今日、キリストは私たちにとって誰なのか」との問いを抜きにしては考えられない。このことをモルトマンは指し示しているのではないか。個の内面の救いと身体性は切り離せない。キリストを信じる者は、彼らの側での生と苦難の経験を通してキリストと同じ形にされる。私たちの困窮における兄弟姉妹であるキリストは、キリストの困窮において私たちがキリストの兄弟姉妹にされる。私たちがキリストと分かち合うのは、この世における神の苦難なのである。「十字架で苦しまれたキリストは、苦しむ神の深みを啓示」する<sup>(37)</sup>。今日、キリストが兄弟姉妹であることは「連帯性」を含んでおり、したがってそれは、共に苦しみを担い合うことにほかならない。キリストは、ペリコレーシスの連帯と交わりへと私たちに招いている。一つなるキリストの和解の現実を私たちはすでに知らされているからである。このペリコレーシスの連帯と交わりこそ、キリストに信従することと同義である。教義学と倫理学は密接につながっており、一方を問うことは他を問うことでもある。キリスト教倫理の出発点は、キリストの身体であり、キリストの形を形成する教会の形成なのである。

神がどこにいますかを発見し、私たちの苦しみにおいて神の臨在に気づくならば、私たちは、いのちが新しく生まれる泉のほりにいるのである<sup>(38)</sup>。

しかしながら、なお残る問題は、エキュメニカルな視座であり、特に今日避けることのできない唯一神教、特にイスラム教との対話の可能性であろう。私たちがそれぞれの生活の座において、いかにモルトマンの神学を継承し展開するかが、21世紀を生きる教会の形成を考えるうえで求められているのではないだろうか。

## 注

- (1) 木村朗・前田朗共著『ヘイトクライムと植民地主義—反差別と自己決定権のために』三一書房, 2018年。280頁以下。
- (2) モルトマン, 蓮見幸恵・蓮見和男訳『わが足を広きところに—モルトマン自伝』新教出版社, 2012年。33-39, 61頁。
- (3) Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes ; zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser Verlag München, 1980. S. 20 [邦訳『三位一体と神の国』24-25頁]を参照。
- (4) Jürgen Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott - Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Chr. Kaiser Verlag München, 1972. S. 8 [邦訳『十字架につけられた神』3頁]。
- (5) A.a.O., S. 10 [邦訳 6-7頁]。
- (6) A.a.O., S. 29 [邦訳 45頁]。
- (7) A.a.O., S. 33, 72-74 [邦訳 49, 110-112頁]。「十字架の神学」は, ルターが1518年にハイデルベルクの討論において, 当時の栄光の神学に対立させて用いた表現である。「栄光の神学」が創造と歴史における神の働きからする神認識であるのに対して, ルターは常にパウロに論拠を求めつつ, 神の苦難と十字架において神を認識する。十字架の認識は, 人間が自分にとって神的なものとして求め, それに到達せんとするところの一切のものへの対立において神を認識することである。キリストの苦難と十字架における神認識は, 人間をその非人間的な傲りから解放し, 人間の真に人間的な存在へと至らせ, 自己の内へと内向する人間を, 神と隣人に対して開かせ, 自己に陶醉する人に, 他者への愛のための力を与える。ルターの十字架の神学は, 批判的かつ実践的な闘争理論であり, 人間を偶像化して固定することからの解放を目指すものであるといえよう。
- (8) A.a.O., S. 40-41 [邦訳 61-62頁]。「あらゆる宗教的なもの, あらゆる神化, あらゆる保証, あらゆる形象と類比, 恒久不変を約束する固定した一切の聖所, こうした全てのものの否定としての十字架は, 宗教と宗教批判との間, 有神論

と無神論との間の争いの外部に、立ち続けている」。2019年11月に行われるわが国の大嘗祭は、天皇が神に成る宗教的な儀式であり、天皇に宗教的＝政治的カリスマの所有者としての権威を与えるために不可欠の祭祀といわれる。「改元」の問題は、まさにモルトマンが指摘する「日付の聖化」であり、一連の代替わり儀式そのものが「宗教的なもの」にほかならない。「大嘗祭、即位の礼など一連の天皇代替わり行事は、象徴天皇の儀礼主義的再編の総仕上げとして画期的意義を持つ。これらの儀式は、一種の宗教的感情を喚起するものであり、その意味で、象徴天皇制の宗教的性格を顕示するものであった」（内村公義『個人と国家』）。

- (9) A.a.O., S. 49 [邦訳 75 頁]。
- (10) 北森嘉蔵『神の痛みの神学』講談社、1986年。31頁。296頁以下の「『神の痛みの神学』の歴史的意義」も参照。
- (11) 北森 前掲書 227頁以下を参照。
- (12) Shozo Suzuki, *EVANGELIUM- WIRKLICHKEIT- VERANTWORTUNG; Dietrich Bonhoeffers Theologie in Auseinandersetzungen mit japanischer Theologie und Tennenismus bei Mitamori und Takizawa*, LIT Verlag Münster, 2011. S. 19-37. 「神の痛みの神学」は弁証法的構造、すなわち、「正一神の愛、反一神の怒り、合一神の痛み」をもつ、と鈴木は指摘する。神の痛みにおいて、神の怒りを内包し、神の痛みの中に神の愛が注がれると。さらに鈴木によると、北森もボンヘッファーもルター派神学者として、ルターの言葉を用いるのだが、自分の神学をルター神学と一致させ、有効化させようとしたのが北森であるのに対し、ボンヘッファーは「ルター」ではなく、「神の言葉」こそ重要なのであってこれに聞けという。北森は、1954年「教団信仰告白」制定に大きく寄与したが、反面、1967年「教団戦責告白」や平和問題に対しては保守的な教会の立場を代表してきたといわれる。
- (13) *Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6*, S. 40 [邦訳『現代キリスト教倫理』88頁]を参照。ボンヘッファーにとって「現実」とは「人間になられた神、キリ

スト」である。人間を受け容れ、人間とこの世界とを愛し、裁き、和解し給うた、人となり給うた神、イエスが、現実に即応する行動の根源である。このことから次の命題が生まれる。「キリストに即応する行動が、すなわち、現実に即応する行動である」。なぜなら、キリストに即応する行動とは、世界を世界とするだけでなく、この世界がイエス・キリストにおいて、神によって愛され、裁かれ、和解を受けている世界であるという事実を常に忘れることはないからである。

- (14) *Jürgen Moltmann, Der Gekreuzigte Gott*, S.182. [邦訳 267 頁]。ルターにとって、目に見える神の本質は「キリストの苦難と十字架」であり、十字架につけられたキリストによってのみ神を認識することができる。栄光の神学者は宗教的であり、十字架と苦難を憎む。彼は、自己の関心に沿っての活動のための空間を自分のために作り出す。その神学は、「同質であること」の確認を必要とする。しかし十字架の神学は、十字架における神の目に見える本質によって導かれている。彼は、異質な者と他なる者を愛することに対して自由である。賞賛(名声)や力や自己確認を求める宗教的熱情は成果のみに関心が強いために、自己や他者の苦難に対して無関心である。しかし、信仰はキリストの十字架とキリストの苦難の中で全く異なるものを愛する、全く異質な神の愛を経験する。
- (15) A.a.O., S. 227-228 [邦訳 329 頁]。モルトマンにとって、三位一体論の場は、イエスの十字架である。「三位一体論の実質原理はキリストの十字架であり、十字架の認識の形式原理は三位一体論である」。十字架につけられた神を知覚するために、モルトマンは、「十字架の神学は三位一体論でなければならず、三位一体論は十字架の神学であらねばならない」とのテーゼを打ち出す。さらにモルトマンは以下の問いを投げかける。「十字架につけられた方の中に、神に見捨てられた人間の救いと解放がいかんしてあり得るのか」と。
- (16) *Jürgen Moltmann, Trinität und Reich Gottes*, S. 18-20 [邦訳 22-25 頁]。
- (17) モルトマン 前掲書(自伝) 386 頁。この相互内在による一体は交わり(コミュニティ)としての一体(ユニティー)で、交わりの最も深い形態である。イエスの父なる神とのペリコレーシス的一体は、排除的一体ではなく、むしろ、

開かれた、招き入れる、包容する交わりであって、三位一体の神の中に存在することができるのだという。

- (18) Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, S. 75 [邦訳 109 頁]。邦訳「自由に対して」は「自由のために」と訳するのが妥当であろう。長い間、神の受難不能性は、ユダヤ教神学者にとっても基本的な原理であった。神の情熱こそが旧約聖書における擬人的な解釈学的帰結であるということを初めて認識したのが、アブラハム・ヘシエルであった。
- (19) A.a.O., S. 78-80 [邦訳 114-116 頁]。
- (20) A.a.O., S. 99 [邦訳 145-146 頁]。
- (21) A.a.O., S. 104-110 [邦訳 153-162 頁]。キリストの派遣、犠牲、復活においては「父—聖霊—子」、キリストの支配と霊の派遣においては「父—子—聖霊」、終末論的完成と栄光化については「聖霊—子—父」が、三位一体的秩序であるとモルトマンはいう。
- (22) A.a.O., S. 140 [邦訳 211-212 頁]。第一の序列は、人間への霊の注ぎにおいて、霊は子を通して父から来る。それゆえ、霊は神の霊と呼ばれ、キリストの霊、父の霊、子の霊と呼ばれる。霊は父から下る。父が霊を遣わす。子は霊を媒介する。第二の序列は反対に、霊による栄化では、三位一体の逆の序列が見出される。「三位一体の神の一性に関して、次の三点について語らねばならない。まず、三位一体の構成という点で見ると、父は神性の「起源なき起源」である。二つの序列進行の理論に従えば、子と霊がその神的本質存在をもつのは父からである。それゆえ、神性の構成においては、父は三位一体の「専制君主的な」統一を形づくる。次にしかし、三位一体の内的生命という点についてみると、三つの位格は互いの他に対する関係によって、また、それら位格の愛の永遠なる連環そのものにおいて、それらの統一を形づくる。三つの位格は、永遠なる子の回りに集中する。これが三位一体の連環的一体性である。最後にこれと結びついているのが、三位一体が神的生命の永遠なる栄光へと、相互的な仕方であ容され、照明されるということがある。この統合的な一致性は、父から構成され、子の

回りに集められ、聖霊によって照明されるといえる。神的な光と神的な諸関係の円環運動を明らかにし、人間を全被造物と共に三位一体の神の生命の流れの中へと取り込むことこそ、創造と和解と栄化との意味である」(288頁)。

- (23) 沖野政弘『現代神学の動向』創文社、1999年。206頁。
- (24) Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi; Christologie in messianischen Dimensionen*, Chr. Kaiser Verlag München, 1989, S. 11 [邦訳『イエス・キリストの道』1頁]。
- (25) エマーヌエル・ヒルシュがナチ政権とドイツ的キリスト者に加担した経緯と彼の内面的葛藤については、H・E・テート著『ヒトラー政権の共犯者、犠牲者、反対者—《第三帝国》におけるプロテスタント神学と教会の《内面史》のために—』創文社、2004年。83頁以下を参照のこと。なお、内面史研究の動機と意義については、特に山崎和明「H・E・テートの内面史研究」(富坂キリスト教センター編『協力と抵抗の内面史 戦時下を生き延びたキリスト者たちの研究』新教出版社 2019年 所収論文)に詳しく紹介されている。
- (26) A.a.O., S. 49-54 [邦訳 68-74頁]。
- (27) モルトマン、沖野政弘訳『今日キリストは私たちにとって何者か』(新教出版社、1996年) 34頁。なお、八谷俊久『歴史から世界へ—20世紀のプロテスタント神学におけるキリスト論の諸問題』新教出版社、2018年。277頁以下を参照。モルトマンの十字架神学の中にボンヘッファーの「まねびの神学」の継承と展開をみる優れた論考である。
- (28) 『今日キリストは私たちにとって何者か』60頁。
- (29) Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, S. 13-14 [邦訳 5-6頁]。
- (30) A.a.O., S. 202-203 [邦訳 287頁]。
- (31) A.a.O., S. 269-270 [邦訳 384頁]。
- (32) A.a.O., S. 297 [邦訳 424頁]。小山晃佑著・岩橋常久訳『裂かれた神の姿』日本基督教団出版局、1996年。118頁以下。小山も次のように述べている。「教会は十字架の神学において自らを空しくされたキリストこそ被造物を変容する

ことができると告白します（Iコリント2:2）。これが地球的宇宙的キリストの形です」（同書, 121頁）。

- (33) A.a.O., S. 304-308 [邦訳 434-438頁]。関口佐和子「モルトマンの宇宙的キリスト論」(『基督教研究』65号 2004年。所収論文)113頁も参照のこと。関口は、「モルトマンの宇宙的キリスト論はダイナミックではあるが、個人の内面の救いとどのように関係するのであろうか」との疑問を提示し、「個人の内面というものは宇宙に匹敵するものではないだろうか」と結論付ける。筆者は、関口に賛同しつつも、モルトマンが個の内面の救いを重視するがゆえにこそ、その個を含む自然環境の破壊を問題にし、自然環境の救いの緊急性を訴えているのだと考える。
- (34) A.a.O., S. 336 [邦訳 447頁]。
- (35) A.a.O., S. 365 [邦訳 518-519頁]。
- (36) 『今日キリストは私たちにとって何者か』124頁。
- (37) 小山 前掲書, 159頁。
- (38) 『今日キリストは私たちにとって何者か』60頁。

