

創造の起源について⁽¹⁾

近 藤 勝 彦

はじめに

古代ギリシャ人にとっては、すべてを包括し、永遠に確かなものとしてあるのは、「自然」(フュシス)であり、「世界」(コスモス)であった。これに対しデカルトの方法的懐疑が示した近代に見られるある種の思惟方法(それが近代そのものの思惟だと言うべきか否かは別にして)にとっては、「人間」が思惟の原点に据えられたと言ってよいであろう。しかし、20世紀を経る間に、今や、「自然的世界」も「人間」も思惟の原点として、あるいはすべてを包括する原理としての自明性を失い、それがそれ自体として揺るぎない基盤であることは、一般人の意識にとってすでに疑問とされていると言わなければならないであろう。それでは、すべての思索や生活の揺るぎなき基盤はどこにあるであろうか。基盤としての世界と人間の自明性の動揺の中で、疑わしいのは神か。いやむしろ、人間や世界が疑わしく、また不安定なものではないであろうか。それらこそが、その確かな根拠づけ、より根源的な基盤を必要としているのではないか。そういう予感を今日多くの人々が感じている。

かつてエーミル・ブルンナーは、その『教義学』の中で、「近代神学の歴史からは、創造論に関してほとんど新しいことは報告され得ない」⁽²⁾と語った。啓蒙主義以来、近代自然科学の発展の影にあって、神学的創造論に対しては、積極的な関心や理解はほとんど示されなくなったと言うのである。しかし、それは19世紀の神学に関してはそうであったとしても、20世紀の神学については、ブ

ブルナー自身の神学的努力も含めて、そのように言うことはできないであろう。むしろ、20世紀の神学はそのいくつかの代表的な試みにおいて「創造論」と積極的に取り組んできた。そこには、この世紀における文明史的な背景があつて、人間と世界の不安や不確かさに直面し、キリスト教神学はその発言の必要性を認識してきたという事情がある。20世紀は、その前半二度にわたる世界大戦を経験し、人間存在の危うさを経験し、後半には高度技術による環境破壊などに直面し、世界の基盤の動揺を経験してきた。

元来、自然を含めて世界をどう見るかは、キリスト教信仰の死活問題であつた。創造論は、古代教会の時代から他の神学的項目に劣らず、その時代の宗教、思想、世界観との戦いの中にあり、キリスト教的アイデンティティを確立する重大局面を構成していた。キリスト教は創造の信仰と神学によって、たとえば新プラトン主義の流出論やストア主義の汎神論、あるいはグノーシス主義の二元論と対決してきたのである。今日では、生態学的な危機の問題との関連で、あるいはまた生命科学との関わりや、宇宙物理学的な世界理解との関連にあつて、神学における創造論の責任が再認識されていると言ってよいであろう。本稿では、「創造」の問題の中でも特に、その「起源」の問題に集中して、最近の議論を振り返りながら、特にバルト、ブルナー、ティリッヒ、モルトマン、パネンベルクなどの神学的努力に注目しつつ、キリスト教信仰における世界の創造の理解を明確にする試みをしてみたいと思う。

1. 「無からの創造」(creatio ex nihilo)

(1) 創造における神の自由

「創造の起源」を論ずるという問題意識は、注意深さを必要とする。「起源」という言葉は、すでに「源」という言葉を含んでいて、何か「水源」から水が流れ出てきて、やがて「世界」という大河になるようなイメージを与えるかもしれない。しかしもしそうであれば、それは新プラトン主義的な流出論に接近することになる。ここではそういう意味で、この「起源」という言葉を用いる意図はない。むしろ、世界は神による「創造」から出発したという信仰の明確

創造の起源について

化を図りたいと思う。しかし問題は、その神による「創造」はどこから、どのように始まったのか、それはどこから由来し、どこにその始元を持つのかという問題である。世界創造の「根拠」はどこにあるかと言ってもよい。

この問題をめぐって、古代教会以来、キリスト教神学は、「無からの創造」という表現を定着させてきた。「神による創造」を「無からの創造」というのはどのような理由によるのであろうか。この表現の出典は直ちに聖書ではなく、その定型的な最初の現われは周知のように『ヘルマスの牧者』1・6に見られる。しかしまたすでに、マカバイ記二7・28、ローマの信徒への手紙4・17、ヘブライ人への手紙11・3に見られる各表現は、この「無からの創造」という言い表しに向かう歩みを示していたこともしばしば指摘される通りである。そこでは、神の創造は、いかなる素材も前提せず、またいかなる共同出資者も、またいかなる匹敵する敵対者もない仕方になされた。その意味では、「創造」はおよそ人間の経験の中にはない行為を表していると言わなければならない。人間の創作は、常にすでに何らかの素材の前提を欠いてはあり得ないからである。「無からの創造」が表現していることは、そのように世界創造の起源はただひたすら「神にのみ」あるという信仰である。神は、ただ御自身だけで (solus ipse) 天と地を、そして人間と世界を創造された。すでに創世記1章のヘブル語「バーラー」が人間の世界に類例を見ない神の独自の行為を意味していたこともこのことと関連を持ち得る。創造は「神の独占活動」⁽³⁾である。それは、何物にも依存しない「自由な行為」である。また、何物も神を創造へと強制するものは存在しない。神はその全能の自由において、まったく独りで、もちろんキリストにおける啓示によって知られる三位一体の神として、世界を創造された。それでは、世界の創造の「前に」は何があったのか。神のみがあられた。そこには「時間」もまだない。「時間」と「創造」の関係についてアウグスティヌスが言うように、「世界は時間とともに創造された」⁽⁴⁾からである。それゆえ、「無からの創造」の「無から」といっても、その「無」は創造の「起源」を意味しているわけではない。それはむしろ、創造における「神の自由」を意味しているのである。

(2) 非存在としての「無」か

しかしこの関連で、20世紀の神学的創造論の一つの試みとしてP. ティリッヒの創造論に言及しておく必要がある。なぜならティリッヒは、「無からの創造」によって、「神の創造の自由」を理解するのでなく、「存在」と「無」の関係を理解しようとするからである。「無」はティリッヒの創造論においては、創造の契機として無視し得ない役割を果たしている。しかしそうは言っても、ティリッヒももちろん「存在」と「無（ないし非存在）」が究極的な二元論的対立を構成していると主張するわけではない。もしそのように存在と無との二元論を構想するなら、それはキリスト教とは言い難いであろう。むしろキリスト教信仰を放棄して、二元論的な異教に転落することになる。そしてその中では、人間は究極的な「無」の恐怖にさらされ、それに脅えることにならざるを得ない。ティリッヒはそれを退け、「無からの創造」とは、この「究極的二元論」に対抗する「防備」を意味すると語っている。そしてこの「存在と無」の究極的二元論に対する抵抗においてこそ、キリスト教は異教と決定的に相違しているとも述べている⁽⁵⁾。キリスト教においては非存在が存在と同等のものとして並んだり、ましてやそれに優位するということはない。したがって古代的、異教的な悲劇はキリスト教によって克服されているわけである。

しかしそれにもかかわらず、ティリッヒは、この「無からの創造」という言い表しにはもう一つの真理が示されていると言う。そのもう一つの真理とは、「無から創造されたことは、無に回帰しなければならないことを意味する。そしてあらゆる被造物には無から由来したという痕跡（stigma）が刻印されている」⁽⁶⁾という真理である。そこで「被造性」ということは「非存在」を含んでおり、「存在への脅かし」⁽⁷⁾を経験していることだと言われる。それがティリッヒによれば、被造物ということであり、有限な存在ということである。もちろん被造性は、ただ「非存在」を含んでいるだけではなく、「存在の力」をその中に持っている。この「存在の力」は、「存在そのもの」に対する「参与」にほかならない。それゆえ、被造物、有限なものは、「非存在以上」である。そのようにして、「被造物であることは、非存在の遺産（不安）と存在の遺産（勇気）との両

創造の起源について

方を含んでいる」⁽⁸⁾ということになる。しかしそれにしても、ティリッヒは「無からの創造」ということは、「被造性の中には非存在の契機がある」ということ、つまりは創造の「悲劇の潜在性」を免れないことを意味しているとしているわけである。

ティリッヒのこの議論は世界と人間の創造の出来事の「起源」を問題にしてはいない。そうでなくそれは、有限存在の存在論的構成の理解を提示している。ここでは創造は有限存在における存在と非存在の「関係」を意味するものとして解釈される。「無から」とは神の創造行為の自由でなく、有限性を規定する「存在への脅かし」「不安の対象」⁽⁹⁾として経験されているものを意味する。神は「存在の力」として非存在に抵抗し、非存在を克服し、存在への脅かしを克服する存在の力である。創造は始めを持った神の自由な行為ではなく、存在の力による非存在の克服という事態である。「創造者」とは、そのような意味での「創造的な存在の根拠」ということにほかならない。ティリッヒによれば、この「創造的な存在の根拠」によって、非存在の不安に対する「存在への勇気」が根拠づけられることになる。

ティリッヒの神理解は、このようにして「非存在」を包括した神思想であり、その点で、ヤコブ・ベーメの「無底」(Ungrund)の思想やシェリングの「ポテンツ」の思想と同じ流れに立っている。これはまた、ブルンナーの創造論における神の自己限定の思想にも一脈通じるのであるが、今日では特に、モルトマンの創造論の中に再び姿を見せる「無の思想」と通じている。その背後にあるのは、宗教史的に言うところ、モルトマンがそれを意識的に肯定する「ユダヤ・カバラ的な無の神秘主義」にほかならない⁽¹⁰⁾。こうした「無の思想」の今日における再評価の中にはまた、啓蒙主義的な自然と人間の合理主義的な理解に対し、非合理主義的な深みを理解しようとするロマン主義的な抵抗が働いているという面も無視することはできないであろう。

2. 「永遠の創造」か、「外に向かったの神の自由な内なる決意」か

(1) 創造者なる神、主なる神

ところで、創造の起源や由来をもっぱら「神の中」に見るということはどういことであろうか。神の中で創造が起こっているのであろうか。もし神の中で創造が起こっているとすると、創造の起源は永遠であることになり、創造は「永遠の創造」になるのではないか。ティリッヒは、「創造の教理は昔々起こった出来事の物語ではなく、神と世界の関係の記述である」⁽¹¹⁾と語った。しかしそうであれば、世界の創造は出来事としては起こらなかったことになる。そして、世界そのものは神とともに、永遠の昔から存在し、世界は神とともに永遠にあることになるであろう。すでに、オリゲネスは、結果としてそのような「永遠の創造」を考えていた⁽¹²⁾。彼は、神はこの見える世界を創造されたとき初めて活動を始めたのではなく、この世界の前には別の世界が存在していたと言い、神の本性を不活動と考えることはできないとして、世界がある時から存在しはじめるという考えを否定したわけである。そこに「永遠の創造」の説が伺える。ティリッヒもまたこの点では現代のオリゲネスである。しかし、そうになると神は常に必然的に世界との関係の中にあり、そうでない神は考えられ得ないことになる。つまり神は世界との関係、世界の文脈の中に逃れがたくはめこまれることになるであろう。

これに対して、創造の神が世界の「主」であり、「創造者」であることは、神は世界に従属したり、世界を必要不可欠としてそれに依存したりしないはずである。世界の主である神には、創造の自由があるであろう。そのようにして神は、世界との関係の中に本質必然的にはめ込まれてはいない。たとえ世界がなかったとしても、神が神であることに何の欠けもない。その意味で、創造が神に由来するということは、「神の自由」に根拠づけられているということである。つまり、創造の起源は「神の自由な決意」にある。

(2) *Decreta Dei*

このように、世界の創造は「神の本質」から必然的に由来するものなのか、それとも「神の自由な決意」から偶然的に由来するものかという問題がある。神の本質から必然的にということになれば、世界の創造なしに神は考えられないことになり、神は世界との結びつきの中に閉じ込められる。「永遠の世界と神」

創造の起源について

という関連枠の中に神ははめ込まれ、世界に対する神の自由、超越性、絶対的優越性は失われる。しかしまた「神の自由な決意」から世界は由来するとなると、世界の偶然性の根本に神の恣意、専制的な恣意が横たわらないかという不安がある。それに対し当然、神の創造の自由は単なる恣意であるはずはなく、その自由は、神の本質との一致・対応の中にある。この神の本質に一致した決意、神の中であって世界と人間という外に向かう決意は、改革派神学の伝統では「聖定論」「神の決意論」によって取り扱われてきた。つまり、「創造の起源」は、「聖定論」のテーマとなる。

「聖定論」は、「神の内にある決意、外に向かった決意」を語る。創造の起源をここに見ることは、また「時間と共なる」創造の「開始」（開始における創造）とも区別される。創造そのものの開始は、永遠の中にではなく、アウグスティヌスが言うように「時間とともに」である。その意味で、創造は「永遠の創造」ではない。神の内なる決意は「永遠の決意」であるが、創造そのものの開始は、「時間とともに」であり、またバルトが言うように「時間の中で」とも言うべきである⁽¹³⁾。こうした創造に関わる神の中の永遠の決意と、創造の行為そのものの「時間と共に」「時間の中で」の「開始」との区別は、「聖定論」を主題として設定することによって一層明確に把握することが可能になるであろう。また、「聖定論」によって創造の起源を理解するならば、世界の創造の基礎が神の自由な決意にあることによって、世界に対する神の超越性も明らかにされ、神を世界関係の文脈の中に必然的にはめ込むこともない。しかも「聖定論」は、その神の自由が神の本質と一致・対応すること、その対応の中で世界と人間の創造に歩み出すことも明らかにする。つまり、神の内なる三一性から経綸的三一性への歩みだしを理解にもたらすのである。ここに創造の起源を見る見方は、20世紀ではカール・バルトやエーミル・ブルンナーがとった神学的な立場でもあった。

3. ケノーシスの創造論 —— ブルンナーの場合 ——

ブルンナーは、「あらゆる被造存在にその存在根拠として先行する神の永遠の

意志」について語り、この「神の永遠の意志」を「創造の聖定」(Ratschluß der Schöpfung)と語った。しかしそれでは、この「世界の根拠としての神の創造意志」は、どこから来たのかといえ、ブルンナーはそれを、三位一体の神からでなく、神の即自存在が同時に自己伝達 (Selbstmitteilung) の意志であることから引き出した。さらにブルンナーによれば、神の自己伝達の意志は、神が「われわれのための存在」(Für-uns-Sein)であることからきている。「神は自己を伝達することを欲するゆえに、つまり対向者をもつことを欲するゆえに、世界を創造する」⁽¹⁴⁾とブルンナーは言う。彼はまた同じように、「神がわれわれのために存在するゆえに、われわれは造られたのであり、神が自己を伝達することを欲するゆえに、世界はある」⁽¹⁵⁾と言う。「創造の聖定」をブルンナーはさらに「メシア的契約」とも呼ぶが、それは「イエス・キリストこそ神の人格的自己伝達」⁽¹⁶⁾であるからである。この「人格的自己伝達」という概念の中にブルンナーの「出会いの神学」の特徴が表現されている。ブルンナーによれば、神は本質的に「自己伝達の意志」であり、「われわれのための存在」である。そのため、神は「主」としては「世界なしにも神は神である」と語りながら、「主であるゆえに創造者」と言われる⁽¹⁷⁾。ブルンナーの「聖定論」は、三位一体論的ではなく、「出会いの神学」からきている。

ブルンナーはさらにこの「聖定」の内容として「神の自己限定 (Selbstbegrenzung) の意志」について語る。そして「神は彼の対向者が真の対向者であるために自己を限定する」⁽¹⁸⁾という。神は存在の空間をひとりで占めようとはされない。他の存在のために場所をつくろうとする。そのために自己を限定すると言う。後にモルトマンがユダヤのカバラ思想と結びついて打ち出す「神の自己制限」の思想と共通のものである。しかしブルンナーにおける「神の自己限定」はカバラ思想との結びつきよりは、むしろ「出会い」としての彼の「信仰」概念と関連している。というのは、そこでは被造的対向者の「自由」や「自立」の確立が目指されているからである。つまり「自由に創造者の言葉に応答する自由な対向者」⁽¹⁹⁾を創造することが主題になっている。被造物が自由に応答することによって、神の自己伝達はなされる。そのために神は自己限定をするの

創造の起源について

である。ブルンナーはこの「神の自己限定」を、さらにキリストの十字架において頂点に達する「神の謙卑」(ケノーシス)の開始とみなしている。「創造の聖定」は、ブルンナーによれば、神の自己伝達のための自己限定であり、キリストの十字架において頂点に達するケノーシスの開始である。次に述べるモルトマンの「神の自己制限」の「無の神秘主義」に対し、ブルンナーの「神の自己限定」は「人格主義的出会い」に位置を与えることに理由を持っていることは明らかであろう。しかしそれにしても、「創造の聖定」の内容理解としてケノーシス論でよいかは、なお疑問である。われわれが神に対する真の対向者となるために、つまりわれわれが真に自由で自立し、神に応答するためには、神の自己限定が必要であろうか。人間の自由は、神の自己限定と対応するのではなく、むしろ神がまさに全能の神であることに応えるのではないかと思われるからである。創造はむしろ神の全能の自由に基づくはずである。この点で、コリン・ガントンも、キリストのケノーシス(謙卑)は実はキリストのプレローシス(充溢)であるというフォーサイスの指摘に結びつきながら、「ケノーシス創造論」に反対し、「プレローシス創造論」を示唆している⁽²⁰⁾。また、キリストのケノーシスも三位一体論の関連において理解されるならば、御子なる神の謙卑は、神の大能と矛盾するものでないはずである。

4. 「神の自己制限」(Gottes Selbstverschränkung)——モルトマンの場合——

20世紀後半の神学者モルトマンは、現代の世界や自然の理解について、その問題性を次のように語っている。「世界の非神格化が大幅に進んだために、無神的な自然理解とその自然に対する人間の救いようのない関係がまかり通っている」と。ここに彼の文明史的な位置の自覚が示されており、そこからモルトマンは、現代における彼の創造論の文明史的使命を理解する。それによると、今日、「神と自然との統合的概観(integrierende Zusammenschau)が必要である」⁽²¹⁾という。こうした文明史的な位置と使命の理解は、現代の日本の自然観から見ると決して的確なものとはいえない。事態はもっと複雑で、確かに一方には

合理主義的自然理解の弊害も見られるが、同時に他方では依然として自然の神格化や、アニミズム的自然観の弊害になお日本社会は苦慮している事実があるからである。「被造物神格化」の拒絶は、依然として現代社会の重大な課題であり続けている。ところでモルトマンは、記述のような使命の理解から、流出論や汎神論の真理契機を承認すると言ひ、それを聖定論的創造論と総合しようとして試みている。それは、ティリッヒの創造論とバルトの創造論との総合を企てるという壮大な企画にもなり、モルトマンはそれを「三位一体論的創造論」によって遂行しようとする。それは、さらに言葉を加えれば、「三位一体論的創造論」によって「神の世界超越」と「神の世界内在」とを総合するという企てでもある⁽²²⁾。

しかし創造の「起源」に関して見ると、モルトマンはこの問題を改革派の伝統の「聖定論」、つまり「神の創造者への自己決定」⁽²³⁾に基礎づけて理解しようとする。ただしこの自己決定の内容が問題になると言わなければならない。この点でモルトマンは、既述のようにユダヤ・カバラ的な「神の自己制限」(Selbstverschränkung Gottes)の思想に結びつくからである。それによると、神は自己から出て創造する前に自己の内へと撤退し、それによって有限性に場所を与える。「無からの創造」の「無」はこの神の自己制限、自己撤退によって可能になるという。「被造物に対してそれ自身の存在の場所を与える神の自己運動が、創造に先立つ。神は御自身から出ていくために、御自身の中へとはいっていく」⁽²⁴⁾。モルトマンは神のこの自己制限を神の受動とも言ひ、この受動が創造の行為に先行しているという。クザーヌス、エッティンガー、ベーメ、シェリングに見られ、ティリッヒに見られた無の思想、ブルンナーにも見られた神の自己限定の思想が、モルトマンの中にも再現している。しかしこの無の思想は、パネンベルクによれば「ザッハリヒに基礎づけられていない無の神秘化」⁽²⁵⁾にすぎない。神の自己制限による無の思想は啓示に認識根拠を持たないという批判である。さらにこの神の自己制限としての聖定の理解は、三位一体論的とも言ひ得ないであろう。

このモルトマンの神の力の制限としての「無」の思想は、「創造者の非存在」

創造の起源について

という「虚無」の思想でもあり、「創造の悲劇性」という重大な思想になっていく。これによって、「悪はどこから」という問題にも、またキリストの十字架の「死」の理解にも決定的な理解が打ち出されることになる。彼は言う。「ひとり子の派遣と献身において神御自身が無化する無にさらされ、御自身において、御自身によって、無化する無を克服し、このようにして被造世界に存在と救済と自由を与える」。そうするとキリストの十字架とは何か。それは「神がそこから世界を創造したあの無へと、永遠の神が入っていくこと」「御自身が初めの自己限定によって明け渡したあの原空間の中へと神は入っていく」⁽²⁶⁾。救済はこうして宇宙論的救済論になるが、あたかも神の独演会の感を呈することになる。

モルトマンはこの神の自己制限の思想を、空間的にも、時間的にも展開する。空間的には「一種の神秘的原空間」が成立するし、時間についても、「神は被造世界に時間を与えるために、永遠性を御自身の中へと撤回する」⁽²⁷⁾という。それによって、一種の神秘的な原時間としての「神の時間」が成立するという。ここから、バルトがアウグスティヌスの創造と時間の関係理解に微妙な異議を唱えた問題に、モルトマンも関与することになる。アウグスティヌスは、創造は「時間の中に」でなく、「時間とともに」開始するとした。しかしバルトは、「時間とともに」であるが、同時に「時間の中に」であることを語った。そうでなければ、創造が「永遠の創造」になり、神と世界の連続性の契機が出現することをバルトは懸念し、それを回避しようとした。モルトマンはしかし、「時間の中の創造」をアウグスティヌスが否定しバルトが肯定した意味での「世界の時間」でなく、「神の時間」として語り、「神の時間の中での創造」を語る。しかしそれはやはり、一種の「永遠の創造」そして神と世界の創造との連続性の強調に一步接近することになるであろう。

5. 御子の御父との「自己区別」(Selbstunterscheidung)——パネンベルクの場合——

パネンベルクは創造を、「神の自由な活動」として理解する。「神の自由な活動からの創造としての世界起源」があるという。それが自由な活動であるとい

うことは、「世界が現存在の中に入り込んでこなかったとしても、神が神たることにって何も欠けるものはない」⁽²⁸⁾ということの意味する。しかし「神は一度永遠からその自由において、被造物の世界の創造者にして完成者であることを自己規定した」⁽²⁹⁾。それが神の事実的な自己規定である。それゆえ、神が世界の創造をしないでおくこともできたという考えは、この「神の事実的な自己規定」からの抽象に基づくことになる。パネンベルクによると、さらに神のこの事実的自己規定は、「神の本質の永遠性の中に基礎づけられている」。つまり、世界の起源は、「三一的な生におけるひとりなる神の自由から発している」と言う。そのようにして世界の創造はまた神の愛の表現でもある。

パネンベルクは、神の事実的自己規定を語りながらも、「聖定論」を語ろうとはしない。彼によると、「聖定論」は神の自由の思想に適合しないし、また三位一体論に合わないと言う。彼によると、「古改革派的な神の永遠の聖定の教説」は、「非三一的な一神論」の表現であったのであり、それによつては「創造行為の自由を守ることができない」⁽³⁰⁾と言う。だからこそ、彼によると、バルトは「永遠の聖定の教理を彼のキリスト論的に基礎づけられた選びの教説によつて置き換えることで修正し」、「神の世界関係の全領域に三一神学的基礎づけ」を与えたのだという⁽³¹⁾。こうしてパネンベルクは、聖定論が三位一体論ならびに神の自由の思想と乖離すると見て、「この概念は流出の表象 (Emanationsvorstellung) にあまりに近く立ちすぎている」⁽³²⁾ともいう。世界の創造は「神の愛」の表現であるという思想は、彼によれば三一論的に展開されるべきであり、そうすることで「創造行為の自由」の問題も解決されるべきであるという。パネンベルクは、「聖定論」を退け、「三一論」によつて「創造の起源」を語る。

それではパネンベルクの言う「創造行為の三一論的起源」とは何であろうか。パネンベルクはその際、三一論的な御子と御父の關係に注目する。御子は、御父の愛の第一の対象であり、御父はその愛を向けるあらゆる被造物の中で御子を愛するという。神の愛は御子に向けられつつ、その被造物の一つ一つに向けられる。つまり「被造物の個々の特殊性に向けられる神の指向性は、常にあらかじめ御子によつて媒介されている」⁽³³⁾と言う。そこからさらに、「御子の中

創造の起源について

に、御父に向き合っているあらゆるものの起源、従ってまた創造者に対する被造物の自立性の起源も存在する」⁽³⁴⁾と語られる。さらに、この御子の御父との「自己区別」(Selbstunterscheidung)が指摘される。「永遠の御子の御父からの自己区別の中に、創造者からの区別の中にある被造物の現存在にとっての存在根拠が求められるべきではないか」⁽³⁵⁾と言うのである。「御子に向く父の指向に応える御子の自己区別、つまり御父のみにひとりなる神である栄光を帰す御子の自己区別が、被造物の現存在の他者存在と自立性にとっての出発点を形成する」⁽³⁶⁾というのである。その際、御子の御父からの自己区別は、イエスにおける啓示により、イエスと父なる神との自己区別によって認識される。

御子を他者存在の原理とするこの思想はヘーゲルの思想を想起させるであろう。ヘーゲルもまた御子が他在の原理であり、他在の原理としての御子から有限性が由来すると考えたからである。この点でパネンベルクは明らかにヘーゲルとの繋がりに立っていると言わなければならない。しかし彼は同時に、ヘーゲルの以下の点を批判する。ヘーゲルには、「有限な世界の生産に至る絶対者の論理必然的な自己展開」の主張があった。つまりヘーゲルの創造思想は流出論的であった。パネンベルクによれば、この絶対者の論理必然的な自己展開としての有限世界の生産という思想は、創造の信仰とは結びつき得ないものである。彼によれば、それは、ヘーゲルの主体の思想、自己意識をモデルとした絶対的主体とその展開としての三位一体論という思想からきている。その場合、御子の形態における他者は、「自己自身との統一からの絶対主観の歩みだしの産物」⁽³⁷⁾として考えられる。そしてこの自己外化は必然的に有限なものの生産へと進んでいく。つまり、創造の必然性の思想になる。そこでパネンベルクは、絶対主観の自己展開としての三位一体の思想を退けるわけである。それに対し、はじめから「三一的なペルソナの関係の相互性」を主張する。これによってヘーゲル的な「絶対主観の自己展開」による「創造の必然性」の思想は回避され得ると考えるわけである。その際、この「三一的なペルソナの関係の相互性による三一的な生」においては、一つのペルソナが他の二つのペルソナから自己区別していることが、神的生の統一におけるそれらの交わりの条件になっている。

個々のペルソナにおける自己区別のそれぞれの形態はそれによって損なわれることはない。「それによって神的生は、自己の内に閉じた円環(ein in sich geschlossener Kreis)として、それ自身の外にいかなる他のものも必要としないものとして示される」⁽³⁸⁾とパネンベルクは言う。

しかしそれでは、「御子の御父からの自己区別」、つまり「他在の原理」も、この三一性の「自己の内に閉じた円環」の中にあるのではないか。「御子の自己区別」によっては、ただ「自己の内に閉じた円環」の中での「創造の可能根拠」⁽³⁹⁾が言われているのみである。これに対して、神の内から外への歩みだしが、創造の起源でなければならないであろう。そうだとすると、「御子の自己区別」はまだその歩みだしではない。そこで「天の父とのナザレのイエスの関係の中で受肉の出来事において、御子は神性の統一性から歩み出す」⁽⁴⁰⁾と付け加えられる。しかし「閉じた円環の内なる御子の自己区別」は、「受肉」とどう関係するのか。「聖定論」が扱っている問題が、ここには欠如しているのではないか。

パネンベルクは、「御子の御父からの自由な自己区別」の中に、神から区別された創造の自立的現存在が根拠づけられていると見た。さらに彼は、それによって「創造はただ単に御父のではなく、三一的神の自由な行為として理解され得る」⁽⁴¹⁾と語る。ここから彼は、バルトの創造論における御子の主体性の欠如を批判できると考える。バルトにおいて御子は創造に参加するが、それは御父が「御子を視野におきながら」人間と世界を創造されたというに止まるとパネンベルクは批判的に見るのである。「御子の固有な主体性についてはその際語られていない」⁽⁴²⁾とパネンベルクは言う。この批判は、バルトは創造を御父でなく、あたかも御子に帰しているという、ブルンナーによるバルト批判とはまったく逆である。果たしてパネンベルクのバルト批判は、バルト自身に当てはまるかどうか疑問である。なぜなら、バルトにおいては、キリストは単に神の行為を実行に移す「道具」であるだけでなく、「選びそのものの主体」⁽⁴³⁾として理解されるべきと言われているからである。むしろ逆に問題になるのは、パネンベルクではバルト以上に、創造が御父にでなく、むしろ御子に適用(appropriieren)されることになっているのではないかという問題である。

創造の起源について

ヘーゲルの問題性は世界創造の必然性の思想の中に見られた。この問題をパネンベルクはすでに20年前、1972年の論文の中で言及していた。「ヘーゲルにおいては三一論的神の内的生が論理必然的に世界の生産に進む」という問題である。しかし20年前には、彼は、ヘーゲルにとっては「自由と必然性とは相互に排他的ではない」と指摘した。さらにヘーゲルが「世界を新プラトン主義的に神の本質からの流出として考えたと想定してはならない」とも語った。ヘーゲルは、創造を単なる「派生」(Hervorgehen) から区別していたというのである⁽⁴⁴⁾。その際重要なこととしてパネンベルクが言及したのは、20年後とは逆にヘーゲルにおいては「神が主体として考えられていること」であった。「主体として考えられた絶対者からは、世界は単純には派生することはできない」⁽⁴⁵⁾と語ったのである。しかしやがて20年後、まさしくこの「主体の思想」こそが「絶対主観の論理必然的自己展開」としての「流出論的創造思想」の原因として批判されることになる。1972年のパネンベルクのヘーゲル論と『組織神学第二巻』(1991年)のそれとの隔たりは明白である。この変化の原因はどこにあるのであろうか。その原因として、三位一体論における神的主体よりはペルソナの相互の区別と関係とを強調する方向への彼自身の立場の変化を挙げることができよう。そして同時に、そのペルソナの相互区別の三一論がパネンベルクにおいては創造論にとっても戦略的な位置に立つという事態が生じたわけである。パネンベルク神学におけるこの変化を認識しないとこのヘーゲル評価の逆転は説明がつかないであろう。パネンベルクは、御父との御子の自己区別を他者存在の原理にするというヘーゲルの思想を、かつては評価したその「主体」論から今や引き離し、徹底したペルソナの相互区別と関係の三位一体論の中に位置づけたわけである。それによって神の主体論でなく、三位一体論が創造論の起源の位置に立った。

ここでパネンベルクに対して生じるいくつかの疑問について言及しておきたい。すでに述べたように、神の「御自身の内に閉じた円環」の中での「御子の御父からの自己区別」は、依然として創造の「可能根拠」である。ということは、なお事実根拠、現実化の根拠を他に求める必要があるのではないか。それ

は内在的三位一体性の内から外への移行の根拠を求めることであり、それこそ「聖定論」のテーマであった。その意味では、パネンベルクの「御子の自己区別」の指摘は、「聖定論」にとってかわることはできないのではないか。「御子の自己区別」は神の内なる永遠の自己区別であって、神と有限な世界の区別に直接転化するものではないであろう。「彼がいなかったときがある」とは言い得ない御子の自己区別から世界が直接導出されるならば、世界がなかったときもなくなるほかはない。そうすると、「創造」は神と世界の永遠の「関係」を意味するほかはなくなるであろう。世界がなくとも「神の神たることにって何も欠けるものはない」というパネンベルクの発言と「聖定論」なしに「御子の自己区別」から世界の創造を導き出すという彼の創造論は、かならずしも容易に両立するものではないであろう。そこで、「御自身の中に閉じた円環」から踏み出す神の愛の決意がさらに神学的に主題化される必要がある。

第二に、パネンベルクは、古改革派の「聖定論」を「非三一的な一神論」と言うが、それは必ずしも正確とは言えないのではないか。聖定におけるキリストがそこでも主題とされていたからである⁽⁴⁶⁾。聖定論を三一論的意味—それがパネンベルク的な三一論であるか否かは別にして—において展開することは、古改革派の伝統の修正を意味するにせよ、決してそれから異質なわけではない。パネンベルクが「御自身の内に閉じた円環」について指示したことは、「経綸的三一性」に対して区別された「内在的三一性」を指示したのではないか。そうでないとすれば、御子の自己区別から世界の創造へと連続することになり、まさに流出論に接近し、三一論からの本質的創造として「永遠の創造」にも接近するであろう。創造における神の自由は、三一性の内部での御子の自己区別の自由にでなく、神の内なる自由と対応しながら神の外に向かったの創造の自由として明らかにされる必要がある。

6. 創造の起源としての「恵みの選び」

カール・バルトは、改革派の一般的な聖定論を「選びの教説」によって取って換えている。「恵みの選び」こそが、「外に向かったの神の内的な働き」(opera

創造の起源について

Dei ad extra interna) であって、「ただ単に創造だけでなく、実際に神のすべてのそのほかの行為全体が、そこから可視的となり、理解されるようになる」⁽⁴⁷⁾と彼は言う。「恵みの選びは、イエス・キリストにあっての神のすべての道と業の永遠的な始まりである」⁽⁴⁸⁾と言われ、簡潔には「イエス・キリストは創造の実在根拠である」⁽⁴⁹⁾ということになる。

ところで「聖定論」は一般に神以外のすべてのものに関わる神の御計画の意志を論ずる。そこでは、通常、「天使」「人間」「それ以外の被造物」が主要なものとされる。これに対し「選び」は、人間にのみ関係する。バルトはこの「選び」をさらに徹底してキリスト論的に理解しながら、「一般的聖定論」と置き換えた。しかしバルトは一般的聖定論をまったく無視したわけではない。そこで次のように言われる。「まず第一にその選ぶことの中での生ける神を、したがって、イエス・キリストの中でうちたてられた人間との特別な関係の中での生ける神を、念頭におき、理解し、それから、そこからして、神の一般的な、世界との関係を、したがってあの一般的な神的決定を念頭におき、理解すべきことが、聖書的・キリスト教的には命じられている」⁽⁵⁰⁾と。この秩序からして、バルトにおけるあの創造と契約の関係が生じてくる。つまり創造は、契約の外的根拠とされ、契約こそが創造の内的根拠とされる。「選び」から理解されるとき、創造は契約の「前提」であり、「準備」である。契約の「舞台」であり、「背景」である。それゆえ、バルトにおいては創造と救済の統合の仕方は、創造が救済に従属する仕方になされており、完成の中での創造の本質的な位置は第二義的になっていると見られる。そのため、被造物はあるべき状態より低く置かれているという批判がなされたり、さらには世界の創造の相対的な無視があると言われ⁽⁵¹⁾、創造に関して神の栄光に関わる面、終末論的な面が弱いとの批判もある⁽⁵²⁾。われわれは、人間と自然との「共生」を単純に語って、被造世界における人間の固有な責任的位置や教会の位置を見失ってはならない。しかしまた、すべての被造物は神に従属するのであって、人間に従属するのではなく、世界の主は神であって、人間ではないことも曖昧にしてはならないであろう。

7. 三一論的聖定論としてのメシア派遣の決意

以上の検討を経た上で、それではわれわれはいかなる神学的提案を提出すべきであろうか。以下の諸点を一応の結論として記しておきたい。(1)キリスト教創造論は、キリストにおける啓示の認識からして、神と世界の関係について、汎神論、流出論、一元論とは別個の理解を持っている。そこで創造の起源の理解に関して、三一の神の内在性（内在的三一性）と経綸性（経綸的三一性）の区別の必要があるであろう。これによって、われわれは、神を世界関係の中にはめ込み、世界の述語として理解する誘惑から身を離す。(2)内在的三一性から経綸的三一性への歩みだしを「神の決意・聖定」論によって理解する意味がある。神の経綸的行為の根拠は、神の内在性から経綸性への歩みだしの神の決意にある。これによってどこまでも超越的、絶対的な神が、その「自由な愛」（内在的三一性におけるペルソナの相互の関係に起源をもった愛）によって世界を創造し、被造物との関わりの中に入られる。世界創造の行為にいたる決意が明らかにされることで、グノーシス的二元論は克服されなければならない。しかしまた外に向かつてのひとりなる神の内なる決意によって、三一論が三神論へと傾斜することも防止される⁽⁵³⁾。(3)重大なのは「神の決意」の内容である。われわれは、神の永遠の決意、聖定を「メシア派遣の意志」として理解することができるのではないか。キリストの啓示はまさにそのように示していると思われる。内在的三位一体から経綸的三位一体への歩み出しは、御子のメシアとしての派遣の決意にある。そこにまた創造の起源もある。この御子のメシアとしての派遣の決意は、三位一体的な決意である。さらに、「メシア派遣の決意」は、神の国のメシアの派遣であって、創造を神の国や神の栄光との関連に置く。御子のメシアとしての派遣の決意は、受肉だけでなく、十字架と復活に関わり、御国の完成に関係する。このメシア派遣の決意をもって神は創造を決意された。キリスト教的創造論は、人間中心によって被造世界の位置を貶めてはならないが、同時にまた人間の責任的な特別な位置を曖昧にする自然との共生に陥るべきでもない。「出会い」や「選び」からの創造理解は、人間の創造根拠を示した

創造の起源について

が、自然的世界の問題を背後に退けるきらいがあった。これに対し、「メシア派遣の決意」に根拠を持つ創造の理解は、非人類的な被造物の位置を喪失することはないであろう。万物はメシアと関係し、神の国の中にその本質的な位置を有している。万物に関わる「神の御計画」と人間に関わる「選び」とは、「御子のメシア派遣の決意」の中では関連づけられ、総合される。御子のメシアとしての派遣は、「神の子ら」の回復と出現に関係し、それはまた被造物一般の救済（ローマ人への手紙 8 章19節以下）に関係するからである。御父は御霊により御子を派遣し、御子は御父により御霊を通して派遣される。この三位一体論的なメシア派遣の決意によって、創造論と救済論の一致・総合、創造と神の国の関連づけが可能になるであろう。さらには、創造の起源は、単に「現歴史」(Urgeschichte)にとどまらず、「歴史」になる。つまり「外化する業」になる。創造の起源は、創造の歴史の開始になる。メシア派遣の決意において、神は人間ならびに世界との垂直関係に止まることなく、御国の完成に向かう歴史の中に入っていくことが根拠を持ち、また理解されるのではないか。

結 び

20世紀後半期の神学は、その創造の起源の議論において恵みの福音の性格をむしろ希薄にしているように思われる。モルトマンのカバラ的無の神秘主義による神の自己撤回の説も、またパネンベルクの「御子の自己区別」の理解も十分に福音的とはいえないように思われる。創造の信仰は、救済の出来事の啓示から認識される。キリスト教的創造論は、ナザレのイエスにおける神の啓示から理解されなければならない。それゆえまた、創造の信仰と救済の信仰とは統一的に把握されることを必要としている。今日の創造論は、パネンベルクのみならず、宇宙論的救済を語るモルトマンのそれも、キリストの福音理解の問題性を映し出していないであろうか。このことは、たとえば、それ自体としてはやはり問題を免れていないとはいえ、ティリッヒの「生きる勇気」の根拠としての「非存在を克服する存在の力」に比してさえも、そうである。またバルトの「御子による選びの教説」に比して一層そうである。「御子の御父からの自

己区別」よりも、あるいは「神の御自身への撤回」よりも、「御子が御父によって派遣されているというもっと中心的な見解」があるはずである。ガントンの指摘によれば、たとえばパネンベルクにおいてそれが「踏みにじられる」(override)「危険」がある。しかしガントンによれば、この批判をパネンベルクは肯定しなかったとも言われている⁽⁵⁴⁾。「創造の起源」の問題は、「創造と救済との総合的理解」とも関連する。その詳細な理解は、今日なお依然として探求されなければならない神学的課題である。しかし、創造の信仰は根本において救済の信仰であることを見失ってはならないであろう。

〔注〕

- (1) これは1999年4月6日に行われた東京神学大学での始業講演である。修正や加筆は最小限に止めた。
- (2) E. Brunner, *Die Christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*. Dogmatik Bd. II, Zürich 1950, 1972, S. 50
- (3) E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1983, S. 80
- (4) アウグスティヌス『神の国』11巻6章
- (5) P. Tillich, *Systematic Theology* vol 1, p. 281
- (6) *ibid.*, p. 209
- (7) *ibid.*, p. 211
- (8) *ibid.*, p. 281
- (9) *ibid.*, p. 212
- (10) Ch・リンクはティリッヒの神概念の背後にもこのカバラ思想の影響を見ている。Ch. Link, *Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition*, Gütersloh 1991, S. 236
- (11) P. Tillich, *Systematic Theology* vol 1, p. 280
- (12) オリゲネス『諸原理について』3・5；「永遠の創造」については、O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, 1. Bd., Neukirchen 1964, S. 547f. を参照。
- (13) K. Barth, KD3/1, S. 75ff.
- (14) E. Brunner, *op. cit.*, S. 23
- (15) *ibid.*, S. 14
- (16) *ibid.*, S. 24

創造の起源について

- (17) この関連で、ブルンナーは「われわれのための存在」を神の三一性から、また本質的にして自由な三一論的決意から言うべきではなかったか。ブルンナー神学における「出会い」と「三一論」の関係が問われなければならない。
- (18) *ibid.*, S. 31
- (19) *ibid.*, S. 31
- (20) C. E. Gunton, *Christ and Creation*, Michigan 1992, P. 84f. 熊野義孝も自己限定による創造の説に反対している。創造は「まったく神の全能に由来することがら」であり、「神の慈愛の拡充」であり、「神の徹底的自己主張」であるという。熊野義孝『教義学第二巻』65頁。彼の背後にもフォーサイスが立っていることは明らかであろう。
- (21) J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München 1985, S. 109
- (22) モルトマンは「苦しむ神」の再発見に際して「神概念の革命」を語り、ギリシャ的神概念からの解放を語ったが、ここではキリスト教的神概念のギリシャ的捕囚からの脱出は後退している。
- (23) *ibid.*, S. 98
- (24) *ibid.*, S. 100 これについてはまた J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, S. 123ff. を参照。
- (25) W. Pannenberg, *Systematische Theologie* Bd. 2, Göttingen 1991, S. 29
- (26) J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, S. 103
- (27) *ibid.*, S. 128
- (28) W. Pannenberg, *ibid.*, S. 23 かつてパネンベルクは、「神の神性そのものが歴史に賭けられている」「神の国の到来なしには神はない」と語った。(Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. 2, S. 118, 127)「世界がなかったとしても、神は神である」という主張は、その修正にならないであろうか。
- (29) W. Pannenberg, *Systematische Theologie* Bd. 2, S. 23
- (30) *ibid.*, S. 35
- (31) *ibid.*, S. 35
- (32) *ibid.*, S. 35
- (33) *ibid.*, S. 36
- (34) *ibid.*, S. 36
- (35) *ibid.*, S. 36f.
- (36) *ibid.*, S. 37

- (37) *ibid.*, S. 43
- (38) *ibid.*, S. 43
- (39) *ibid.*, S. 45
- (40) *ibid.*, S. 43f.
- (41) *ibid.*, S. 45
- (42) *ibid.*, S. 45
- (43) K. Barth, *KD*, 2/1, S. 71
- (44) W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, S. 99
- (45) *ibid.*, S. 100
- (46) 例えば, R. A. Muller, *Christ and the Decree. Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Michigan 1986 を参照。
- (47) K. Barth, *KD*, 2/1, S. 54
- (48) *ibid.*, S. 101
- (49) K. Barth, *KD*, 3/1, S. 32, 54
- (50) K. Barth, *KD*, 2/1, S. 84
- (51) C. E. Gunton, *The Triune Creator. A Historical and Systematic Study*, Edinburgh 1998, p. 165 ; *Christ and Creation*, p. 95
- (52) J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, S. 94 ; C. E. Gunton, *Christ and Creation*, p. 95 これに対し, ファン・リューラーは, 救済を「緊急対策」として, 創造に従属させ, 逆の極端に走ったと思われる。
- (53) ガントンは, パネンベルクの中に「三神論」に傾斜する気味 (trace) があることを危惧している。C. E. Gunton, *The Triune Creator. A Historical and Systematic Study*, Edinburgh 1998, p. 159
- (54) Gunton, *ibid.*, p. 159 パネンベルクに向けられた「十字架が重大な役割を演じていない」(A. E. McGrath, *The Making of Modern German Christology, 1750-1990*, Michigan 1987, 1994, p. 198) という批判も同一の方向を指している。