

# モルトマンの希望の神学

沖野政弘\*

## Jürgen Moltmanns Theologie der Hoffnung

Masahiro OKINO\*

### 1. はじめに

モルトマンの『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』（1964）の出版は世界的に大きな影響を与えた<sup>1)</sup>。日本でも「福音と世界」誌の特集・モルトマン神学の問題が臨時増刊され（1968）、『希望の神学』の現代的意義について討論がなされた。喜田川信『歴史を導く神—バルトとモルトマン』も出版され（1986ヨルダン社）、モルトマンの三位一体的神学の内容が歴史的に検討された。さらに森田雄三郎「創造と進化—創造における無」『基督教学研究11号』とか『ユンゲル・モルトマン研究』（1998組織神学研究会）によってモルトマン神学研究は継続され、モルトマンの前期・後期の著作とシリーズが翻訳されたにもかかわらず、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のである。そこで筆者は出版後40年の今頃になって初めて、『希望の神学』に立ち返って、その重要な問題点を再検討してみたいのである。

### I 希望の神学への道

モルトマンは1948—1952年の間ゲッチンゲン大でH. J. イーヴァント、E. ヴォルフとO. ヴェバーのもとで学んだ。そしてそこで経験したK. バルト尊敬の後に、『教会教義学』以後の新しい神学は決してありえないと思こんでいた。しかし神学会議（1956）で「わたしはバラの香りを嗅ぎ、神の御国を嗅ぐ」というオランダの神学者A. ファン・リューラーの言葉によって、モルトマンはこの誤解から解放された。彼はゲッチンゲンでもバーゼルでもこのような言葉を聞いたことはなかったので、A. ファン・リューラーの「使徒職の神学」（Apostolatstheologie）が彼に前方へ向けられた終末論を理解させてくれた。この「使徒職の神学」によって、世界におけ

---

\* 大阪電気通信大学 名誉教授

る神の国の将来への伝道の先取り (Vorgriff) が彼にとって明らかになってきた。さらにモルトマンはヴッパータール (1960) でE.ブロッホと知り合いになった。そしてE.ブロッホの『希望の原理』をむさぼり読むことによって、そのメシアニズム的希望のテーマに惹きつけられ、「出エジプトと神の国」というテーマに巻き込まれていく動機を与えられた。さらに父なる神の誠実において、キリストのとりなし (Fürbitte) と聖霊の力においても、わたしたちの信仰は迫害と試練のまっただ中において維持されねばならない。これはクリストフ・ブルームハルトとD.ボンヘッフアーがモルトマンを助けて獲得させてくれた、バルト後の神の国神学へのささやかな試みとも一致するものであった。そしてこの試みがモルトマンの二つのボンヘッフアー研究であった<sup>2)</sup>。

モルトマンの神の国神学は聖書的基础づけを、G.フォン・ラートの旧約聖書の「約束の神学」(Verheissungstheologie) において獲得し、E.ケーゼマンがキリストの来臨と「主イエス、助け主よ来たれ」とを新約聖書の伝達へと持ちこんだバルトマン後のキリスト教神学の母としての黙示録 (Apokalyptik) において獲得したのだった<sup>3)</sup>。さらに師H. J. イーヴァントの若きルター神学と宗教改革的統合「信仰と約束は相関している」(fides et promissio sunt correlativa)、さらに加えてカルヴァンの「将来のいのちの黙想」(meditatio vitae futurae)、最後には若きヘーゲルの革命的哲学とヘーゲル左派哲学等が絡み合って、モルトマンの緩んでいた神学の糸はうまく繋がり合って一枚のジュータンになったのである<sup>4)</sup>。

このようにして『希望の神学』の基本的思想は、「福音主義神学」誌の編集会議 (1960) でE.ヴォルフとE.ケーゼマン、H.ゴルヴィツァーとH.デイーム、W.クレックとW.フュースト、K.ショルダーとM.ガイガーとE.シュヴァイツァー等が出席する前で「歴史の釈義と終末論」(Exegese und Eschatologie der Geschichte) の講演のタイトルで発表され、1960年に掲載された<sup>5)</sup>。そしてこの講演の論文には、1964年以後の著書で読むことができるほとんどすべてのものが含まれていたのだった。たとえばモルトマンの実践へと方向づけられたヘーゲル解釈は「現代の十字架におけるバラ—近代社会における教会の理解のために」<sup>6)</sup>であるが、これは『希望の神学』第5章『脱出の共同体』の中にも取り入れられた。さらにモルトマンのブロッホとの対決は《希望の原理》と《希望の神学》(Ev Th 1963 S.537-577) であるが、批判者たちがモルトマンのブロッホとの対決が見当らないと考えたので、第3版の付録として『希望の神学』(邦訳401-429頁)に取り入れられた。さらに加えてモルトマンはブロッホの著書と批判的・肯定的論評によってつき合い (1960-1975)、これをブロッホ生誕90歳の伴奏音楽として出版したのだった<sup>7)</sup>。

## II 希望の神学はカイロス (転機の時) に出会った

あるローマの諺で「著書もその運命をもっている」と語られている。『希望の神学』についても同じ状態であった。すでに見たように、モルトマンの神の国神学は聖書的基础づけをG.フォン・ラートの旧約聖書の「約束の神学」において、ならびにE.ケーゼマンのキリスト教神学の母としての「黙示録」において獲得し、それを組織神学のために実りあるものにしようとした。ところが『希望の神学』は大当たりして、キリスト者を解放し、キリスト者でない人たちを刺激

した。そしてこの著書はモルトマンの手から滑り出し、それ自身の歴史をつくりだした。たとえば1967年のニューヨーク・タイムスには「<神の死の神学>は<希望の神学>に対して根拠を無くしてしまった」という解説の記事が出た。シュピーゲルには「蒼白いキリスト者の血液の中へ鉄を」というような猛烈な記事が出た。『希望の神学』は1964年に明らかにカイロスに出会ったのである。

第二ヴァチカン総会議（1962－1965）において、ローマ・カトリック教会は現代世界を理解する枠組みに対して開かれてきた。アメリカ合衆国においては、M. L. キング牧師による抑圧された黒人解放のために、人種差別反抗闘争の市民権運動は頂点に達していた。チェッコ・スロバキアでは、「人間の顔をした社会主義」とスターリン独裁の民主化が求められていた。しかし当時の東西ドイツでは、まだいつまでもアデナウワーの安全政策の精神と一般的停滞が支配していた。当時の有名な札つきのポスターは「CDUを選べ」であった。モルトマンによれば、それに非常に適応していたのがドイツ人の魂の疎外と不安の実存主義への没頭であり、第二次世界大戦におけるドイツ人の傲慢の後にやってきた一般的世界の悲観主義であった。それが1960年代において初めて、自覚された総括によるナチの過去に取って替わる「より民主主義に賭けよ」（W. ブラント）と叫ぶ、新しい将来へ向かっての出発が開始された<sup>8)</sup>。

すべてこれらの出発と開始に共通していたのが希望であり、この希望の力によって人は古いものを脱出し新しい将来を求めることができた。それゆえあの当時「希望の理性」（Vernunft der Hoffnung）と見なされたのは「変革の良心」（Veränderungsgewissen）であった。よりよいものを期待したので、人は現状の変革を求めた。あの当時には、到達されたものより多くのものが新しい出発と開始の中にあった。そこには過剰なる希望の力と期待の剰余価値があった。そして前方へと向かう歴史の希望は、歴史の諸可能性を越える終末論的期待と結びついていたのである<sup>9)</sup>。それゆえキング牧師はアメリカ合衆国の市民権運動の展望を1963年8月28日に次のように表現したのである。「わたしには夢がある。いつの日にかこの国民は立ち上がり、その信条の真実の意味を生き抜くことを。わたしたちは、すべての人間が平等に造られた真実を自明なものを見なす。わたしには夢がある。いつの日かすべての谷が高められ、すべての丘と山は低くされることを。そして主の栄光が啓示され、すべての肉なるものはそれを見ることを」<sup>10)</sup>。このようにキング牧師は人種差別からの解放の理念を、到来する神の国の共同体的希望の中に据えたのである。

### Ⅲ キリスト教的希望の神学にとって必要な三つの鍵となる理解

モルトマンが『希望の神学』を書いた意図は、世界に対する真実の希望をキリスト教世界に取り戻すことであった。それゆえモルトマンが、ブロッホの『希望の原理』において論究された「神なき世界」における希望を批判的に受け入れたのも、それをユダヤ教とキリスト教の伝統に基づく「希望の神」（ローマ15:13）と結びつけるためであったのである。そのためにモルトマンには、キリスト教的希望を理解するために、以下の三つの鍵概念が必要であった。

#### 1 神の約束の理解

すでに確認したように、モルトマンはG. フォン・ラートに従い旧約聖書を、全世界の将来の

ためのイスラエルの神の約束の伝承史 (Traditionsgeschichte) として読んだ。それゆえ終末論は、預言 (Weissagungen) と動向分析 (Trendanalysen) とか推定 (Extrapolation) ではなく、神の約束に基礎づけられている。神は約束において語られたことを為すことを約束し、そのことを誠実において保証される。旧約聖書における神の約束はノア、アブラハム、イスラエルへの「契約の約束」 (Bundesverheissungen) である。「わたしは主、あなたの神、あなたをエジプトの国、奴隷の家から導き出した神である」 (出エジプト20:2)。これはヤハウエの神の自己規定であると同時に、イスラエルの神の民への選びでもある。それゆえにこの「契約の約束」において、約束する神御自身が居合わせている。約束と約束されたことは一つであり同じものであり、すなわち神の現在 (die Gegenwart Gottes) なのである。

モルトマンは『希望の神学』において、この神の約束が将来を開く特徴を非常に強調した。この神の約束が将来を開く側面のみが、人間が所有し存在するすべてのものを陵駕し、イスラエルが未知の地への出エジプトを敢行し、約束の星のみを信頼する力を呼び起すからである。

ところで当時東ドイツの神学者であったクリストフ・ヒンツは次のように書いた。「出エジプトにおける火の柱と雲の柱とを忘れてはいけない」<sup>11)</sup>。彼が正しいのは、約束の言葉から約束された神の将来を見るのみでなく、逆にこの将来から現在を見るなら、人は約束の神の言葉だけ以上のものを見出すからである。それゆえモルトマンは『十字架につけられた神』 (1972) 以来、ユダヤ教の神のシェッキナー (内住) の構想を取り入れたのである。イスラエルの「契約の約束」には神の内住の約束も属していたからである。「またわたしはイスラエルの人々のただ中に宿り、彼らの神となる」 (出エジプト29:45)。出エジプトのシェッキナー (Exodus Shechinah) としての神は雲と火の柱の中を民の先頭に立って進み、「顔と顔を合わせて」友のようにモーセと語られる。追放のシェッキナー (Exils-Shechinah) としての神は律法において、服従において、「聞け、イスラエルの祈り」 (Schma-Israel-Gebet) において居合わせている。民と共に栄光の御国に来られるために、神は見知らぬ地における民の同行者と苦難の同伴者となられる。それゆえここでの内住は、あそこでの栄光の約束なのである。モルトマンによれば、それゆえ新約聖書におけるキリストと聖霊における神の現在はキリスト教的シェッキナーの神学であり、肉となられた神の約束であり到来する霊の現在なのである<sup>12)</sup>。

## 2 十字架につけられたキリストのよみがえりを、世界に対する神の約束として信仰する 基本的構想

「神の約束は、ことごとくこのお方において然りとなったからである。それで、わたしたちは神をたたえるため、このお方を通してアーメンを唱える」 (Ⅱコリント1:20)。これがモルトマンにとってイエスの死人からのよみがえりを、万物の新創造のための神の究極的・普遍的約束として解釈する動機であった。この神の然りとアーメンは、神が到来する現在の約束の境界を越える普遍的発効であると同様に、この約束の絶対的・無条件的確認であった。神が約束を制定されたのである (enacted)。この約束の成就是さしあたってイエスのみに関係する。しかしイエスを眠っている者たちの初穂といのちの先導者とするために、神はイエスを「死んだ者たちの中から」よみがえらされたのである<sup>13)</sup>。そうすることによってこの約束の成就是、生ける者と死せる者にとって、呻いている全被造物にとって普遍的となる。到来する神の栄光の御国ならびに将来の世界の

永遠のいのちなしに、神によるイエスのよみがえりは決して意味をもたない。しかし逆にイエスのよみがえりなしに、キリスト者たちの希望は決してキリスト教的根拠をもたないのである。それゆえモルトマンはバルトに、キリスト論的神学の中心は終末論的地平をもたねばならないと言ったのである。さらにモルトマンはブロッホに、すべての終末論的地平は十字架につけられたキリストのよみがえりへの想起において根拠づけられねばならないし、そうでなければ終末論的地平は不確かであり名をもたないと言ったのである。「キリスト教的終末論は未来一般について語るのではない。それは一つの特定の歴史的現実から出発し、その将来を告げるのであり、その将来の可能性と力を告げるのである。キリスト教的終末論はイエス・キリストについて、彼の将来について語るのである。それはイエスの復活を認識し、復活者の将来を宣言するのである。それゆえキリスト教的終末論にとって、将来についてのあらゆる表出をイエス・キリストの人格と歴史において基礎づけることこそが、終末論的精神をユートピア的精神から区別する試金石なのである」<sup>14)</sup>。

そこでモルトマンにとって、イエスの復活に光を当てる『希望の神学』の後に終末論的にますます重要となってきたことは、この神学をアメリカ合衆国における現代の進歩に対する信仰と区別することであった。それゆえモルトマンは、デューク大学での国際的希望の神学会議の開催中にキング牧師が暗殺された折に（1968）、十字架に関する次の著書を書く決心をしたのである。このようにしてモルトマンは、復活と『希望の神学』（1964）から十字架と『十字架につけられた神』（1972）へと移ってきたのである。キリストの受苦の想起（*memoria passionis Christi*）なしに、キリストの将来のいのちの黙想（*meditatio vitae futurae*）はありえないからである。また逆にキリストの到来への希望なしに、キリストの受苦の想起は力を失ってしまうからである<sup>15)</sup>。

イスラエルが弾圧の扉をこじ開け出エジプトによって自由な地を求めたように、希望は脱出の力を与えるだけではない。さらに希望は人を故郷から、となり近所の人々と家から疎遠にし離れさせ、新しい社会関係を求めさせる。すなわち、目前に存在するものにとって替わる将来への希望は、目前に存在する希望とそれにしがみつく者たちに反対する矛盾へと導くのである。キリスト教的希望が信仰者たちを、目前に存在する現実のためにそこへと導く矛盾は、この希望そのものが生れてきた矛盾以外のなにものでもないのである。すなわちその矛盾は、復活の世界と十字架の影における世界との矛盾なのである。目に見えるもののみを見るなら、わたしたちは今あるがままの現実と屈託なくあるいは不機嫌に折れ合うであろう。しかしわたしたちが折れ合うことができないこと、わたしたちが目前に存在する現実と決して釣り合いを保つことができないことが、いのちの充満、新しい地での義と神の御国への希望の消すことのできない火花をつくり出すのである。この火花がわたしたちを折り合わせず、落ち着かせず、大いなる神の日へと開いてくれるのである<sup>16)</sup>。

### 3 神の御国の派遣・伝道としての人間の歴史理解

十字架につけられたキリストの復活の地平において、人間の歴史における生は委託と派遣となる。そして希望の終末論的地平においてのみ、人間にとって世界は歴史として現われる。約束が歴史の諸可能性と実現されるべき目標に対して、わたしたちの眼を開いてくれるからである。わたしたちに神の将来を開いてくれる約束（*promissio*）から、この将来を諸可能性によって先取



りするために歴史への派遣 (missio) が結果として出てくるのである。歴史としての世界には、神の御国と義に矛盾するもろもろの状態が存在している。変革されるために、それらに異議申し立てがなされねばならない。また到来する御国に対応するもろもろの状態も存在するので、それらは促進されねばならない。すでにツヴィングリとカルヴァンが言ったように、人間の義は神の義に対応しなければならない。K.バルトも文化、経済と政治における諸対応を求め、それらを到来する御国の「譬え」(Gleichnisse) と呼んだ<sup>17)</sup>。しかしモルトマンによれば、神の御国が到来中であるなら、これらの諸対応は御国到来の時代の開始であり、この時代における御国到来の諸形式である。それゆえモルトマンは以下のウプサラ世界教会宣言を、『希望の神学』によって念頭においていたエキュメニカルな実現として歓迎したのである。「わたしたちは平和を切望する人たちの叫び声を聴く。飢えに苦しみ搾取されている人たちは義を求めて叫ぶ。軽蔑され冷遇されている人たちは人間的尊厳を要求する。何百万人の人たちが生きていく意味を求めている。神の新しくする力を信頼して、わたしたちはあなたがたに叫ぶ。この神の御国の先取りに参加しようではないか。キリストがその日に完成される新しい創造のいくらかを、今日において眼に見えるようにしようではないか<sup>18)</sup>。

終末論的神の御国は歴史の将来であるのだから、この神の御国はすべてのその歴史的開始を越えているのである。神の御国は歴史における人間の将来の力となり、すなわち人間が神の来臨において生きていくことができるようになり、到来するお方の道を整えていくことができるようになるゆえに、神の御国はこの歴史的開始の源泉となるのである。それゆえ希望の根拠は新しい開始であり、ここと今における新しいものの開始であり、「新生のはじまり」(incipit vita nova) である。希望の原像も遠い未来ではなく、いのちの誕生 (die Geburt des Lebens) である。「神は豊かな憐れみにより、わたしたちを新たに生まれさせ、死者の中からイエス・キリストの復活によって、生き生きとして希望を与えられた」(Iペテロ1:3)。誕生によって新しいいのちが世に現われる。それが希望の根拠である。生まれ変わり (Wiedergeburt) によって古くなりたいのちが再び若くなる。それがより大きな希望の根拠である。そして終りに (im Ende) 永遠のいのちが始まる。これが希望の究極的根拠なのである<sup>19)</sup>。

#### IV 希望の神学に対する批判とモルトマンの応答

『希望の神学』に対する一般的批判は、終末論の将来的視点が一面的に現在の視点に対して強調され、信仰に対して希望が強調される一面性 (Einseitigkeit) に向けられた。すべてが希望に通分されるので、『希望の神学』には釣り合いがとれていない危険があり、抽象的未来主義がキリスト教神学の具体的キリスト論的根拠をおびやかしている<sup>20)</sup>。しかしモルトマンは、『希望の神学』に疑いもなく存在している終末論における将来の視点の一面性を、他の神学者たちとの「聖徒の交わり」(communio sanctorum) の表現と承認として理解したのである。逆に現実的ではない全面性 (Allseitigkeit) を断念し、全面的に影響を与えようとしないことが、開かれた神学的対話を可能にするのである。さらにG.ザウターとかH.-Gガイアー、W.クレックとK.バルトにとって、『希望の神学』は神の言葉の高さから人間学的・社会学的希望の現象学へと離反してしまっているのである。これに対してW. D. マルシュとW. パネンベルクにとって、モル

トマンは神の約束の言葉と神の誠実をあまりにも具体化していて、世界の将来の論究において、論究と共にそして論究のもとで、神の将来を神が賭けられている言葉へと論議していないのである。D.ゼレにとっても「希望」という言葉は導入後にはますます後退し、「約束」という言葉によって取り替えられている<sup>21)</sup>。さらに旧約と新約との関連についてのモルトマンの記述において、H.-G.ガイアーとH.フリーズにとって優勢であるのは、イエスの歴史が旧約の約束史の部分として理解されるばかりの印象を与える連続性である。これに対してクリストフ・ヒンツにとっては旧約の神と新約の神、義の神と善の神を区別したマルキオンの両性論のぎりぎりの境界に至るまでの非連続性である<sup>22)</sup>。

これらの正反対の判断をする批判者たちが二兎を追一兎も得ない状況の中で、モルトマンにとって重要なことは、歴史の目標への決定と目標に至る途上における諸可能性とを結びつけるために、終末論的キリスト教信仰が現在の歴史的意識を獲得することである。歴史的意識を獲得し歴史的活動との関連においてのみ、終末論的キリスト教信仰は神について語ることができ、到来する御国との関連においてのみ、神の神性について語るができるからである。逆にキリスト教的神論は、人間の歴史の目標の展望と密接に結びついているからである。キリスト教的信仰がその真理を創造する歴史に執着し、キリスト教的希望が神の展望を人間の歴史の目標の展望と結びつける時にのみ、キリスト教的信仰と希望の論争点と問題点が現われてくるからである。さらにキリスト教神学も、それ自身において認知する特別な場をもっているのではない。それゆえキリスト教神学は、この場の思考と事柄と行動との、規範と束縛にのみ順応するだけではない。もしキリスト教神学が同時代人との連帯性を放棄するなら、それ自身への事柄へと来ることもできないからである。キリスト教神学は他の諸学と違うものではないが、しかし他の諸学のためにあるのではなく、他の諸学にとって意味をもたない「同じもの」(das Gleiche) のためにのみあるのである。しかもこの「同じもの」のために、逆にキリスト教神学はいつも少しばかり時代に合わない(unzeitgemäss)ものであらざるをえないのである。それゆえその対象自身の非同時性(Ungleichzeitigkeit)においてのみ、同時代的な神学(zeitgenössische Theologie)は有意義な仕方において同時的なのである<sup>23)</sup>。

モルトマンによれば、『希望の神学』における終末論の将来的視点を強調する一面性への批判、信仰に対して希望を強調する一面性への批判は、神学の全面にわたる真理についての密かな知を前提している。たとえば神学史においても「徹底的終末論」(konsequente Eschatologie)の後には、その反動として「現在の終末論」(präsentische Eschatologie)が出てきた。そして両者は、「Aであると同様にBでもある」(Sowohl A als auch B)の間を揺れ動くのである。それゆえ救済の現在も救済の将来も「一面的」に強調されてはいけない。神の救済の真理は中間にあるからである。人はこの中間としての真理を、O.クルマンと共に救済史的に理解するか、R.ブルトマンと共に実存論的に理解するか、K.バルトとW.クレックと共にキリスト論的に理解するかである。そしていずれにしても、この「仲介の終末論」(Vermittlungs-Eschatologie)が聖書的終末論と称されるのである。すなわちパウロとルカ、共観福音書記者とヨハネ等は最も素晴らしいことを特別に強調することによって、互いに補い合っているとされるのである。そうすることによって、一面性を制圧する包括的正統主義が全面性を要求して登場し、その過去を絶対化するのである。しかしモルトマンによれば、この周知のもろもろの立場の間の振り子として理解され

るガラス玉遊びの正統主義に対して、人は鋭く抵抗しなければならない。正統主義は、全面的停滞以外のなにものも意味していないからである。それゆえユダヤ教徒と無神論者、マルクス主義者と実証主義者たちとの対話において、神学的伝統から知られていた「内神学的装備」(inner-theologische Zu-Rüstung) はモルトマンにとって全く疑わしいものになっていった。イエスと教会のキリスト論と向かい合うユダヤ教徒、神と教会の神学と向かい合う無神論者の方が、擁護をする立場にある神学者たちよりも多くのことをより鋭く見ていたからである。「かつて歴史の推進力であった教会のキリスト教は革命によって終末論の力を、自然科学によって創造信仰の力を取り去られてしまった。教会のキリスト教は、もはや世界を変革する力ではないのである」(C.F.Weizsäcker)<sup>24)</sup>。それゆえ歴史を促進する力は、「内神学的装備」から出てくる反対命題によってではなく、神学自体への反対命題を通じて、反対命題との格闘から出てくるのである。そこで結論としてモルトマンによって提出される終末論的方法論に関する問いは、現在が未来を推定(Extrapolation)において決定するのか、あるいは将来(Zukunft)が現在を予期(Antizipation)において決定するのかになるのである。

H.-G ガイアーは、キリスト論と終末論とを持続的に弁証法的に相関させるモルトマンの意図を適切に強調している<sup>25)</sup>。「希望の根拠」(Hoffungsgrund)であるキリスト論と「希望の目標」(Hoffungsziel)である終末論は、共に互いに同一でもなく互いに対して無関心でもない弁証法的関係である。ところが『希望の神学』において「希望の目標」が一方向的に全面に出てきていたので、今や「希望の根拠」において「希望の目標」を反省する課題、それゆえ「キリストの来臨」(Parsie Christi)としての終末論的将来の叙述が行われねばならない。これに反してヘンドリクス・ベルコフ(H.Berkhof)は、救済の現在から将来への方法を終末論的方法と呼び、これに対して逆の将来から現在への方法を黙示録的方法(apokalyptischen Weg)として拒絶するのである。そうすることによって終末は現在の露呈、維持と帰結等の徴候となり、将来は現在からの推定としてのみ確かめられることになるのである<sup>26)</sup>。

ドイツ語(Zukunft)は、二つの相違する言語的・思考的伝統である未来(futurtum)と来臨(adventus)とを含んでいる。前者は未来の成るものであり、後者の来臨は到来するものである。未来は過去→現在→未来→の直線的矢印の時間理解における未だ来ないものであり、来臨は将来に来るものである。未来(futurtum)はfuoの未来分詞であり、phyōの名詞physis(自然)に対応している。physisは産出するものであり、永遠に生み産出する万物と諸現象の神の母胎である。それゆえ存在となるものは、永遠の生成と産出する自然の過程から生じてくる循環である。その場合にこの産出する自然の過程は以下のような二重の意味をもっている。すなわち、自然=物質は神話像において母(mater)として、あるいはバアルの神々(molock)として表象されることである。そして母とバアルの神々は産みながら、すべての現われたものを飲み込んでしまうのである(ウロボロス)。それゆえ未来(futurtum)を唯物論的に理解し、彼の弁証法的唯物論を原初的・ギリシア的自然概念と結びつけることによって、E.ブロッホは全く正しいのである。さらに自然と未来との共通の言語的伝統を考慮するなら、ブロッホの「まだ-存在-しないものの」(Noch-Nicht-Seins)存在論も決して無理やりのことを強制しているのではない。いずれにしても彼の過程的弁証法が成立しているのは、将来(Zukunft)と物質との一体性ではなく、未来(futurtum)と物質との一体性なのである。まさにそれゆえブロッホにとって、物質が全盛にお



いて表現される人間の歴史的行為の有意義な規準には、宗教心理学的に母としてあるいはバアルの神々としての両義的物質に由来するのではない、救済の夢に由来する、そして非存在なき存在への希望に由来するあるメシア的なものが存在しているのである<sup>27)</sup>。

すでに確認したように将来は来臨 (*adventus, parousia*) の訳語であり、ここでは預言者と使徒たちのメシア的精神による待望が強調される。来臨は人物とか出来事の到来と到着を意味している。イスラエルも出会いの幕屋における、神の顕現と預言者たちの召命における神の来臨を知っていた。栄光におけるキリスト到来を表示する来臨は、「罪の肉において」キリストが来られたことに適用されるのではない。この来臨は史的イエスについて言表されるのではなく、古い歴史を終らせ、メシア的全権において挙げられたお方が間近に迫る到来 (*Ankunft*) にのみ適用される。それゆえ来臨は決して再来 (*Wiederkunft*) を意味するのではなく、すべてにおいて正義を執行されるイエス・キリストの将来を意味しているのである。

では未だ来ない未来と、将に來る来臨としての将来との相違はどこにあるのだろうか。未来は過去と現在の諸要因と過程から推定された。この推定は神話的預言 (*mythische Weissagung*) と科学的未来論 (*wissenschaftliche Futurologie*) の方法である。これに対して全く他なるものとか新しいものの到来としての将来は、歴史から推定されるのではない。この将来は予期される (*antizipiert*) のであり、全く他なるものとか新しいものが到来を告知するところで予期される。旧約聖書の預言者たちは現在の「内奥」(*Eingeweide*) から未来を推定したのではなく、裁きと救いのための神の将来を、予期しながら現在へ持ち込んだのである。新約聖書の預言者たちも現在の内的傾向から未来をあらわにしたのではない。告知される審判者の将来から現在を見て、その将来が現在の「隠されたもの」(*das Verborgene*) をあらわにする時に、預言者たちはその裁きを予期したのである。

ところでモルトマンによれば、この未来と将来の確認は人間の歴史的行為において一とりわけ有意義な社会政策 (*Sozialpolitik*) において一たえず結びつけられねばならない。未来論的推定は、やってくる悪を時宜をはかって回避し、逆に善への可能性を適時につかむために現在に伝えられる。未来論的予測 (*futurologische Prognosen*) はいつも否定的意味において、自己破壊的預言であるものを狙っているのである。それゆえこの予測は、結局は人間が基本的に望んでいることの予期 (*Antizipazion*) へと向けられ、その予期に頼らざるをえないのである。有意義な社会政策が出てくるのは社会学的推定と社会倫理的予期、知識と知恵、社会的計画と人間の基本的希望等が結びつけられる時であるからである。将来のための人間の歴史的行為は、人が知っていることと期待すること、人ができることと望んでいることとの結びつきから出てくるからである<sup>28)</sup>。

これに対してキリスト教的終末論は、キリスト論からの推定でしかないと言うことはできない。すなわち人は、現在の救済信仰から希望によって将来を見ることができない。逆に人がキリストにおける神の啓示が将来から歴史の内へと生起することから出発する時にのみ、キリスト教的終末論は可能となるのである。そして神の将来の予期である時にのみ、キリストの現在は、「到来するお方の」(*des Kommenden*) 萌芽 (*Keime*) と始まり (*Anfang*) として理解されるのである。さらにキリストの出来事が神の将来に対する認識根拠 (*Erkenntnisgrund*) として用いられるのは、神と神の御国との普遍的将来が、このキリストの出来事に対する実在根拠 (*Realgrund*) である時のみなのである。キリストの歴史における終末のリヤルな予期

(Realantizipation) に基づいてのみ、人はこのキリストの歴史から終末が出現する将来への、認識論的推論に至ることができるのである。つまるところ将来の来臨でない時には、現在は決して未来をもたないということである。逆に言えば、現在においてあるものが到着している (angekommen) かぎりにおいてのみ、現在はあるものに「成り」(werden) うるのである。イエスの定めが「父の栄光による十字架につけられた方の死人たちからのよみがえり」と呼ばれ信仰されるなら、このよみがえりにおいて神の栄光と被造物の自由とが到来する御国のリアルな予期が主張されうるのであり、この信仰の希望が基礎づけられて将来へと向けられうるのである。神の将来がキリストにおいてキリストによって現在化されるなら、それに基づいてキリストによって決定された現在が、「到来するお方の」手付金 (Angeld) と萌芽にされうるのである。そうすれば現在が、「到来するお方の」来臨に対応するある未来 (ein Futur) を得るのである<sup>29)</sup>。

この来臨としての将来と未来との区別によって以下の二つの事柄が、有意義に結びつけられるであろう。1. パウロ (I コリント15) と原始キリスト教の礼拝が「神の崇拜」(Anbetung Gottes) と主キリストの祈願 (Anrufung des Herrn Christus) との相違によってキリストの支配を暫定的支配として記述し、そうすることによってキリストの歴史と支配を、到来する神支配の「終末論的留保」(den eschatologischen Vorbehalt) のもとにおいていること。2. それにもかかわらずパウロはローマ人への手紙5以下で救済論的に逆に主張する根拠を述べ、現在の義認と現在の神と共なる平和とにおけるキリストの受難の力から復活の力と到来する神の救済へと、すなわち「より小さいものからより大きなものへと」(a minore ad maius) 結論づけていることが、有意義に結びつけられるであろう。すなわち救済の現在から完成の将来への勾配、つまり現在の和解の救済から将来への救済論的勾配は、終末論的神の全支配から歴史的暫定的キリストの支配への逆の神学的勾配によって取り囲まれているのである。それゆえ目前に迫っている (einstehenden) キリストの現在からまだ未着である (ausstehenden) 神支配への勾配が推進力を獲得するのは、未着である神の将来から目前に迫っているキリストの現在への神学的勾配からのみなのである<sup>30)</sup>。

モルトマンによれば、今日の終末論における方法についての論争は、宗教改革後時代の予定説 (Prädestinationslehre) における先験的方法と後験的方法をめぐる論争の反復でもある。カルヴァン派の人たちは「選ばれた者のみが信仰する」と述べた。それによって彼らは存在論的に正しかった。メランヒトン系のフィリップ派の人たちは「信仰する者のみが選ばれる」と述べた。そうすることによって彼らは認識論的に正しかった。それゆえ認識の秩序 (ordo cognoscendi) は存在の秩序 (ordo essendi) とちょうど逆に進むのである。すなわち、神はまず目標を見てから、それに到達する道を見られる。人間はまず最初に道を経験してから、目標を経験する。E. ケーゼマンはこの神学の境界線 (Scheidelinie) を、受肉が終末の地平なのか、あるいは終末が受肉の地平なのかの問いの中に見た。これに関してモルトマンは、存在論的には疑いもなく終末が受肉論の地平であるが、しかし人間の認識にとっては受肉が終末論にとっての根拠であると理解するのである<sup>31)</sup>。

K. バルトはこの関係を彼の立場において非常に厳密に理解した。「キリストの復活がキリストの来臨の先取り (Vorwegnahme) であるように、キリストの来臨は復活の執行 (Vollzug) と成就 (Erfüllung) である」<sup>32)</sup>。しかしモルトマンは、このバルトの命題を以下のように理解する

のである。キリストの死人たちからのよみがえりは、現実における (in re) キリストの来臨の先取りであり、それゆえ希望における (in spe) キリスト来臨の執行と成就の根拠となりうる。しかしすでに見た人間の認識の秩序と存在の秩序における、さらに人間の希望における認識論と現実における存在論における逆行性 (Gegenläufigkeit) に基づいて、逆にキリストのよみがえりと十字架において起った和解とを、到来する救いのリアルな予期 (Realantizipation) として理解することなしに、キリストの来臨をキリストの復活の露呈 (Enthüllung) としてのみ示すこと、さらにこの来臨をキリストにおいてすでに起った神の行為の執行と成就、維持と貫徹としてのみ示すことは、一面的 (einseitig) なのである。この意味においてバルトの著作、W.クレックとB.クラップルト等によって提示されるのは一面的バルト神学であり、引用されたバルトの二番目の命題の部分の絶対化以外のなものでもないのである<sup>33)</sup>。

ここでバルトの『希望の神学』に対する批判の内容、それに対するモルトマンの応答を具体的に検討することによって最後の結論とすることにした。バルトは出版後すぐに『希望の神学』を読んで、友人に以下のような手紙を書いた。「若い著者は福音の終末論的視点に関して、バーゼルの老人の〈ローマ書講解〉と〈教会教義学〉におけるより事柄をさらによりよくしようとす精力的試みを行っているので、この著書は非常に刺激的で活気がある。わたしはこの著書を非常に偏見なしに読んだが、この新しい体系化に非常に賛成できるであろうが、しかし真実であるにはやはりあまりにも立派すぎるので、この著書に従うことを躊躇するのである」<sup>34)</sup>。若い神学者に高慢の余地をのこさないために、バルトはモルトマンにはより批判的に以下のように書いた。「鋭く問うなら、あなたの〈希望の神学〉は受洗されたブロッホの〈希望の原理〉となにか相違するものであろうか…ご存知のように、わたしもかつてこの方向に突き進もうとしていたところだった。しかしわたしは、それから手を引いてしまった」<sup>35)</sup>。このバルトの若い頃の決定への指示を初めて後に追求してみたところ、モルトマンは、1915年バート・ボル (Bad Boll) で訪問したクリストフ・ブルームハルト (Christoph Blumhardt 1805–1880) への愛に出会った。たとえばバルトは『19世紀のプロテスタント神学』の中で、この父ブルームハルトを「希望の神学者」と呼んでいる<sup>36)</sup>。そしてバルトの初版『ローマ書講解』(1918) は、全くこのブルームハルトの希望の精神を吸い込んでいた。さらにバルトは、フリードリッヒ・ナウマンとクリストフ・ブルームハルトに関する論文の中で、ナウマンを「過去」にブルームハルトを「将来」に指定し、ブルームハルトの希望を賞賛した<sup>37)</sup>。「神が世界を支配する可視的介入への希望、時代遅れの世界の状態からの救出への希望、全人類にとっての希望、将来の過去への勝利等が問題であったので、ブルームハルトは生き続けるであろう」<sup>38)</sup>。このように当時のバルトにとっては、徹底した終末論的神学が念頭にあったのである。「あえて終末論であろうとする神学は、新しい神学であるばかりでなく同時に新しいキリスト教であり、いや新しい本質であり、それ自身すでに最後のものの一部であり、宗教改革とすべての宗教的運動とを、はるかに抜き出ているであろう」<sup>39)</sup>。

このような終末論的神学をフランツ・オーヴァベック (1837–1905) と共にあまりにも垂直的であると評価し、他方クリストフ・ブルームハルトは19世紀の進歩的信仰に非常にとらわれていたので、おそらくバルトは終末論的神学から手を引いてしまったのである。そしてバルトの『ローマ書講解』の第二版が1922年に出た。そこではキルケゴールがブルームハルトに取って替わり、時間—永遠性がダイナミックな過去—将来の弁証法に取って替わってしまった。ブ

ルームハルトのダイナミックな前方への希望は、時間の瞬間において永遠性が落雷する拡声器 (Einschlagstrichter) の犠牲になってしまった。ブルームハルトの将来の切迫は、永遠に豊かな神信仰の放下 (Gelassenheit) によって取り替えられてしまった。そして永遠性が時間を全側面から、前時間的に (vorzeitig) 同時間的に (gleichzeitig) 後時間的に (nachzeitig) 取り囲んでいるとされるのである。しかしその永遠性は「そこへと到来する」神の将来との特別な結びつきを、決してはやもつことはないのである<sup>40)</sup>。モルトマンの推測するところによれば、『希望の神学』はバルト自身の1920-1921年頃の神学的展開の神経痛性の転換点 (neuralgischen Wendepunkt) を思い出せたのである。それゆえバルトは、『希望の神学』への矛盾した反応をしたのである<sup>41)</sup>。

## 注

- 1) モルトマン著高尾利数訳『希望の神学』1968 (新教出版社)
- 2) J.Moltmann, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer. Theologische Existenz heute N.F 17 1959 Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach "Dietrich Bonhoeffer" in Die Mündige Welt S.42-67 (Hg.) Eberhart Bethge 1960
- 3) G.フォン・ラート荒井章三訳『旧約聖書神学 I イスラエルの歴史的伝承の神学』『旧約聖書神学 II イスラエルの預言者的伝承の神学』(日本基督教団出版局) E.Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen II S.100 モルトマンはケーゼマンによって影響を与えられた黙示録の神学の特徴を以下のように説明している。「キリストにおける信仰の希望は最初にあったより以上のものを期待する…新しい被造世界 (新しい天と新しい地) は古い被造世界以上のものであり、古い被造世界の回復 (Restitution) より以上のものである。罪と比較してのみでなく、古い被造世界と比較しても新しいものについての知を展開したものが新約聖書の黙示録の神学であった」J.Moltmann, Theology as Eschatology in The Future of Hope (Ed.) by Frederick Herzog 1970 Herder and Herder P.29
- 4) J.Moltmann, Weiter Raum - Eine Lebensgeschichte S.103 2006 Gütersloher Verlagshaus J.Moltmann, C.Rivuzumwami, Th.Schlag (Hg.) Hoffnung auf Gott - Zukunft des Lebens S.18 2005 Gütersloher Verlagshaus
- 5) Ev Th 1960 S.57-92 I Historische Kritik und Tradition II Grundsätze historischer Methodik III Geschichte und Geschichtlichkeit IV Geschichte und Eschatologie V Schlussbemerkung : Der Ursprung der Historie und der Apokalyptik aus der Frage nach der Beständigkeit
- 6) 喜田川信・蓮見和男訳『神学の展望』248-276頁 (新教出版社)
- 7) J.Moltmann, Im Gespräch mit Ernst Bloch Kaiser Traktat 18 1976 Chr.Kaiser この書の詳細については拙論「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」参照「神學研究」第52号 2005
- 8) Vgl.Weiter Raum S.105 Hoffnung auf Gott - Zukunft des Lebens S.20
- 9) Ibid., S.105 Ibid.,S.21
- 10) イザヤ書40:4-5参照 キング牧師の解放の神学についてはモルトマン著沖野訳『神学的思考の諸経験 - キリスト教神学の道と形』258-264頁参照 2001 (新教出版社)
- 11) Vgl.Christoph Hinz : "Feuer und Wolke im Exodus" in Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» (Hg.) von Wolf-Dieter Marsch S.125-161 1967 Chr, Kaiser 以下この討論書を Diskussionと略記
- 12) Weiter Raum S.106-107 Hoffnung auf Gott - Zukunft des Lebens S.22-23



- 13) この内容の詳細については蓮見和男訳『イエス・キリストの道—メシア的次元におけるキリスト論』Vキリストの終末論的復活335—422頁参照（新教出版社）
- 14) 邦訳『希望の神学』6—7頁
- 15) この両書の関係は「挙げられたキリストの十字架の意味」として、『希望の神学』出版後に以下のように説明された。「キリスト論的終末論に向かわない終末論的キリスト論は、十字架の意味を見落としてしまう。この終末論的キリスト論はキリストの出来事における将来の予期にのみ目を向けるが、逆にキリストの出来事における御国の将来の受肉を見ないからである。この終末論的キリスト論は、キリストの歴史から神の将来へ向かうが、神の将来からキリストの歴史へ向かわないのである…十字架のキリストの苦しみの意味への深い洞察を通じてのみ、原始キリスト教会における復活と聖の経験についての直接的現在時制の終末論は、キリストの苦しみと死によって仲介された復活といのちを見出すキリスト論的終末論になるものである」Theology as Eschatology P.30 さらにモルトマンの『希望の神学』におけるパネンベルク批判は、このキリスト論的終末論へ向かっていない『歴史としての啓示』大木英夫・近藤勝彦他訳1994（聖学院大学出版会）に対する批判であった（なおこの批判の詳細については『ユルゲン・モルトマン研究』深井智朗 Antizipation—ユルゲン・モルトマンの神学における根本概念としての「先取り」102—104頁110—112頁参照）。しかしW.Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung in Ernst Bloch zu ehren* S.209—229 1965 Suhrkampの出版によって、モルトマンのパネンベルク批判の憂慮は以下のように和らげられていった。「この〈希望の神〉の論述がかつての〈歴史としての啓示〉の本来の意味であるとする、〈希望の神学〉におけるわたしの発言の一部は不要になる。しかしこの〈希望の神〉が〈歴史としての啓示〉に対する前進であるとする、そこにはなんらかの自己批判もあるのであろう」（Weiter Raum S.24—25）さらにモルトマンの「キリスト論と終末論の弁証法」理解についてはVgl. *Zukunft der Schöpfung* S.94—96
- 16) Weiter Raum S.108—109 Hoffnung auf Gott—Zukunft des Lebens S.26—27
- 17) 『K.バルト著作集7政治・社会問題集』〈下〉蓮見和男訳199頁（新教出版社）
- 18) Weiter Raum S.109—110 Hoffnung auf Gott—Zukunft des Lebens S.25
- 19) J.Moltmann, *Im Ende—der Anfang—Eine kleine Hoffnungslehre*蓮見幸恵訳『終りの中に始まりが』2005（新教出版社）
- 20) Wilhelm Andersen : *Spes quarens intellectum in Diskussion* S.189 この批判に対してモルトマンは以下のように応答している。「信仰は初め（das Prius）である。信仰は、わたしたちのもとでは十字架に基づいて将来に対応する最初のものであるからである。しかし希望は優先（den Primat）している。この信仰においてすべては、神が神であり全存在を新しくするあの将来を目指しているからである。希望は信仰においてその根拠を見出す。この根拠はより大きな将来の代理における予期であるから、この根拠は希望の根拠である。信仰は希望においてその目標を見出す。このように信仰によって基礎づけられ希望によって方向づけられるのが、歴史の諸状況のもとでの愛であり新しいいのちなのである」*Diskussion*, S.229 *Theology as Eschatology* P.34 P.64
- 21) 大木英夫氏はこの「希望」と「約束」の関係を以下のように説明している。「モルトマンの徹底的終末論は、ひと組の基本的概念組織をもって運営される。神的な上に立つ概念は〈約束〉であり、人間的な下に立つ概念は〈希望〉である。〈約束〉と〈希望〉の相関においてこの徹底的終末論は、完全に〈非ギリシア化〉された思惟の世界を打ち開く。とくに神学史的関連で重要なことは、この徹底的終末論は、バルトやブルトマンの終末論にひそかにはいるギリシア的思惟様式を徹底的に駆逐する点において、まことに徹底的な終末論だということである」大木英夫「組織神学から社会倫理へ」『福音と世界』臨時増刊特集モルトマン神学の問題点31頁 1968（新教出版社）
- 22) 大木英夫氏もこの連続性に関連して以下のように説明している。「ユダヤ教もキリスト教も約束の宗教であり希望の宗教であるが、約束の宗教の内部における両宗教の相剋と取りまねばならない…具体的には、約束と審判との鋭い対決の理解なしに、十字架と復活における愛の宗教を見出すことはできない」（前掲論文34—36頁）。しかしモルトマン神学には、このような相剋は逆に存在していないのである。それはたとえばK.ラーナーの絶対的未來としての終末論理解の批判、ユダヤ教の神の相互内在

- (Perichorese) と神の臨在 (sekinah) の受容、さらにイサク・ルーリアの神の収縮 (Zimzum) 理解の受容、聖霊論におけるフィリオクエの徹底的否定において具体的に立証されるであろう。モルトマン神学内における動きとして理解するなら、すでに確認したように希望の神学 (終末論的キリスト論) は十字架の神学 (キリスト論的終末論) と弁証法的関係になっているからなのである。
- 23) Diskussion, S.206–207 このことは後に『十字架につけられた神』において、キリスト教信仰の同一性と適応性の関係として論究されていくのであるが、すでにThe Future of Hope Towards the next step in the Dialogue P.156–157 1970 においても暗示され言及されている。
- 24) Ibid., S.208
- 25) Hans-Georg Geyer : Ansichten zu Jürgen Moltmanns "Theologie der Hoffnung" in Diskussion, S.57–58
- 26) Hendrikus Berkhof : Über die Methode der Eschatologie in Diskussion, S.175–176
- 27) 「将来が未来として理解されるなら、過去は喪失と古臭さそのものである。未来において未だ来ない存在も、いつかもはやなくなるであろう。過去においてあったものも再び戻ってくることはない。未来としての将来の「まだ—ない—存在」(Noch—Nicht—Sein) は、過去の「もはや—ない—存在」(Nicht—Mehr—Sein) において、それ自身の消滅を秘めている。それゆえ将来が未来としてではなく来臨として理解されないかぎり、過去の理解も変更されねばならないのである…しかし歴史の意味と、満たされず救済されず待望されるものが受容されるところでは、歴史は境遇 (Erangenhheit) として生きている。未来は「まだ—ない—存在」の領域において、新しい諸可能性への希望をもたらすことができる。しかし未来は過去の「もはや—ない—存在」の領域において、新しい諸可能性への希望を呼び起すことはできない。これができるのが来臨として、無からの創造の力の到着として理解される神の終末論的・メシア的将来なのである」 Diskussion, S.219–220 Theology as Eschatology P.11–12 拙論「前方へ向けられたキリスト論—プロッホの哲学とモルトマン神学におけるメシアニズム」参照
- 28) J.Moltmann, Perspektiven der Theologie, S.251–268 喜田川信・蓮見和男訳『神学の展望』11 希望と計画307–333頁参照 (新教出版社) Theology as Eschatology P.14
- 29) Diskussion, S.213 「神御自身は、キリストの到来において終末論的に来られるお方である。このことから神の現在と過去とは、神の到来から (von Gottes Kommen her) 理解される。神の歴史における存在様式として、将来はむしろ時間の規制要素 (Dominante der Zeit) と歴史的時間の魂になる。宇宙的時間がそれ自身再生されるのにひきかえて、歴史的時間は将来から時熟されるのである」 Ibid., S.216–217 「このように神の来臨 (adventus Dei) が存在の未来 (futurum of Being) に取って替わる。これは他の時間的様式に対する存在論的優位 (将来が神の到来から期待されること) を形成している…神の存在は到来である。神は存在様式として未来をもつ神 (E. Bloch) ではなく、現在と過去へ働きかける様式として将来をもつのである」 Theology as Eschatology P.13
- 30) Diskussion, S.213–214
- 31) Ibid., S.214
- 32) K.Barth, Die kirchliche Dogmatik, 3 Bd, Die Lehre der Schöpfung 2 Teil S.588 菅岡吉・吉永正義訳『創造論』II/3 造られたもの<下>115頁 (新教出版社)
- 33) Diskussion, S.214
- 34) K.Barth, Briefe 1961–1964 S.273
- 35) Ibid., S.276
- 36) K.Barth, Geschichte der protestantischen Theologie im 19 Jahrhundert 1947 S.590 佐藤貴史訳『19世紀のプロテスタント神学』下 第2部 歴史 343頁 2007 (新教出版社) 井上義雄『神の国の証人 ブルームハルト父子』166–190頁参照 1982 (新教出版社)
- 37) K.Barth, Vergessenheit und Zukunft – Friedrich Nawmann und Christoph Blumhardt in Anfänge der dialektischen Theologie Teil 1 S.37–49 1962 Chr.Kaiser
- 38) Ibid., S.49
- 39) K.Barth, Die Theologie und die Kirche S.25 1928 Chr.Kaiser カール・バルト著作集4『神学史論

- 文集』28頁「今日の神学への未解決な問いーキリスト教の内的状況について」吉永正義訳 1999（新教出版社）
- 40) このことをモルトマンは以下のように痛烈に批判するのである。「神の存在が将来にあり到来に（im Kommen）あるなら、未来と現在と過去とが生成と消滅の一本の線上にあり、その背後に没時間的永遠の神性が全時代に同様に近く遠くに隠されている同質的時間理解（das homogene Zeitverständnis）は崩壊しているからである」Diskussion, S.216
- 41) Weiter Raum, S.114–115 Hoffnung auf Gott–Zukunft des Lebens, S.26–27 バルトの希望の神学批判とモルトマンの応答の詳細については Vgl. J.Moltmann, Schöpfung, Bund und Herrlichkeit über Karl Barths Schöpfungslehre In der Geschichte des dreieinigen Gottes S.173–193 1991 Chr.Kaiser 拙著『現代神学の動向』246–250頁255–262頁参照 1999（創文社）モルトマンのバルト批判については大木英夫「バルトとモルトマンー三位一体論、とくに聖霊論の対比」『ユルゲン・モルトマン研究』18–38頁参照 1998（聖学院大学出版会）

