

モルトマンの終末論的希望について

—『希望の神学』の根本思想に関する一研究—

石 原 等

はじめに

20世紀において人類はそれまでにない科学技術の進歩を経験したが、同時にこの進歩によって地球規模の様々な危機に直面することになった。こうした課題に直面する現代人に、キリスト教会はなお希望を指し示すことが出来るであろうか。ユルゲン・モルトマンも現代の地球規模の危機の中でなお将来があるだろうかと問い、人間と世界にとって確かに希望であると言えるキリストを捜し求めた神学者の一人である。

モルトマンの神学は、20世紀の神学の扉を開いたカール・バルトの神学を乗り越えようとして登場したと言われる⁽¹⁾。バルトは、キリスト教について自らの理解を、「徹頭徹尾終末論でないようなキリスト教は、徹頭徹尾キリストと何の関係もない」(K. バルト『ローマ書』第二版)⁽²⁾と語っている。それは、バルトの神学の中に終末論的な部分があるということではなく、バルトの神学全体が終末論的性格を伴うという意味であろう。しかし、そのようにバルト神学的性格を決定づける彼の終末論を、モルトマンは自らの最初の代表的著作である『希望の神学』(“*Theologie der Hoffnung*”, 1964)の中で、「超越論的終末論」(transzendente Eschatologie)⁽³⁾と特徴づけている。

バルトの終末論は時間にとって全く異質な永遠が時間に突入するという〈永遠と時間との「無限の質的差別」〉(『ローマ書』第二版)論理である。バルトにとって終末とは歴史の未来に起こる出来事ではなく、永遠と時間の接点、永遠が時間に突入する〈瞬間〉である。モルトマンは、そのようなバルトの終末論は永遠を超越論的に理解し、非歴史的なもの、超歴史的なもの、あるいは原

モルトマンの終末論的希望について

歴史的なものとしていると見る。そこでは終末が現実の歴史と無関係になっているのであって、モルトマンはその様な意味でバルトの終末論を「超越論的終末論」と呼ぶのである。彼によれば、このような終末論は神の啓示を永遠的なものが人間にまで到達することであると理解するものであり、そこにおいて「啓示は約束しつつ未来を開示するのではなく、また自分自身以上であるようないかなる未来を持つものでもない」⁽⁴⁾ と言える。つまりは、啓示が現在以上の何ものをも示すことが出来ないこと、苦難に満ちた現在を将来から照らし出す「希望」も、その苦難を乗り越えさせるほど我々を突き動かす「希望」も示せないことが、バルトの終末論の問題であると見るのである。

我々は以下、モルトマンが『希望の神学』において、バルトの「超越論的終末論」をどのように克服して「希望」を提示しているか、またその「希望」を確かなものとするために、彼がそれをどこに根拠づけているかを見る。そしてその後に、『希望の神学』に著されたモルトマンの終末論が「希望」を十分に照らし出しているかについて、特に『希望の神学』以降に著された『十字架につけられた神』(*Der Gekreuzigte Gott*, 1972) と『聖霊の力における教会』(*Kirche in der Kraft des Geistes*, 1975) を参考にしながら批判的に検討したい。

1. バルトの終末論の問題点と克服

我々はまず、バルトの終末論が超越論的になり、歴史において終末論的展望を開いていくような「希望」を措定できなくなっている原因を、モルトマンがバルトの啓示論に問題があることを見ていることから確認したい。彼はバルトの啓示論が聖書の啓示理解と隔たっていることを明らかにするために、バルトの言う〈神の自己啓示〉(*Selbstoffenbarung Gottes*) への批判を試みている。

モルトマンは、バルトの自己啓示についての教えがヴィルヘルム・ヘルマン(*Johann Wilhelm Herrmann*, 1846–1922) の〈自己啓示〉に関連しているとする⁽⁵⁾。

彼は「ヴィルヘルム・ヘルマンの教義学的原理論」(*“Selbstoffenbarung Got-*

tes bei W. Herrmann", 1925) というバルトの論文に注目している。そこには「神は永遠の主体であって決して客体ではなく、神が彼自らを定めるのであり、彼自身によってその三一的人格存在の《純粋な行為》(actus purissimus) の内に、排他的に知られる」⁽⁶⁾ とある。バルトはこのような語ることで、どのような意味においても客体化しえず、自己自身に基礎を持ち、自己自身によってのみ存在する神の主権性に、啓示の基礎を置こうとしたのである。そしてバルトが語る〈神の自己啓示〉とは、そのような自律的な神の〈自己〉以外には他の何ものによっても基礎づけられず、証明できないものである。

しかしモルトマンは、このような考え方には「神が世界からの神証明の仕方ではもはや証明可能ではなくなった後で現れてきた反省」⁽⁷⁾ が含まれていると見る。つまり、そこでは純粋な永遠の証明というギリシア的な形而上学が前提にされており、結局のところそこで啓示される〈神の自己〉は歴史も未来もない永遠なるもの、すなわちギリシア的な形而上学の神になってしまっているのではないかということである。そしてモルトマンに従えば、聖書の神の啓示は、そのようなギリシア的な形而上学とは無関係でなければならない。

このようにモルトマンは、バルトの終末論が超越論的になった理由を、バルトの啓示論の重要な概念である〈神の自己啓示〉が、たとえ意識的にではないにせよギリシア的な形而上学の影響下にあったためと考えている。したがって啓示論を変更することが、バルト神学の問題点を克服する手掛かりとなる。モルトマンは、神の啓示の特性を古代イスラエルの歴史、とりわけイスラエルがカナンへ入植する際に受けたと思われる宗教的挑戦から導こうとしている。

元来パレスチナにあったカナンの農耕民宗教は、顕現の宗教として特徴づけられる。この宗教では、聖性が顕現する祭儀において時間が太初の時間へ周期的回帰によって更新され、現在が聖なる原出来事に遡り結びつけらることで、〈歴史の恐怖〉(エリアーデ) が克服されると考えられる。これに対し古代イスラエルの宗教は、遊牧民宗教であり移民の宗教として特徴づけられる⁽⁸⁾。そこにおいて神は、現在動きつつある出来事の目標である未来を、「約束」として指し示すのである。

モルトマンの終末論的希望について

モルトマンによれば、古代イスラエルはパレスチナへの入植に当たって、自らの「約束」の宗教を顕現の宗教へと改変してしまうという挑戦を受けたのである。しかし古代イスラエルは、平地への定住をヤハウェからの父祖たちへの「約束」の成就として理解し、カナンの周期的な農耕祭儀すらイスラエルの歴史の下で解釈し直したのである。モルトマンは、イスラエルにおいてはパレスチナに入った後もなお神の啓示は永遠の現在への顕現などではなく、それを聞く者が身を伸ばしていくような未だない希望の将来を指し示す「約束」であったとする。

このようにモルトマンは、永遠が現在に顕現するという宗教とイスラエルの「約束」の宗教の戦いに着眼することで、神の啓示をギリシア的形而上学的に受け取ること、すなわち固定的で超歴史的な真理として受け取ることを拒否し、むしろ動的で具体的かつ解放的な「約束」として特徴づけようとしているのである⁽⁹⁾。

ところで、この「約束」は、どのようにして最後の希望を指し示すのであろうか。モルトマンは、旧約に表された「約束」としての啓示が、イスラエルの歴史に現れた二つの終末論によって、最後の希望にまで至っているとしている。

第一は、「預言者的終末論」(prophetische Eschatologie)⁽¹⁰⁾ である。これは紀元前6, 7世紀に国家が没落するというイスラエルの危機の中で登場する。この危機の中で、預言者たちは国家の没落の歴史を背反の民に対するヤハウェの審判と理解し、そのような民の罪過の清算から更にヤハウェの新しい歴史の行為への期待を告げるのである。この時イスラエルが唯一頼りとしているのはヤハウェの新しい歴史的行為であり、その終末論的メッセージは自らの将来を来たるべき神の出来事から期待する点において、救済史に基礎づけられたそれまでのイスラエルの神学とは区別されるのである⁽¹¹⁾。

モルトマンによれば、この終末論には次のような二つの特徴がある。第一に、それまでの「約束」が示していたヤハウェの将来を加筆変更するのではなく、「人がそれまで知らなかったヤハウェの《来たらんとする将来》への変革」⁽¹²⁾ の中

に、新しい神の行為の始まりを見ていることにある。第二の特徴は、この新しいヤハウエの将来が、一民族とその歴史への限定から解き放たれたという新しさを持っているということである⁽¹³⁾。この終末論では、諸民族が、「イスラエルの運命の中に巻き込まれた審判と祝福においてヤハウエの勢力圏へと入り込むのである」⁽¹⁴⁾。それまで一民族に限られていたヤハウエの「約束」が、あらゆる民族へと広がり、普遍的となり、人間一般に適応する一つの究極を示すという、終末論的性格を帯びるのである。

とは言え、この終末論はなお最後のものではない。この預言者の終末論的使信は、未だ死という限界を持つからである。モルトマンは神の約束が最後の希望をもたらすためには、「生と死についての全的審判のあらゆる体験をのりこえ克服するところの約束」⁽¹⁵⁾ とならねばならないと言う。ここに死者の復活と宇宙的審判を語る「黙示文学的終末論」(apokalyptische Eschatologie)⁽¹⁶⁾ が現れる契機がある。

一般に、黙示文学には根本的に歴史的思惟が喪失していると思われ得るが⁽¹⁷⁾、モルトマンはむしろ、黙示文学的歴史像は預言者的終末論が終極へと到達したものであるとする。彼によれば、黙示文学にはなお将来への励ましがあるのであり、その意味でなお歴史的なのであり、歴史の地平を照らす「希望」を示し得るのである。黙示文学においては、終末論が宇宙論へと代わってしまつて静的になっている⁽¹⁸⁾のではなく、「逆に宇宙論が終末論的になり、宇宙の全体が歴史的な終末の過程に繰り入れられる」⁽¹⁹⁾ のである。それは「人間及び諸民族の世界のみならず全世界が神の終末論的な歴史過程に入り込む」⁽²⁰⁾ ことを意味する。その際に、宇宙は決してその始まりにあったように回復する⁽²¹⁾ のではなく、始源がそうであったよりもさらに先にある可能性を開くのである。こうして「約束」は万物にとって最後の希望、すなわち真に終末論的な「希望」を照らし出すのである。

モルトマンの終末論的希望について

2. 「希望」の根拠—十字架と復活の弁証法

以上見てきたように、モルトマンは終末論が神学の一部ではなく神学全体を性格づけるというバルトの立場を受け継ぎながら、しかしバルトとは異なって終末論を超越論的には考えず、旧約の下で啓示を未だなお実現していない「約束」として理解し、この「約束」が歴史を切り開くという終末論を説こうとするのである⁽²²⁾。それはこのような終末論こそ、歴史の中にあって苦難を担う全被造物に、その苦難を乗り越えさせ、さらに先にある可能性を目指させる激励の使信、「希望」の使信を送ることが出来ると考えるからである。しかし、歴史の中に神の「約束」によって表された「希望」を、我々は何を根拠に確かであると認めることが出来るであろうか。

今まで見てきたところから分かるように、モルトマンの説く「希望」は「約束」が持っている未だなお実現していないという未決着性が重要であった。モルトマンはこの未決着性を、エルンスト・ブロッホの『希望の原理』(“*Das Prinzip Hoffnung*”, 1959)における〈未だないものの存在論〉に見出している⁽²³⁾。しかしモルトマンは、単に世界の未決着性にのみ基礎づけられているブロッホの希望は「『幻滅可能』[*enttäuschbar*]である」⁽²⁴⁾と批判する。世界が未決着であるということは、世界の救いも禍も未決着であるということであり、そこでは「希望」はなお確かさを持てないからである。さらにモルトマンは、ブロッホの語る「希望」は人間の致死性ということが真剣に受け取られているだろうかと問い返す⁽²⁵⁾。モルトマンは、復活を含むキリスト教的希望こそ、そのような人間の致死性を克服した最後の希望であると考え、そして彼は、そのようなキリスト教的希望の確かさを、イエス・キリストの十字架と復活に求める。

モルトマンはまず、イエス・キリストにおいて顕れた神も、形而上学的な神的存在などではなく、旧約において顕れた約束の神であることを確認することから始めている。そうでなければ、イエス・キリストにおいて起こった十字架と復活という神の業もまた、未だ実現しない将来を開く「約束」として告げられず、したがって「希望」をもたらすことが出来なくなってしまうからである。

彼はキリストの出来事が人間の致死性を越えた最後の「希望」をもたらす確かな「約束」であることを確認するために、イエス・キリストの復活の現実性について再考する。

われわれは復活の現実性を考えるという場合、過去を史實的に問うという方法を取りがちであるが、モルトマンはそのようなやり方ではかえってイエス・キリストの復活の現実性に到達できないと考える⁽²⁶⁾。なぜなら彼に従えば、復活は過去の歴史の中に並行物があって過去の経験から推察しうるというような事柄でなく、むしろそれによって新しい歴史の地平が切り開かれていくほどの決定的な新しさを持った出来事だからである。

ここでモルトマンは、復活は終末論的将来を開示するから歴史的であると考えているのである。彼によれば、復活が歴史的な出来事であるとは、人がそこにおいて生きられるし、また生きなければならないような歴史を照らし出すからである。モルトマンにとって、イエス・キリストの復活が現実的であるとは、それが将来において未だない歴史の地平を開示しうる力をもっていることを意味している。

では、復活が将来を持っており、将来を指し示すとはどのようなことなのか。また、復活によって約束の神が指し示す将来は、なぜ「希望」であると言えるのだろうか。我々はこのように問うことで、やっとモルトマンの「希望」の根拠を問うところまでたどり着くことが出来たのである。

モルトマンは、復活の告知が立っているのは、預言者の・黙示文学的な待望や希望、すなわち未だない将来を問う終末論的地平であって、神性の顕現や本質を問うような地平ではないとする⁽²⁷⁾。かと言って、それは、単に旧約の黙示文学的終末論がそのまま踏襲された地平なのでもない。新約においてはキリストの復活は眠っている全ての者の初穂であり、黙示文学の語る終わりの時に全ての人が甦るという出来事とは異なった新しさがある。その新しさとは、我々がキリストの復活から、世界と人間における神の将来を推し量ることが出来るというものであり、このことこそ復活が将来を持っているという意味である。

しかし、復活が待望される将来を照らし出すと理解し得るのは、それが単に

モルトマンの終末論的希望について

未だない将来を指し示すからではない。将来が「希望」とあるという保証はどこにもないのである⁽²⁸⁾。モルトマンによれば、イエス・キリストの復活が十字架につけられた者の甦りであるということが重要なのである。彼によれば、イエスの弟子たちにとってイエスの十字架とは、神から遣わされた者が神によって見捨てられるという⁽²⁹⁾、「絶対的な、神をも包み込む《虚無》」⁽³⁰⁾であった。それ故、十字架につけられ死んだキリストが活ける者として彼らの前に現れたという体験は、「全ての虚無を滅ぼす新しい《全体》(totum)」⁽³¹⁾であったのである。モルトマンはここで、苦難の十字架という神をも否定するような虚無が再び神によって否定されるとする、十字架と復活のヘーゲル的な弁証法的解釈を行っている⁽³²⁾。彼にとっては復活が、虚無の否定、否定の否定であること、そして十字架と復活という徹底的な矛盾がどちらも消し去られずに、保たれたまま関連づけられることが重要なのである。モルトマンは、「十字架と復活、神に見捨てられることと神が近くにいて給うことの全き矛盾におけるイエスの同一性と連続性の啓示」⁽³³⁾が、「希望」を確かなものとするのである。

注意すべき点は、このような同一性は、イエスの内にあるのではなく、「《彼の外に》(extra se)、無から生命と新しい存在を創造する神のうちに」⁽³⁴⁾あるということである。つまり十字架と復活後の顕現という出来事において、神は自らの真実を明らかにされたとモルトマンは考えている。すなわち十字架と復活によって約束の神の真実が顕わになり、この真実によって未だない将来が確かにあまねく成就すると理解されるのである。ここにおいて、イエスに起こったこと、十字架にかけられた方の復活は、万物に及ぶ将来の約束の保証として理解されているのである。このように、復活の指し示す将来が確かに「希望」となるのは、十字架と復活の弁証法的同一性の故であるとモルトマンは見ているのである⁽³⁵⁾。

3. 『希望の神学』から三位一体論的思惟へ

以上見てきたように、モルトマンはキリスト教的希望を措定するために、『希

望の神学』において幾つかの特徴的な神学概念を用いている。

第一に、バルトの啓示論に対抗するために、啓示を「約束」であるとしてその未決着性を強調した。これによって、啓示は歴史を前方へ向かって切り開く力を取り戻し、希望は永遠の現在への顕現ではなく、未だない新しい神の将来への待望となる。

第二に、この未決着な啓示が「希望」を確かに指し示す根拠として、「十字架と復活の弁証法」が挙げられる。モルトマンは、キリストの復活を最終的に効力を発揮した新しい約束として捉えた。しかし、それは、単にキリストの復活が旧約の黙示文学的終末論の地平を踏襲しているからではない。そうではなく、復活が十字架という全くの虚無の否定だからである。いわば、十字架につけられたキリストを復活させたという神の真実が、万物におよぶ神の将来という「希望」を確かなものとするのである。

このようにモルトマンは、バルト神学の啓示論がギリシア的形而上学の影響下にあると批判して、自らの啓示理解を旧約に顕れた神の「約束」に求め、さらにキリストの十字架と復活の弁証法こそ、死の力を凌駕し、万物におよぶ神の将来を保証する無前提で普遍的な、すなわち最後の「約束」であるとしている。しかし、そもそもキリストの十字架と復活という神の啓示は、いわば旧約の「約束」を保証しているにすぎないのだろうか。キリストの十字架と復活において顕れた神は旧約と全く同じ「約束の神」であったのであろうか。もしそうだとすれば、旧約と新約において確かさの度合いの違いこそあれ、結局のところそこで語られる「希望」は、いつまで経っても旧約と同じ「未だない」希望なのではないか。キリストの十字架と復活という神の啓示は、約束の神の啓示とは異なる新しさを含んでいないだろうか。われわれは以下、後にモルトマンが著した『十字架につけられた神』と『聖霊の力における教会』を参照することで、『希望の神学』の限界を探ることにする。

モルトマンは『十字架につけられた神』の冒頭で、自らの十字架の神学はキリストの十字架を、「社会と教会にあって、〔新しい〕地平を開拓するあらゆるものに駆動力を与える根拠であるところのもの」⁽³⁶⁾ として理解するとし、それ

モルトマンの終末論的希望について

は『希望の神学』の裏面であると位置づけている⁽³⁷⁾。つまり彼は、『希望の神学』で取り上げたイエス・キリストの十字架と復活の弁証法を、本書においては十字架を中心に考察するというのである。したがってここにおいては、旧約の「約束の神」がまず語られているのではなく、十字架において顕れた神が語られている。

すでに我々はモルトマンが、『希望の神学』においてキリストの十字架をヘーゲルに倣って「神の否定」として見たことに触れた。本書においても、彼は徹底して十字架がそのような否定であると理解している。モルトマンはまず、十字架がイエスにとって、また父なる神にとって何であったかが考察されねばならないとし、それはイエスにとっては「神に見捨てられるという経験」⁽³⁸⁾であり、また父なる神にとってそれは子を放棄することとそれに伴う痛みを甘受することであるとする⁽³⁹⁾。このように十字架を徹底して「否定」と捉えるときに、キリストの復活が否定の否定であるという弁証法が成り立つとモルトマンは考えている。しかし、モルトマンによれば、これまで伝統的キリスト教はこのような父と子における神の受苦について真剣に語ってこなかった。そしてその理由を、彼は、これまでの神学的伝統がキリストの十字架を救済論において捉えるのみで、徹底的に三位一体論的に考察してこなかったことによるとしている⁽⁴⁰⁾。そして彼は「十字架の神学は三位一体論でなければならない」⁽⁴¹⁾とし、「イエスの死を、神—人的出来事として解釈するのではなく、子と父の間の三位一体の出来事として解釈する」⁽⁴²⁾と言う。しかし彼がこの様に言うときに、そこに顕れた神は「約束の神」という概念では既に捉えきれなくなっていることを、『聖霊の力における教会』から見ておきたい。

モルトマンは、『十字架につけられた神』において、キリストの十字架という出来事を三位一体論的に考察すると語りながら、実際には父なる神と子なる神との間の出来事として十字架について語ることに集中し、聖霊について詳細には述べていない。彼はそのような不十分さを意識して、本書においては「御霊の派遣」⁽⁴³⁾について考察を加えている。彼は、十字架において、子を見捨てる父と見捨てられる子、さらにそのように自己放棄へ子を導く聖霊が啓示され

ているとする⁽⁴⁴⁾。

しかし、このように十字架の出来事を三位一体論的に捉え、特に聖霊に神学の焦点を当てるときに、モルトマンの発言には『希望の神学』と異なった音色が出てきていることに注意したい。彼は聖霊について、それが将来的なものの力であり終末論的な賜物であると認めながら、同時に現在の力であることを認めている。彼が「キリストにおける信仰と御国への希望は、霊における神の現在に負っている」⁽⁴⁵⁾と語るとき、そこにおいて神の将来は未だない将来なのでなく、既に聖霊によって現在している将来であることは疑いえない。言い換えれば、イエス・キリストの十字架と復活において顕れた三位一体の神は、『希望の神学』で言われていた、単に未だない将来を啓示する「約束の神」に過ぎないのではない。それは、終末論的な力を現在既に発揮したもう神でもある。

まとめ

以上見てきたように、モルトマンは、バルト神学において終末論が超歴史的になってしまっているという課題を、イスラエルの歴史に遡って啓示を未だ成就されていない将来を指し示す「約束」と理解することで、啓示に歴史を開示する力を取り戻そうとしたのである。そこではキリストの十字架と復活は、最後の効力を発揮した「約束」として捉えられ、「希望」の根拠と理解された。十字架という神をも否定する虚無を打ち破る復活こそ、神の将来を最後的に指し示す「約束」であり、われわれを現実逆天に駆り立てる力なのである。

しかし、われわれは『希望の神学』に続くモルトマンの著作を見る中で、キリストの十字架と復活の弁証法的理解を詳細に考察するとき、それは十字架の三位一体論的理解へと進まざるを得ないことを見た。そして十字架と復活を三位一体論的に見るとき、そこに啓示されたのはイスラエルの歴史において顕れた「約束の神」ではなく、終末論的な力を現在において発揮する三位一体の神であることが明らかとなった。つまり、キリストの十字架と復活においては永遠の現在への顕現ではないにせよ、すでに今、終末論的な賜物として働く聖霊の力

モルトマンの終末論的希望について

が顕れていたのである。そしてこのように、虚無の力に覆われた現在に終末論的力がすでに臨むようになったことにこそ、キリスト教的希望の根拠があると言えよう。結論として我々は、『希望の神学』においてモルトマンが、キリストの十字架と復活を弁証法的に捉えることでキリスト教的最後の希望を指し示すことが出来たと考えたのは、不十分であったと言えるのではないか。

そればかりか、以上の考察において我々は、十字架と復活において三位一体の神が啓示されたとすれば、そのような神はそもそも旧約には全く予見できないようなものであるかという問いに突き当たるであろう。言い換えれば、『希望の神学』がしたように旧約に顕れた神を「約束の神」としてくくっていいのかという問いである。この問いを考えるに当たっては、旧約にはイスラエルの歴史とは直接的関わりを持たない知恵文学が含まれていることも忘れられてはならないであろう。つまり旧約には「約束の神」と違う神が顕れていないかということである。このように考えるとき、『希望の神学』は、バルト神学への批判を急ぎすぎたために、エリアーデが主唱したような宗教の類型論的枠組みを無批判に前提にしており、旧約全体から神の啓示について考察するに至っていないのではないかという疑問が残るのである。いずれにせよ、このような問いは、今ここで扱うには大きすぎる問題であり、今後の研究課題の一つとしたい。

【注】

- (1) 千葉真『現代プロテスタンティズムの政治思想』, 新教出版社, 1988年, 192頁を参照。
- (2) K. バルト著・吉村善夫訳『ローマ書』[カール・バルト著作集14], 新教出版社, 1967年, 377頁。
- (3) J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 13. Aufl., Gütersloh: Kaiser, 1997, p. 33.
(高尾数利訳『希望の神学』, 新教出版社, 1968年, 36頁。)
- (4) J. Moltmann, op. cit. p. 39. (高尾数利訳, 前掲書, 44頁。)
- (5) A.J. Conyers, *God, Hope, and History, Jürgen Moltmann and Christian Concept*, Mercer University Press, Georgia, 1988, cf. p. 65.
- (6) K. Barth, "Die Dogmatische Prinzipienlehre bei W. Helmann", 1925, in: *Die Theologie und die Kirche*, Zürich, 1928, p. 264.
- (7) J. Moltmann, op. cit. p. 47. (高尾数利訳, 前掲書, 55-56頁。)
- (8) モルトマンが行っているこのような類型論は、エリアーデが詳細に述べている。(M. エリアーデ著・堀一郎訳『永遠回帰の神話(祖型と反復)』, 未来社, 1963年, 127-182頁を参照。)
- (9) Cf. J. Moltmann, tr. D. Meeks, *The Experiment Hope*, Fortress Press, Philadelphia, 1975, pp. 46-47.
- (10) J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, p. 112. (高尾数利訳, 前掲書, 138頁。)
- (11) G. フォン・ラート著・荒井章三訳『旧約聖書神学Ⅱ』, 日本基督教団出版局, 1982年, 158-159頁を参照。
- (12) J. Moltmann, op. cit. p. 115. (高尾数利訳, 前掲書, 142頁。)
- (13) G. フォン・ラート, 前掲書, 394-395頁を参照。
- (14) J. Moltmann, op. cit. p. 116. (高尾数利訳, 前掲書, 142頁。)
- (15) J. Moltmann, op. cit. p. 119. (高尾数利訳, 前掲書, 147頁。)
- (16) J. Moltmann, op. cit. p. 120. (高尾数利訳, 前掲書, 148頁。)
- (17) G. フォン・ラート, 前掲書, 416頁を参照。
- (18) たとえばR. ブルトマンは、ユダヤ教の終末論では、宇宙論的な観点と歴史的な観点とが結合されているが、宇宙論的な観点が優勢であり、終末が真に世界とその歴史の終わりであると捉えている。(R. ブルトマン著・中川秀恭訳『歴史と終末論』, 岩波書店, 1959年, 39頁を参照。)
- (19) J. Moltmann, op. cit. p. 123. (高尾和利訳, 前掲書, 152頁。)
- (20) J. Moltmann, op. cit. p. 124. (高尾和利訳, 前掲書, 153頁。)
- (21) このような一切のものが回帰するという思想は、ブルトマンによって東洋の天文学から発生してギリシア哲学のストア派の思想家によって発達したことが明らか

モルトマンの終末論的希望について

- にされている。(R. ブルトマン, 前掲書, 31頁を参照。)
- (22) L. Glkey, *Reaping the Whirlwind, A Christian Interpretation of History*, The Seabury Press, New York, 1981, cf. pp. 226-7.
- (23) Cf. J. Moltmann, *The Experiment Hope*, p. 25.
- (24) J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, p. 333. (高尾利和訳, 前掲書, 427頁。)
- (25) Cf. J. Moltmann, op. cit. p. 329.
モルトマンにとって、復活なしの希望は、単なるユートピア主義に過ぎないのである。(Cf. R. E. Otto, "God and History in Jurgen Moltmann", in *Journal of the Evangelical Theological Society*, 35/3, 1992, p. 383.)
- (26) モルトマンは、キリスト教の復活信仰をいわゆる歴史的に確証することは「未だなお」出来ないと見ている。それは復活を確証する歴史家が過去と呼ばれる歴史の一部においてしか作業をなすことが出来ないばかりか、それが「未だなお」歴史的には証明できない新しさをもつ出来事であるからである。(Cf. J. Moltmann, tr. D. Meeks, *Rreigion, Revolution, and the Future*, Charles Scribner's Son's, New York; 1969, p. 51.)
- (27) Cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, pp. 173-174.
- (28) モルトマンによれば、ブロッホは未来へとわれわれを突進させるものを、我々の前にあるものの開かれた場としての「空洞」であるとするが、その「空洞」が何を含むのかは未定のままである。そこには達成されるべき可能性である「すべて」と、空しくされる可能性としての「無」の両者が含まれる。ブロッホの場合はこのような「すべて」と「無」の二者択一が人間を倫理的に駆り立てるにすぎないのであり、そこにはなお不確かさが残るというのである。(Cf. J. Moltmann, op. cit. pp. 318-320.)
- (29) モルトマンは、十字架を神の見捨てと考えるが、しかしそれは父と子の意志の間に分裂があったと見ているのではない。モルトマンにとっても十字架は、父が子を死に渡し、子が自らを罪人に渡すという、父と子の意志の一致による出来事である。(Cf. A. E. McGrath, *The Making of Modern German Christology*, Basil Blackwell Ltd, UK; 1986, p. 189.)
- (30) J. Moltmann, op. cit. p. 180. (高尾利数訳, 前掲書, 226頁。)
- (31) J. Moltmann, op. cit. p. 180. (高尾利数訳, 前掲書, 226頁。)
- (32) ヘーゲル (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831) は、自らの復活理解について、〈神は死せり〉という規定はそこに立ち止まるのではなく、〈死の死〉という過程によって逆転が起こると語る。それは神が、自己に無縁なものを殺すために、それを自己と同一化したという無限の愛の現れであるとする。(ヘーゲル著・木場深定訳『改訳 宗教哲学 下巻』(ヘーゲル全集17), 岩波書店, 1984年, 125-

126頁と128頁を参照)。

- (33) J. Moltmann, op. cit. p. 181. (高尾利数訳, 前掲書, 227頁。)
- (34) J. Moltmann, op. cit. p. 182. (高尾利数訳, 前掲書, 229頁。)
- (35) モルトマンは、十字架と復活の弁証法的同一に関係して、キリストの十字架は地上における神の国の形であると言う。(Cf. J. Moltmann, *The Experiment Hope*, p. 57.) 彼は、この世におけるキリストの将来の形は十字架とキリスト者の痛みであるという主張が、キリスト教的「希望」を空想主義から守ると考えているのである。(Cf. R. J. Bauckham, "Moltmann's Eschatology of the Cross" in *Scottish Journal of Theology*, vol. 30, No. 4, 1977, p. 301.)
- (36) J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 6. Aufl., Gütersloh: Kaiser, 1993, p. 8. (喜田川信, 土屋清, 大橋秀夫訳『十字架につけられた神』, 新教出版社, 1976年, 3頁。)
- (37) Cf. J. Moltmann, op. cit. p. 10.
- (38) J. Moltmann, op. cit. p. 142. (喜田川信, 土屋清, 大橋秀夫訳, 前掲書, 209頁。)
- (39) Cf. J. Moltmann, op. cit. p. 179.
- (40) Cf. J. Moltmann, op. cit. pp. 185-188.
- (41) J. Moltmann, op. cit. p. 228. (喜田川信, 土屋清, 大橋秀夫訳, 前掲書, 330頁。)
- (42) J. Moltmann, op. cit. p. 232. (喜田川信, 土屋清, 大橋秀夫訳, 前掲書, 336頁。)
- (43) J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München: Keiser, 1975, p. 14. (喜田川信, 藤井政雄, 頓所正訳『聖霊の力における教会』, 新教出版社, 1981年, 6頁。)
- (44) Cf. J. Moltmann, op. cit. p. 79.
- (45) J. Moltmann, op. cit. p. 222. (喜田川信, 藤井政雄, 頓所正訳, 前掲書, 288頁。)