

カール・バルトからユルゲン・モルトマンへ

沖 野 政 弘*

Von Karl Barth zu Jürgen Moltmann

Masahiro OKINO

1. 三位一体と十字架

モルトマンによれば、バルトの三位一体理解と相違する救済の経緯を除いて内三位一体的 (innertrinitarisch) いのちは決して存在しない。つまりキリスト教において神の三位一体と救済の経緯のみが存在している。さらにモルトマンは三位一体を、天においてそれ自身に閉鎖された領域としてではなく歴史的過程・訴訟 (Prozess) として理解している。そして神の本質は、永遠の理想的本質として歴史現象の背後にあるのではなく、この歴史そのものなのである¹⁾。さらに「神そのもの」(Gott an sich) と「わたしたちにとっての神」(Gott für uns) の間の区別は放棄されねばならない。「わたしたちにとっての神」が「神そのもの」であり逆もそうなのである。それゆえ経緯的三位一体は内三位一体の模写とか類比のみでなく内三位一体の出来事そのものなのである。救済の経緯は内三位一体のいのちの展開なのである²⁾。

伝統的キリスト論によるならば、子の人性を受け入れるために、イエス・キリストと内在的三位一体の二番目の位格との全くの同一性はいえない。それに対してモルトマンのキリスト論の出発点は両者の直接的同一性から出発する。モルトマンによれば、全的・相対的位格としてのイエス・キリストは神の子なのである³⁾。その場合にモルトマンが意図しているのは人間から切り離された神の本性ではなく、イエス・キリストの人間の歴史が神の内在的本質に属していることである⁴⁾。イエス・キリストの歴史を真に理解するために、わたしたちは神的本性と人間的本性との原則的区別から出発してはいけない。モルトマンによれば、十字架において啓示された神は神のみでなく人間でもある。つまり神は神御自身において人間的でもある⁵⁾。それゆえわたしたちは、イエスの死を神人の出来事として解釈してはいけないのである⁶⁾。イエスの死こそ三位一体の二番目の位格の死なのである。この意味においてイエスの十字架は内在的三位一体の神のいのちと関係しているのである。伝統的両性論 (Zwei-Naturen-Lehre) に対して、わたしたちはイエス・キリストの位格の総体的視点から出発し、その死を父と霊との三位一体的関係から理解

* 大阪電気通信大学 名誉教授

しなければならない⁷⁾。この意味においてモルトマンは両性論の行きづまりを越えて、イエス・キリストの歴史を三位一体的出来事として解釈したのである⁸⁾。

さらにモルトマンによれば、十字架の出来はイエスとイエスの父との間のひとつの出来事であり…神と神との間のひとつの出来事なのである。それゆえ十字架におけるイエスの見捨ては「神における反乱一神に反抗する神」を啓示している⁹⁾。さらにモルトマンによれば、子の十字架は神を神から全くの敵意と差異に至るまで切り離すのであるが、神に見捨てられた子のよみがえりは神を神と極めて内密な共同体・交わり（Gemeinschaft）へと結びつけるのである¹⁰⁾。このように神が十字架において死なれ死んでいないという逆説は、唯一神論的（monotheistisch）にではなく三位一体的（trinitarisch）に理解されねばならない。ひとりの神ではなく子が死なれたのである。モルトマンによれば、イエスの死は三位一体の三位格の苦しさの共同体・交わり（Gemeinschaft）において行われているので「神の死」（der Tod Gottes）ではなく「神における死」（der Tod in Gott）なのである¹¹⁾。

子は死の苦しみを神の見捨てにおいて経験している。父から見捨てられるので、子は十字架において父を失うことを苦しんでいる。しかし父も子の死の苦しみを果てしもない愛の痛みにおいて苦しんでいる。父は本質的に子との関係においてのみ父であるので、父も子を失うことによって子を失うことを苦しむ。子の父喪失に父の子喪失は対応している。そして神がイエス・キリストの父として構成されているなら、神は子の死において子の父の存在の死をも受けている。子を見捨てにおいて父も自らを見捨てている¹²⁾。モルトマンによれば、十字架においてイエスと父との間には深い意志の共同体・交わり（Gemeinschaft）が存在した。この苦しみへの意志の共同体・交わりが父と子の同質（ホモウニオス）なのである¹³⁾。

M. Y. Kimもモルトマン神学を評価しているように¹⁴⁾、十字架において内三位一体的本質を見出していることがモルトマンの強みなのである。すなわち十字架は神の内的本質に属しているのである。そして十字架は神の自由な選びではなく、神の愛の自然な出来事なのである¹⁴⁾。「人間から切り離された神的本性ではなく、キリストの人間的歴史が神の内三位一体的本質に属していることが¹⁵⁾」、モルトマンのよい発見なのである。十字架の出来事において神と神の間の出来事を見出していることもモルトマンの強みなのである。バルトの十字架における「神の死」（Gottes Tod）という表現よりもモルトマンの「神における死」（Der Tod in Gott）という表現は、明らかによりよい三位一体的定式化なのである。十字架は神の死ではなく、三位一体における子の死を意味しているのである。

2. 創造の根拠と目標こそ神の栄光の国である

これまで神学的伝統は二つの部分からなる「創造と契約」「自然と超自然」「必然性と自由」等について語ってきた。ところでバルトは神の契約を人間のみに関係して理解している。そうすることによって、人間的でない世界は人間たちのためにのみ創造されたかのように、バルトの創造論は人間中心の特徴をもっている。キリストも人間たちのために来られた和解者と主のみであるかのように、イエス・キリストは神の人間たちとの契約の開始、中途そして終りである。人間的でない世界の創造は「契約の外的根拠」と説明される。バルトは人間的でない世界において、神

の人間との歴史の「可能化」とその歴史の開始のみを見ている¹⁶⁾。

モルトマンは、契約と創造との関係を決定するためにここでバルトが改革派の契約神学 (Föederaltheologie) の意見を考慮しなかったことを不思議であると理解している。つまりモルトマンによれば、ヨハン・コッツエーユス (Johan Coccejus) にとって創造は契約を可能にするための神の働きのみでなく、創造そのものが神の契約であり創造の契約 (Schöpfungsbund) なのである¹⁷⁾。それゆえモルトマンにとって理解できないことは、バルトが「創造と契約」を非常に排他的に二元的に関係づけたことであり、バルトの創造の栄冠 (Krone der Schöpfung) としての安息日に関する印象的叙述も、あの創造と契約の二元性にに基づいているので、近代の宗教理解と分かち合う人間中心主義の変更へとバルトを導かなかったことである¹⁸⁾。逆にモルトマンにとっては創造それ自身がこの契約の歴史の開始なのである。それゆえ人間のみのでなく全被造物もこの契約において生きているのであり、キリストも契約の中心として、人間のみでなく宇宙の和解者でもある。人間的でない世界も人間のためにのみ創造されたのではなく、逆に人間たちも地のために創造されているのである。そして契約の歴史の終りにあるのは契約でなく実存と世界の歴史とか歴史性でもなく再び創造であり、すなわち新しい創造である (ヨハネの黙示録21)。この新しい創造が一神の内住 (Einwohnung Gottes) によって変容される創造が歴史の目標である。そしてモルトマンによれば、「自然の歴史化」でなく「終末論的歴史の自然化」が創造の目標と呼ばれるのである¹⁹⁾。

終末論的創造論は最初のを最後のものの光において、過去の想起を希望の光において解釈する。イスラエルが最初の創造を出エジプトの契約と律法の光において輪郭づけたように、キリスト教は創造を復活のメシアの光において解釈し、死者たちからの初穂において全被造世界の初穂を認識する (コロサイ 1・18)。メシアは律法に取って替わって被造世界を解釈する。つまりメシアはメシアによって告げられ始めた神の国の光において、被造世界を解釈する。イエス・キリストを到来する神の国のメシアとして真に受けとめる時に、それゆえにこそ現実の終末論は終末論的創造論にならなければならない。さらにモルトマンによれば、終末論的創造論から宇宙的希望が生じてくる。そのことによって全被造世界に関わる、人間の定めのみでなく人間の文化と人間的でない自然との関係にも関わる、人間の影響に依存しない自然に関わる終末論が提供されるのである²⁰⁾。

3. 社会的三位一体論はモナルキア的三位一体論を克服する

モルトマンの創造論理解にとって重要なのは命令―服従の内三位一体的構造ではなく、父、子と聖霊の永遠の相互内在 (Perichorese) である。そしてそこから帰結されるのが創造の共同体・交わりにおける霊の現在であり、さらに相互内在的創造論なのである。ところがバルトは彼の隠された開始を内在的三位一体 (immanente Trinität) の秘密にもっている。そこでモルトマンは、バルトによる三位一体的モナルヒー (trinitarische Monarchie) を社会的三位一体論 (soziale Trinitatslehre) と対決したのである²¹⁾。

バルトは三位一体論の解釈において、絶対的なものを実体としてではなく主体として考える近代の欲求から出発した。それゆえテルトリアヌスの一つの実体―三つの人格としての原則は、三

つの相違する存在の仕方における一つの神の主体へと変形された。その結果として『キリスト教教義学』(1927)において神の主体は「ひとりの、人格なる神」(der eine, persönliche Gott)であり、「教会教義学」(K.D 1/1 1932)においてそれは「主なる神」(Gott der Herr)である。するとそれは父、子と霊の存在の仕方における「ひとりの人格なる神」ということになる。さらに三つの神の存在の仕方(die drei göttlichen Seinsweisen)は三つの「神における反復」としてのみ把握される。「子はひとりの神の永遠の自己認識と時間的自己啓示であり、聖霊はひとりの神の愛の永遠の絆とひとりの神の自己啓示の時間的実現である」(K.D 1/1 504)。ひとりの神の主体性の前提のもとで、三位一体はひとりの神の内的自己差異と自己同一性の過程としてのみ理解される。「三つの神の自己についてではなく、三位一体論においてひとりの神の自己について三回語られるのである」(K.D 1/1 370)。モルトマンとKimによれば、バルトの場合に神の支配の意味は、このようにひとりの神が三回反復されることである。神自身が父として、子と霊として反復される。神の支配がこの反復を可能にするのである²²⁾。要するにバルトのモナルキア的三位一体は子を受愛する父の、父に祈る子の、父と子に告白する霊の位格の向かい合い(Gegenüber)を表現していないのである²³⁾。それゆえバルトが教会教義学 1/1 (1932)において三位一体論を展開する原則「神は主である」(Gott ist der Herr)は新約聖書の証言ではない。むしろモルトマンにとって聖書の証言は「神はわたしたちの主イエス・キリストの父」である。その証言は父と主イエス・キリストの位格から出発している。さらに「聖霊の交わり」への三位一体的拡大も、そのことから離れて読まれるのではない²⁴⁾。

それに対してモルトマンの三位一体的神学は聖書のキリストの歴史から出発し、メシアの子であるイエス、メシアによってわが父と呼ばけられる神、イエスを父と結びつけイエスによって世界へ来る聖霊から出発するのである。そしてモルトマンはイエスと父との一体性を、ヨハネによる福音書に従って「相互内在的一体性」(perichoretische Einheit)として理解している。「父よ、あなたがわたしの内におられ、わたしがあなたの内にいるように、すべての人をひとつにしてください」(ヨハネによる福音書 17・21)。さらにヨハネス・ダマスコスによって三位一体論へ導かれた相互内在的理解は三位格の一致(Einigkeit)を最もよく表現している。三位格は、エネルギーの徹底的交換において相互に完全な仕方です浸透し、互いにおいて共に分かち合っている。それゆえモルトマンにとって、この相互内在的一致理解が「様態論」と同様に「三神論」の危険性を克服してくれるのである²⁵⁾。

バルトの評価から帰結することは、支配と服従の内三位一体的構造が、創造者である神の関係にとって、被造世界におけるすべての神に対応する諸関係にとっても決定的なことである。「神自身において上と下、前と後、優位と従属が存在するショックは否定されてはいけないのであり、むしろ神の存在に本質的なこととして肯定されて理解されねばならない…神の内的生に属していることは、神においてもこの服従するという出来事である。神の一体性は、神自身において服従される方としてひとりであり、服従する方として他の方である点にある。(K.D IV/219)。このことによってバルトは、崇高において支配し命令する父と謙遜において服従する子とを考えているのである。

これに対してモルトマンの相互内在的三位一体論の評価から帰結することは、内三位一体的体質の領域ではなく、相互内在と相互関係との内三位一体的関係の領域が神と被造世界との関係に

とって、被造物におけるすべての神に対応する諸関係にとっても決定的なことである。モルトマンによれば、イエスと父がひとつであり、子は父に「おいて」あり父は子に「おいて」ある相互の愛が明確にきっぱりと三位一体的永遠のいのちを記述しているのである。創造者は被造物の共同体・交わりにおいて場所を見出し、被造物は神において場所を見出す。「我らは神の中に生き、動き、存在する」(使徒言行録 17・28)。それゆえ創造も神と世界の共同体・交わりを意味している。すなわち創造は神の世界内在であり世界の神内在である。「いのちを愛される主よ…あなたの不滅の霊がすべてのものの中にあります」(知恵の書 12・1)。

さらにモルトマンは彼の三位一体論を「霊における創造」と呼ぶ。父なる神は、娘である知恵そして子である言葉によって霊の力において世界を創造された。すべてが霊において創造されているなら、霊はすべてのものに浸透し、霊の力によってすべてのものにいのちを与えている。「主の霊は全地に満ちている」(知恵の書 1・7)。ここで神の世界への解消とか世界の発展を神化することが問題になっているのではないから、この霊が生きているのは「子と父との永遠の相互内在の一体性において」(in ewiger perichoretischer Einheit mit dem Sohn und dem Vater)なのである。ここでクリスティアン・リンク (Christian Link) はモルトマンに、それは「神の霊」(Geist Gottes) あるいは「神である聖霊」(Gott den heiligen Geist) に関わる問題であろうかと批判的に問うている (Ev. Th47 1987, 1, 89)。モルトマンは様態論的聖霊論・三位一体論によればそれは世界を超越する「神の霊」であり、三位一体的聖霊論・相互内在の三位一体論によればそれは「神である聖霊」であると応答しているのである。

4. バルトの創造の秩序ではなくモルトマンの創造の共同体・交わり

バルトは神と被造物、天と地、魂と身体、男性と女性等の諸関係を、初期の頃から上と下、支配と服従、先と後の創造の秩序として理解した。「神は神自身において神に対応しているように、神は世界との関係において神自身に対応している。天と地の宇宙的關係、男性と女性のように魂と身体の人間的關係もそのように対応して秩序づけられている」(K.D III, 2, 441)。「魂と身体」の対立は天と地の対立のように、内創造的・世界内在的対立である。しかし人間の魂と身体は、全体としての天と地が宇宙であるように一人の人間である。後を追う身体に先行する魂としての人間は、聖書の男性と女性の間において初めてこの二元性を通じて、完全な人間存在の神の似姿として記述されることの比喩でもある。そのかぎりにおいて、この完全性においても支配することと仕えることは人間の働きとして同時に相違しながら、全く互いの中へつながり合っているのである」(K.D III, 2, 513)。このようにバルトによれば、人間の創造の秩序は人間が仕える身体を支配する魂である点にある。魂は先行し身体は従う。魂は上であり身体は下である。魂は統治するものであり身体は統治されるものである。人間が生きていく行為は人間の主体である魂の思考と意志にある。身体は仕える点にある。それゆえモルトマンによれば、魂の決定に身体が関与すること、魂の強制に身体が抵抗すること、身体が魂への話し合い、両者の望ましい一致等についてバルトは明確に語っていないのである²⁶⁾。

バルトの友人 Richard Siebeck はバルトの神学的人間学を人間学的医学 (精神身体医学) と比較したのだが、バルトの秩序の表象を用いることは困難であると考えた。そして身体と魂の表象

は交代しあい、互いに代理しあうことを以下のように説明した。「人間学的医学は神学的人間学へ、魂が支配し身体が仕える身体と魂の一体性における秩序は不安定であり交換することに注意を喚起しようとするのである。それは分離することのできない連結（unlösbares Intereinander）である²⁷⁾。」

そうするとモルトマンにとって、バルトの一面的な魂と身体のモナルキア的秩序像を放棄し、相互連結（Ineinander）すなわち身体と魂の相互内在（Perichorese）像を用いることがよりよいのである。それゆえ身体と魂の活発な相互関係、ならびに身体と魂のエネルギーの相互内在的連結を把握するために、モルトマンは身体と魂の形態理解（Gestaltbegriff）を精神病治療（Gestalttherapie）から受け取ったのである²⁸⁾。

しかしバルトは、仕える身体を支配する魂についてのモナルキア的見解に対する神学的根拠をもっていた。「イエス・キリストは魂であるのみでなく身体でもある。しかしまさしくイエス・キリストは、形成された一致と全体性において魂と身体の両者である。それゆえイエス・キリストは、秩序において存在し無秩序において存在するのではない。イエス・キリストにとって秩序が偶然的に外から課せられるのではなく、イエス・キリスト自身から秩序において存在している。イエス・キリスト自身はイエス・キリスト自身から同時に上であり下であり、最初であり二番目であり、支配し支配されるのである」（K.D IV/2 339f）。しかし、このようなイエス・キリストの内的主権と自己処理と自己統治とが人間イエスの顕著な特徴ではない。そして、それは福音書のイエス像ではない。共観福音書はイエスを人間の模範としてではなく、貧しい者たちのメシア的預言者として、病人と罪人たちの神の兄弟姉妹として提起しているからである。

バルトが承認する男性と女性の関係のモナルキア的秩序によれば、男性は魂と天とキリストに対応し、女性は身体と地と信仰共同体である教会に対応している。そしてこのモナルキア的秩序は上位と下位、支配と従属を意味している。それゆえモルトマンにとって、支配と服従にのみ関係する役割配分も理解できないことである。このことをキリスト教史的・宗教史的に表現するならば、それは父権制（Patriarchat）は支配し母権制（Matriarchat）は従属するということになるであろう。そしてこのようなキリスト教理解に反抗するのが今日のフェミニズム神学であろう。バルトは1934年にアンリエッテ・ヴィサー・トフト宅でフェミニズム女性神学者である妻に出会った。彼女はバルトに問うた。「今はどの人間、男性も女性も神に対して直接的ではないのでしょうか。」バルトは答えた。「事実、聖書全体はとにかく母権制ではなく、男性と女性の諸関係の地上の時代の秩序として父権制を前提としている…キリストが男性であったこと、このような男性としてアダムの優越を確認していることはなんとしても神の指示である。どのような相互扶助論（Mutualismus）も排除されねばならない²⁹⁾。」ヴィサー・トフト夫人は「優越とまったく相違する愛が存在している。愛は決して優越とか下位を決して知らない」と答えた。そして彼女はその後バルトへの手紙を「わたしは脱頭脳化（Enthauptung）と脱身体化（Entleibung）のみに反対なのです」と結んでいる³⁰⁾。

このトフト夫人の賢明な文章をモルトマンは、男性が女性の頭脳であり女性は男性の身体である時代に成立する、女性の脱頭脳化と男性の脱身体化に反対していると理解している。それゆえ相互内在的三位一体論に従い成立するのが、男性と女性の相互の交わりにおける真の神の似姿性なのである。男性と女性のいのちを共通の神の霊と交わりの力へと全く開き、両者を相互の愛

と友情において活発にするのは決して男性の優越ではなく、両者の「相互性」(Mutualität)なのである。父権制の優先と女権性の従属ではなく、共通の共同体の仲間のいのちが三位一体の神に対応し、受肉された神の国の約束なのである³¹⁾。

5. バルトの自然死について

パウロとアウグスティヌスの理解によれば、「罪が支払う報酬は死であり」(ローマの信徒への手紙 6・23)、しかも魂の精神的死であり身体の肉体的死でもある。原罪の普遍性は死の不可避性によって証明される。精神的死と肉体的死と永遠の死は原罪の結果である。しかし近代においてシュライアー・マッハーによって罪と死との因果関係が否定された。死それ自身は悪でも神の罰でもなく、人間存在の時間的終りである。罪によって乱される神意識が初めて死を悪として経験し死を罰として恐れる。わたしたちは死の奴隷ではなく、死の不安の奴隷なのである。恵みによって強められた神意識は、死をもはや悪と罰としてではなく「自然な終り」(natürliches Ende³²⁾)として経験するのである。

バルトによれば死は「それ自身におい裁きではなく、それ自身においてもこのようなものとして死の裁きの徴候でもない」(K.D III, 2 770)。死は「それ自身において」有限な現在の境界の形態のみをもち「このようなものとして」人間の自然に属している。人間の誕生が「非存在から存在への歩み」でもあるように、死は「存在から非存在への歩み」である。「有限性は死ぬべき定め」(Sterblichkeit)であるからである」(K.D III, 2 761)。このように「死はそれ自身において」(Tod an sich)有限な人間存在の期限付きの現存在に属しているのであり、ある自然なものである。しかしバルトはこの「死それ自身」の本質から「事実である死」(faktischen Tod)を区別するのである。この事実である死は事実(in der Tat)罪人の死であり罪人によって呪いとして恐れられ罰として経験される。キリストと信仰がなければ「死それ自身」と「事実である死」は崩壊し根拠を失う。しかしキリストと共に信仰において、わたしたちは呪いの死から「自然な死ぬこと」(natürlichen Sterben)へと解放される。「この自然的でない死ぬべき定めからの解放は一永遠のいのちへの解放であることによって一自然な死ぬべき定めへの人間の解放でもある」(K.D III, 2 777)。この自然な死ぬことは、創造者の秩序によって被造物のいのちに属しており、被造物にも避けられない(779)。自然な死ぬことがあるかぎり、神自身が人間存在の彼岸となり、人間が「存在した者」として神の永遠のいのちに与り彼の有限ないのちが神において「永遠化され賛美される」(771)点に人間の救いがある。

バルトは「自然死」の理解をキリスト論的に基礎づけているのであるが、すなわちキリストは十字架で罪人たちの呪いの死のみでなく彼自身の自然死をも死なれた。それだから有限な人間の自然はこのようなものとしてすでに死ぬように創造されているのである。それに対して古いプロテスタントの両性論はキリストの人性をそれ自身において不死と見なしたのである³³⁾。

モルトマンのアウグスティヌスとバルトの自然死の批判によれば、新しい創造において肉体の死、精神の死、永遠の死ももはやない(ヨハネの黙示録 21・4)。「死人たちの復活」への希望はいつも「死が滅ぼされる」(1 コリントへの信徒への手紙 15・26)、死のない新しい創造への宇宙的希望である。それゆえ新しい地なしに復活の希望は決してないのである(宇宙的キリスト論³⁴⁾)。

さらに創造の現在の状態において、死は創造の原初的秩序の自然的構成要素ではなく人間の罪の報酬でもない。モルトマンによれば、生けるものの死は自然的でなく、そのように呼んでもよいなら神の創造の世界実験と結びつけられる悲劇の徴候である。それゆえ「もはや死はなく…最初のものは過ぎ去った」（ヨハネの黙示録2・4）と語られる栄光における新しい創造へのあこがれの徴候が、生けるものの死である。将来わたしたちに現われるはずの栄光（将来の栄光ローマ8・18）が、このすべて生けるものの普遍的悲しみを希望に満ちたあこがれへ変えてくれる。新しい創造は神の子らの自由のみを啓示するのでなく、宇宙の神をもたらし、すなわち全被造物の神の永遠のいのちへの妨げられない関与をもたらすのである³⁵⁾。

キリストは罪人たちの呪いの死を死なれ、同時に死の定めに従っているすべての生けるものとの連帯性において死なれた。キリストの死人たちからのよみがえりは、それゆえ罪人たちに神の義をもたらし、すべての生けるものたちに死の絶滅への希望と「将来の世界のいのち」を開く。このキリストの死の宇宙的次元と死人たちのよみがえりなしに（それはエフェソとコロサイ人の信徒の手紙において展開されているのであるが）、わたしたちの創造と救済についての理解は人間中心・自己中心のまゝなのである³⁶⁾。

6. バルトからモルトマンへ

バルトと初期の弁証法神学の代表者たちは19世紀のプロテスタンティズムとその「自由神学」から距離をおき、それに取って替わろうとした。一方の人たちは弁証法神学の出発点に従いバルトの神学によって市民階級の《ブルジョア》的「近代の宗教」を克服しようとした。それにひきかえバルトに従おうとしなかった他の人たちは、バルトを反動的近代精神として受け取り、彼の神学を「新正統派」（Neoorthodoxie）として孤立しようとした。そして彼らは一方の人たちが克服しようとした「近代の宗教」としてバルトの神学を受け取りなおそうとした。モルトマンによれば、このことはバルトの神の主権性（Souveränität Gottes）の神学が近代の主観性（Subjektivität）の哲学の思考様式へ還元されることによって立証される。しかしモルトマンが確認しているように、思考様式のみを見る者はバルトの神学がその意図とそれ自身の義務によれば聖書解釈であることを、すなわちバルトの思考形式は神学的積義のために助けとなる機能のみを認知していることを見落している。聖書を自らの時宣にかなう諸思考形式より高く評価する人は、聖書にふさわしい福音によって、用いられる諸思考形式を変えられ壊される。どのような精確なバルト研究も、バルトが引き合いに出す諸思考形式のための聖書積義によって生じる、このような諸変化に出くわす。もちこたえる限度において、福音はそれ自身の言葉を語り始める。福音はバルト自身にとってのみでなく、バルト自身の諸思考形式に対してもキリスト教信仰と近代の市民社会との間の境界線なのである³⁷⁾。

キリスト教の古い普遍的要求を保持するために、これに対して神学は今日「近代の宗教」の超理論（Metatheorie）にならなければならないと考える者は、残念な仕方において彼自身の自己選択された古代性（Antiquiertheit）を見落している。彼の時代を思想において把握しようとする者は、いつも来るのがあまりにも遅いからである（ヘーゲル）。彼はもはや現在を決定しないあの過去のみを把握することができるからである。ブルジョア的キリスト教の廃墟のフクロウだ

けが、もはや存在しない「近代の宗教」に今日も郷愁にかられて鳴いている。その「近代の宗教」が存在するなら、それは経過した時期の、もはや義務を負わせることもないキリスト教の形態の終り以外のなにものでもない。このキリスト教の形態はたしかにまだ認識されるが、しかし若返らされることはない。キリスト教の若返り（Verjüngung）は神の言葉による教会の宗教改革からのみ来るからである。そしてこの宗教改革は聖書の神の約束の霊による信仰の再生からのみ来るからである。かつてドイツで人々がメシア的に感激して近代としてたたえたことは、とくに人類と地球の「終りの時代」（Endzeit）と呼ばれている。それゆえ今日、人々は「ポスト・モダン」、「新時代」（New Age）と「近代後」（Nachneuzeit）の道について語る。これらの時代における人間の思考と意志の新しい枠組み（パラダイム）の基本的要素をモルトマンは以下のように説明している³⁸⁾。

- a. 自由はもはや権力獲得と支配を意味することはできない。このような自由理解の犠牲と値段は見渡すことができずあまりにも高くつく。それに対して真の人間の自由は正義と相互承認における共同体・交わり（Gemeinschaft）として支持される。
- b. 支配と服従、分離と管理（コントロール）の諸形式の思考に取って替わるのは相互性（Gegenseitigkeit）相互関係性（Wechselseitigkeit）そして協力関係（Partnerschaft）等の総体的原則である。さらに社会的・経済的・政治的に人間関係においてと同様に、人間の文化と地球有機体の自然との関係においてもそうなのである。
- c. 歴史の目標はもはや自然を支配する権力掌握ではなく、地球有機体の自然において人間の文化が永続する定住（Beheimatung）である。人間の文化と地球有機体の内住と相互補償（Ausgleich）が、被造世界が生きて生き残ることに仕えてくれるのである³⁹⁾。

バルト自身は、これらのもろもろの危機自体の展開を今日わたしたち該当者のように明らかにすることはできなかった。しかし彼は、ヨーロッパの虚無主義（ニヒリズム）発生における現代の、世界終局的撲滅の精神的先駆者を明確に認識していた。この近代の世界終局的虚無主義（ニヒリズム）に対してバルトは彼の創造論において、創造者の信頼できる肯定を、そして被造世界のすばらしい恵みを強調した。古い理解の枠組み（パラダイム）と方策によって、この「近代」において生きるための新しい理解の枠組み（パラダイム）の端緒をすえたゆえに、バルトは近代・現代における遠大な神学者なのである。

注

- 1) Jürgen Moltmann, Kreuzestheologie heute in "Zukunft der Schöpfung" München 1977 s.81
- 2) A. a. O. s.83 このようにモルトマンは三位一体論を十字架の出来事からのみ展開するのである。
- 3) J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 1979 s.232
- 4) A. a. O. s.226
- 5) A. a. O. s.239
- 6) A. a. O. s.232
- 7) Myung Yong Kim, Ein Vergleich der Trinitätslehren von Karl Barth und Jürgen Moltmann, in Der lebendige Gott als Trinität, Hrg. von M. Welker und M. Volf München 2006 s.164
- 8) A. a. O. s.164

- 9) Der gekreuzigte Gott, s.144
- 10) A. a. O. s.145
- 11) A. a. O. s.192
- 12) A. a. O. s.230
- 13) A. a. O. s.231
- 14) Kim, A. a. O. s.165-166
- 15) Der gekreuzigte Gott, s.226
- 16) Jürgen Moltmann, Schöpfung, Bund und Herrlichkeit Zur Diskussion über Karl Barths Schöpfungslehre in Evang. Theol. 48. Jg., Heft 2, s.111
- 17) A. a. O. s.111
- 18) A. a. O. s.112
- 19) A. a. O. s.112-113
- 20) A. a. O. s.113
- 21) A. a. O. s.114 「神学」 43号61-76頁 昭和56年12月ユルゲン・モルトマン社会的三位一体論（芳賀力訳）
- 22) Kim, A. a. O. s.155-156
- 23) Moltmann, A. a. O. s.114
- 24) 筆者がかつて解釈学的神学からモルトマンの三位一体的神学へ転向できたのは、喜田川信先生の『歴史を導く神—バルトとモルトマン』（1986年）から始って最近の『ヨーロッパ神学の根本問題』（2011年）までに至る全著書によってであり、さらに溯ればLothar Steiger, Die Hermeneutik als dogmatisches Problem, 1961によってであった。そして喜田川先生のモルトマン研究の究極的テーマ《テーマ》はいつも「バルトかモルトマンか」であることに筆者は大きな刺激を受けながら「バルトからモルトマンへ」という方向を模索してみたのである。すなわち、モルトマン神学は20世紀のみではなく21世紀以後の神学であると理解したいのである。
- 25) Moltmann, A. a. O. s.115
- 26) A. a. O. s.119
- 27) A. a. O. s.120
- 28) Moltmann, Gott in der Schöpfung, s.261-265 沖野訳 374-84頁
- 29) Moltmann, Schöpfung, Bund und Herrlichkeit, s.121
- 30) A. a. O. s.121
- 31) A. a. O. s.122
- 32) A. a. O. s.122
- 33) A. a. O. s.123
- 34) Moltmann, Der Weg Jesu Christi, s.297-336 『イエス・キリストの道』 蓮見和男訳 297-336頁
- 35) Moltmann, Schöpfung, Bund und Herrlichkeit, s.123-124
- 36) A. a. O. s.124
- 37) A. a. O. s.124-125
- 38) A. a. O. s.125-126
- 39) A. a. O. s.127 Bertold Klapnert, Versöhnung und Befreiung, s.38-41によればバルトは社会主義を神の国との対応と比喻として考察している。モルトマンも人格・個人的社会主義を三位一体の比喻として考察している（Trinität und Riech Gottes, s.217）。Kim, Ein Vergleich der Trinitätslehre von K. Barth und J. Moltmann, s.173によれば、キリスト教的三位一体論に定位することは人格主義と社会主義をその二律背反から引き出し、両者を共通の根拠へつれもどす。すなわちキリスト教的三位一体論は、社会人格主義あるいは人格的社会主義の展開を強いるのである。かつて東方正教会において社会主義は宗教的に見るなら無神論的というより汎神論的基礎をもっているのに、西方教会の人格主義は今日に至るまで唯一神論と結びつけられているからである。それゆえこれまで、西方の人格主義と東方の社会主義は仲介されるこ

とがなかった。個人的人権と社会的人権はばらばらになっていた。今日、必要な真に人間的な社会へ集中するためには、三位一体論が重要な役割を果たすことができる。この点において、東方正教会と西方教会の三位一体論のもろもろの問いに関する新しいエキュメニカルな対話は、将来の指針となる意義をもつものである。参照ルーカス・フィッシャー編『神の霊キリストの霊』一麦出版社1998 Vgl. Dimituru Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, I Band 1985 II Band 1990 III Band 1995 Gütersloher Gerd Mohn.

