

神義論と義認論

——十字架の神義論と K. バルト——

芳 賀 力

第1章 神義論と義認論

第1節 神義論の義認論的内包

第2節 義認論の神義論的外延

第2章 十字架の神義論

第1節 関係的行為としての神の受苦

第2節 三一論と両性論

第3節 救済論と代理概念

第4節 十字架の汎神論

結び

第1章 神義論と義認論

ハイデルベルクの新約学者ボルンカムは、我々の時代にはもはや現実性を失い「解決済みの追い越された問い」になり下がったかに見えるパウロ＝ルター的小義認論（Rechtfertigung）と、我々の時代に再び先鋭化しつつも「解決不可能で決して追い越しえない問題」として我々を拒み続けるヨブ的小義認論（Theodizee）との間に、不幸な乖離を見出している¹⁾。もしこの判断が正しいとして、我々神学者がこの不幸の中に留まることをよしとしないならば、再び義認論を活性化し神義論に神学的理路を与える為に我々は、両者の乖離を乗り越える方途を探らねばならないだろう。それは、義認論と神義論との内的連関を正しく見極めるという課題となって現われてくる。

我々の見解によれば、近代の神義論は義認論との関連を見失うことによって病んでいる。義認論との訣別が近代の神義論に、理性が神を告訴し弁明する

「訴訟論的性格」といういびつな影を投げかけるのである²⁾。神義論が頌栄論として神学的にも正当な権利を獲得する為には、罪理解を正確に保持しつつこの義認論という狭き門を通らねばならない。

ところで又逆に、排他的に義認論にのみ集中する宗教改革以来の教義学が、神義論的問題構成を真剣に自分の課題としては考えず、一瞥しながらその傍らを通りすぎるという傾向にあったことは、これも又健全な姿とは言いがたい。義認論の持つ包括的射程を、西方神学の伝統的枠内であまりに狭めて考えすぎてこなかったかどうか、自己反省を迫られて然るべき問いである。

以上の問題提起を踏まえて我々の提示する命題はこうなる。神義論は義認論的内包を持ち、義認論は神義論的外延を持っている。このように考えることによって初めて我々は、後述する十字架及び復活の神義論³⁾の基礎的な理論的土台を獲得することができるのである。

第1節 神義論の義認論的内包

罪は神の創造の業に対立する虚無の一形態である。それは単なる個人の主観的自意識に現われる宗教心理学的屈折現象ではなく、現実の神関係、他者関係、自己関係、それ故神の創造世界そのものを客観的、事実に破壊し、損傷し、倒錯させる反神的、虚無的な力である。しかも罪は、他の虚無の諸形態である悪や死が被造物に対しては直接的であるが神に対しては間接的な反立であるのに比べて、神への直接的反立であるが故に⁴⁾、最も悪質な創造者への対立物であり「創造の暗殺計画」⁵⁾である。そのような罪の反創造的な破壊力に対して、神は御自身の創造者としての義を貫かざるをえない。創造者の義の貫徹は虚無の中核を刺し貫く。それは虚無の核心たる罪を排除し、裁き、撲滅せざるばやまない⁶⁾。しかし神はこの罪の裁きと撲滅を罪人たる人間にではなく、実に御自身の御子イエス・キリストにおいて遂行したもうた。こうして創造者の義の貫徹、すなわち神御自身による神義論は、イエス・キリストにおける罪人の義認として遂行されるに至る。それ故神義論は義認論をその中核・内包として持たざるをえないのである。ここでは神義論がロマ書3章26節の意味で神御自身による自己義認として、しかも義認論を通しての創造者の自己義認とし

て生起している点が重要である。神義論が中核としている課題は、罪の除去、撤廃である。罪の力の支配下に屈している人間に神義論を遂行しうる能力はありうべくもない。ただ神御自身だけが御子イエス・キリストにおける罪人の義認を通して、虚無の中心勢力としての罪を撤廃し、創造者としての義を確立、実証しうる。そもそも虚無と直面して被造物は無力であり、虚無との格闘は本来的にはただ神御自身の事柄なのである⁷⁾。

バルトが創造論の中で「義認としての創造(Schöpfung als Rechtfertigung)」という一見奇異な表題の下で展開した論旨(KD § 42-3)を、我々はこの文脈の中から初めてよく理解することができる。バルトによれば創造とは既に義認である。それは単に、被造物という神とは異なる現実性の措定(“Schöpfung als Verwirklichung” KD § 42-2)というに留まらず、光を混沌の闇から、善を悪から、被造物を虚無から分かつ行為であり、創造行為それ自身が義認の意味を内包しているのである⁸⁾。そしてこの義認の意味を内包した創造の分割行為は、まさに罪人の義認というイエス・キリストの歴史的な分割行為(十字架と復活)の中で完成する。御子の十字架と復活こそ、創造者なる神が、虚無の力に屈した被造物を義とし解放することで御自身の義を啓示したもう神の神義論であり、すべての人間の下からの神義論的詮索に対する上からの答えである。

「偉大なる神義論(Theodizee), すなわち神の義認が行なわれた。しかしそれは、人義論(Anthropodizee), すなわち人間の義認が神によって行なわれるという仕方で生起したのである。」⁹⁾ この罪人の義認(iustificatio impii)の中で神義論にとっての「すべてを決定づける転換」¹⁰⁾が行なわれたのであり、その意味で義認こそが「神義論の神学的場所」¹¹⁾なのである。予定論的=契約史的に考えるならば、創造者なる神は創造に先立って既に、いかなる世界のペシミズムよりも深い^{ナイン}否定を御子の十字架の死において御自身の身に受け、又いかなる世界のオプティミズムよりも深い^{アヘン}肯定を御子の復活の生命において人間に与えることを、永遠の昔から決意されておられたのであり¹²⁾、実に神は義認を創造の中核に先取りすることによって、既に神御自身による神義論を行ないたもうておられたのである。十字架につけられたもうたイエス・キリストはこの神

の永遠の決意の世にあらわれた証人である¹³⁾。

第2節 義認論の神義論的外延

しかし又義認論は神義論的外延を持っている。我々は、この内容的には同一の命題を逆の方向から強調してくり返さざるをえない。というのは、しばしば義認論への集中がキリスト教神学の内部にあって、神義論的発言を封じ込めタブー視する傾向をもたらすからである。確かに義認を必要とするのは人間であって神ではない¹⁴⁾。この点を明確にしておくことは我々が再びあの近代の訴訟論的神義論に逆行しないために重要である。しかしだからといってそのことが、義認論本来の含み持つ神義論的射程を見ないですますことを正当化する理由となってはならない。新約神学的知見に基づけば、パウロの見ていたイエス・キリストにおける神の義 (*δικαιοσύνη θεοῦ*) とは、救済する創造的な力としての創造者の義の出現である¹⁵⁾。パウロが義認論において与えた答えは、確かに全く新しい内容をもっていたが、しかし問いそのものが動いている地平は古代オリエントに共通の創造神学に由来するものであり、人間の罪によって損なわれた世界の秩序の回復を問う問いなのである¹⁶⁾。そこでは罪は個人的なものに限られず、世界の創造秩序を破り損傷するものと考えられた。それ故罪人の義認とは、*iustitia Dei salutifera* (世界を救済する神の義) の啓示であり、その射程には墮罪した創造世界そのものの秩序の回復と救済が含まれていると見られなければならない。この意味においても「創造は意識しようとしまいと *δικαιοσύνη θεοῦ* の放射領域 (*Ausstrahlungsbereich*) の中に立っている」¹⁷⁾のである。

ところで、以上の様な神の義の創造論的拡がりについての新約学的知見は、既にバルトの和解論の最初 (IV/1, 1953) において先取りされ、教義学的に展開されていた中心的モチーフであった。バルトによれば義認には前提がある。それは人間の不義に絶対的に優越する創造者としての神の法である。義認においては神の気まぐれや恣意が行使されるのではなく、法 (*Recht*) が行使される。しかもそれは神御自身の最高の法の行使であり、まず第一に神が創造者としての御自身を義としたもうような法の確立である。罪人の義認が可能となる

のも、この基礎づけを持つからであって、この神の自己義認こそ「人間の義認を支える釘のようなもの、義認が流れ出る永遠の根源的な泉」¹⁸⁾なのである。人間の不義（不法＝Unrecht）とは、創造者なる神が光を分けて斥けたもうた闇との盟約（Verbündung）であり、神の御業を破壊せざるをえないものである。創造者なる神の御旨に反して力を奮う故、神の法を侮辱する禍いである。その禍いがいかに大きいかということ、それは、神がそれを追放する為に御子において自ら事に対処したもうたという義認の事実から明らかとなる¹⁹⁾。それ故義認はその拡がりにおいて、創造者なる神の法の貫徹という神義論的外延を持っているのである。

こうして我々は、神義論の義認論的内包と義認論の神義論的外延とを両方向から強調することにより、あのボルンカムの不幸な溝を乗り越えて、両者の内的関連を再び回復する。マルコ伝2章1-12節の中風の者において、病のいやし（神義論）は罪のゆるし（義認論）と無関係ではない。むしろ罪のゆるしこそ病いのいやしを可能にするものなのである。神義論と義認論というこの両者の内的連関を考慮することによって初めて我々は今、十字架及び復活の出来事の持つ神義論的意味を理解する解釈学的地平を手に入れることになる²⁰⁾。

第2章 十字架の神義論

父なる神の法（義）の貫徹は専らただ御子の法（義）の遂行を通して行なわれる。現代のマルキオン主義者 E. ブロッホが意図的に黙殺しようとした²¹⁾この創造者の法の貫徹と救済者の法の遂行の一致こそ、キリスト教神学が見据えねばならない神義論の「特にキリスト教的なるもの」である。創造者なる神の法を問題化する罪と不義に対して、神は自らを義なる神として啓示する。聖なる義の啓示は不義なる者にとって審きを意味する。とはいえそれは、暴君たる神の復讐ではなく、契約相手の脱落を決して見過ごしにはされない「契約の神」の愛の徹底である。ここでの文脈はすべて契約神学的に考え抜かれねばならない。不義に対する義の貫徹が契約の愛の徹底であるが故に、神は御自身の御子を不義なる者の身代りとして、御子の全人格を通して義を貫徹したもう。まこ

との神にしてまことの人となりたもうたイエス・キリストは、神と人間との契約＝関係の仲保者として、創造における契約の根拠（者）であり、和解における契約の遂行（者）にして、救贖における契約の完成（者）である。この意味で両性論は契約神学^{かなめ}の要である。そしてバルトの神学的論理も決定的にこの方向に動機づけられており、そのように見る時に最もよくその真意を理解することができる。御子は「人間に対する創造者、契約の主としての神的法（義・権利）を合法的に代表し執行する者」²²⁾であり、又同時に義を失った不義なる人間の代りに、神に対する被造物、契約の相手としての人間の法（義・権利）を代理する者である。彼は「人間の前での神の為の代理者であり、同時に神の前での人間の為の代理者であり、この意味で二重の仕方で義を基礎づける方」²³⁾である。イエスはこの二重の代理における二重の義の基礎づけ（神の自己義認と人間の義認）の中で彼の時間を生き、神と人間との間の契約＝関係を目指へともたらし、神の国を樹立したもう。彼は契約に対する創造者の誠実さをうけがう保証人であると同時に、被造物の連続性（生の権利）をうけがう保証人である²⁴⁾。イエス・キリストにおいて——そして彼においてだけ——神と人間との間の契約は、両者によって同時に守られ成就された神の国の契約となる²⁵⁾。しかしこの二重の義の基礎づけは、そこに契約破棄という人間の側の違反がある限り、遂行者が身代りに死に渡されるという苛酷な出来事とならざるをえない。ペテロが思わず驚きいさめた(マタイ16・22)神の子の受難の道、あの「苦痛な一点」²⁶⁾を通ることによってだけ成立するのである。イエス・キリストは審判者として、一切の義の尺度にしてそれ以上の一段高い法廷などありえない神の義を全権的に代理しつつ現われるのであるが、しかし彼は自ら審かれる者となりたもうという仕方で現われるのである²⁷⁾。ただこのような仕方においてだけ、神の審きが同時に恵みであり、イエス・キリストの恵みそのものが神の義^{レヒト}の遂行である²⁸⁾という比類なき命題が成り立つのである。

ところで、義認論と神義論とをこの「苦痛なる一点」に絞り込む＜神の子の死＞という出来事は、キリスト教の神論及び救済論に重大な神学的帰結をもたらさざるをえない。一つは、世界を救済する神に関しての神概念の革命であ

り、他は、神に救済される世界に関しての神義論の革命である。神喪失という近代の精神状況の中で＜神の死＞という表象に着目しそれを概念へと高めたヘーゲルの哲学的慧眼を評価して、ギリシア的神概念の持つアパティー公理を排し聖書的神概念の独自性を求める努力が、70年代の十字架の神学における「神概念の革命」の主張となったことは周知の通りである²⁹⁾。今我々が注目するのは、その十字架の神学がもう一つ別の局面として「十字架の神義論」という独自の論理構造を持っていたという点にある。

御子が父によって見捨てられ(マルコ15・34)、神喪失の極みとしての死を味わい尽したもうたことによって、人間はもはや、神を喪失したこの世界の中で神の不在を神義論的に問い抗議することはできない。何故なら、この神喪失のただ中に他ならぬ神御自身がいたもうからである。神御自身がゴルゴタの十字架の上で神喪失の闇の中にいたまい、御子が御父から全く見捨てられることの恐るべき苦悩を味わうと共に、御父自身が聖霊の交わりの中で最愛の子の棄却を共苦したもうた以上、もはやどのような人間の悲惨も苦悩も神不在の状況ではありえない。神が自らに引き受け我が物としなかったようなどんな人間の孤独も排斥もない。むしろあらゆる人間の見捨てられた状況の中で、この十字架につけられ見捨てられた神こそが最も彼に近くいます。「一切の災いが、すなわち神に見捨てられること、絶対的な死、永遠の罰、無限の呪い、無の沈没が神のもとにある時、この神との交わりが救いである。」³⁰⁾十字架における神から神の中の十字架へ、アウシュヴィッツにおける神から神の中のアウシュヴィッツへ、この論理の徹底にこそ、従来の神義論に革命をもたらす＜十字架の神義論＞³¹⁾の核心がある。

ではこのような現代の神受苦説における十字架の神義論の理路を我々はどう評価すべきであろうか。この点について我々は、バルト及びヘーゲルの理説と突き合わせながら、以下四点にわたって吟味したい。

第1節 関係的行為としての神の受苦

「神は真に又完全にキリストの中にいましたもう！」この第2コリント5章18節の新約聖書の命題を、バルトは「何の留保も割引きもなしに」³²⁾受けとる

うとする。誘惑にさらされ、苦しみ、そして死に得る人間との神の同一性について語るこの言葉は、バルトによれば確かに極めて異常な、驚くべき言葉ではあるが、神学はまさにこの言葉を神冒瀆としてではなく神讃美として告白する努力において一点の曖昧さも示してはならないのである³³⁾。このことはすなわち、およそ神たるものが何であるかについてキリスト教神学は、神についての形而上学的前理解を捨てて「十字架につけられたキリスト」(ガラテヤ3・1, 第1コリント2・2)からして全く新たに考え始めねばならないということの意味する³⁴⁾。キリストの十字架という神の隠れの極みを地上における神認識の神学的場とみなし、十字架のキリストという最下点から神の本質を把握するというこのバルトのキリスト論的方法論³⁵⁾は、バルトにアパティー公理を乗りこえて、受苦するまでに自由な神の愛の充溢について考える道を開く。今や神の子の受難と死において苦難の望みなき漆黒の闇のただ中を進み行かれ、罪に対する神の怒りと死の最後的な仮借なさを引き受けたもうのは神御自身である³⁶⁾。神はゴルゴタの十字架のどこか別の高みにいたもうのではなく、まさにこの十字架をこそ御自身の最高に自由な愛の高みとなしたもう³⁷⁾。こうした発言を通してバルトが、十字架の出来事における御子の神性と父の神性とのホモウーシオス(同質性)を真剣に受けとめ、勢力論的モナルキア主義やグノーシス的仮現論の危険を回避しようとしていることは明らかである。

ところでこういうバルトの表現だけを見ると我々は、バルト神学の本質が今日の神受苦説(Theopaschitismus)の意味において十字架の神学にあったと断定する傾向に陥りやすい。ユンゲルのバルト解釈以来定着しつつあるこうした見解はしかし、肝心な点でバルト神学の特質を見誤る恐れがある。というのは、バルトの諸発言の背後にある神学的モチーフは、十字架の神学であるよりはむしろ、契約=関係論的に方向づけられた勝利の神学であり、この特質がバルトをして、十字架の神義論を最後究極的なものたらしめず、更に復活及び終末論的神義論の考察へと向かわしめる決定的な動機となっているからである。

要するにバルトは、十字架の出来事を——モルトマンの批判とは反対に³⁸⁾——徹底して三一論的、契約=関係論的に考え抜いているが故に、神の受苦性

を愛の不動の勝利として語りえたのである。神は三一の神である ことによつて、御自身の永遠の存在の中に既に他者との関係を持っており、他者との愛の関係において生きたもう活動的存在である。神の不変性とはそれ故、孤高なる神の聖なる無活動、硬直した不動性を意味せず、むしろいつも新たに己れを自由に確証する神の信実 (Treue) の恒常性のことである。神は御自身の内部で、他者との契約＝関係 (交わり) に信実であることにおいて最高に愛なる存在として生きたもう。この三一論的な契約＝関係こそ、神が生命的存在でありつつその信実において不変であることの集約的表現である³⁹⁾。つまり換言すれば、神とは、(a)非関係的不動性という意味で不変的、無感動的な存在ではなく、しかし又、(b)関係的受動性 (Passivität) において可變的、パトス的な存在なのでもない。そうではなくて、(c)関係的活動性 (Aktivität) において可變的でありつつ、契約論的信実の意味で永遠に恒常的なのである。

この点をもう少し丁寧に説明すればこうなる。

a) 御子の受肉、受苦そして死において神 (神性) は、非関係的不動性の意味で不可侵的不可變的にとどまると考えることはできない。その時キリスト論はドケティズムの誤まりに陥ってしまう⁴⁰⁾。

b) しかし又神の受肉、受苦そして死を、関係的受動性の故に神が神性を放棄し断念するという意味で可變的と考えてはならない。その時キリスト論はケノーシスの誤まりに陥ってしまう。十字架における御子の死は、死に対する神の敗北ではない。「おお、大いなる苦しみよ、神自らが死に給うとは！」というような表現にまで至る、ルター派の属性の交流説の過度の展開に対して改革派が行なった保留を、バルトが賢明な神学的判断と見做すのもこの理由による⁴¹⁾。「神が被造物となり人間となり給う時、神は御自身を捧げ (hingeben) 給いはするが、決して手離したり (weggeben) 断念したり (aufgeben) はし給わない。神はそのことによって神であることをやめ給わない。」⁴²⁾神は御自身において既に関係的であるが故に他の何よりもまさってパトス的 (我々はまさに神においてこそ真にパトス的とはいかなるものかを学ばねばならない!) であるが、しかしそれは被造物との関係によって初めて生じる受動的、他動的なもの

ではない⁴³⁾。

c) しかし受肉、受苦、そして死に至るまでの神の自己卑下はありうる。それは契約の神の信実の一貫性において（創世記17・7；申命記7・9など）恒常的（ヘブル13・8）な神の^{関係的活動性}である⁴⁴⁾。十字架における *passio Dei* の秘義は、それが本当には *actio Dei* である点にある。神は交わり（契約＝関係）の神としてその三一論的な在り方の中に既に他者を含み、この他者への愛の永遠の決意において自己の全き他者（被造物）の為の神であることを選びとっている。この他者の為の契約論的愛の不動性こそ、御子の「受苦及び死の可能性」を基礎づける土台である⁴⁵⁾。神が^{関係的でありつつなお受動的、他律的}にならないのは、神が他者関係を何よりも先に御自身の内部に持っており、この^{内在的三一論的な関係の類比}として初めて、被造的他者との関係を^{経綸的に}持つからである⁴⁶⁾。結論から言うと我々は、バルトの中にも、あの訴訟論的神義論がたちどころに色褪せる＜十字架の神義論＞を見出すことができる⁴⁷⁾のであるが、それはしかしあくまでも、以上の解釈学的考察を踏まえてのことなのである。

第2節 三一論と両性論

次にこの関連で我々が強調しなければならないのは、バルトが十字架を^{契約＝関係論的に}考え抜くことによって、十字架は三一論的のみならず同時に又^{両性論的}出来事という性格を明瞭に持つに至るという点である。前節で我々はモルトマンのバルト批判とは反対に、バルトにおいて十字架の出来事が、三一論的な神の内部における^{関係的}出来事として基礎づけられている点を見た。動的な関係性としての神の現実性理解こそ、静的な実体 (*οὐσία*, *substantia*) を神の本質とする前提において困難に陥った伝統的な神受苦説の問題性を乗り越える道を開く。この意味ではモルトマンの三一論的な十字架の神学は既にバルトにおいて先取りされており、十字架はバルトにおいても父神共苦的 (*patricompas-sianisch*) であるほどに神の内部での出来事なのである⁴⁸⁾。

しかしバルトがモルトマンと異なる点は、この神の内部での^{関係的}出来事を決して神と神との間の絶対的対立、矛盾、抗争としては考えないという点であ

る。モルトマンはマルコ15章34節のイエスの言葉をあまりにブロッホ的に解釈しすぎた為に、イエスの神からの棄却の中に神と神との抗争、神における反乱、神に反抗する神を見、それを神と神との間の神の義をかけた神学的訴訟と呼ぶ⁴⁹⁾。しかしバルトによれば、十字架における子の受苦と父の共苦は神の中の絶対的逆説でも二元論的、マルキオン的な「神に反する神」でもない⁵⁰⁾。それは子が愛の服従において父の前で人間の為に苦しみ、父が愛の共苦において御子と共に人間の為に苦しむ、愛の一致における関係の出来事であり、モルトマンの言うように「子は父の故に苦しむ」⁵¹⁾のではない。十字架は父と子の関係の断絶ではなく、むしろ十字架こそが人間の為にある父と子の関係の一致なのである。バルトは正しくもこう言う。「そのように御自身と対立するというような仮装を身につけていたもうのであれば、我々が実際に置かれている神との対立関係において、神は我々をただ裏書きしたり強化したりすることしかできないであろう。自分自身とそのように対立する神というようなものは、我々の和解されない人間性が神性の中に投影された影にすぎないであろう。」⁵²⁾

モルトマンがこのような解釈の過ちに陥ったのは、彼が十字架の出来事の持つ救済論的、両性論的な性格の重要性を見落して、十字架を一面的に三一論的枠組で、(ヘーゲル的な神の弁証法的運動という思想的モチーフの助けを借りて)理解しようとするからである。しかし我々によれば、十字架の出来事を解釈する地平は、三一論か両性論かという二者択一の中にあるのではなく、両者の解釈学的相互補完性にあるのである。

モルトマンが十字架の解釈枠として両性論を斥けるのは、伝統的な両性論が i) 一方で形而上学的アパティー公理に基づいて神性の不受苦性、不死性を主張し、他方で人性の受苦性、可死性を二分的に主張し、ii) それが更に<死すべき人間性はこの不死なる神性に参与して救済される>というギリシア教父に有力であった救済論的願望と結びつけられる結果、iii) <十字架の上で受難し死んだのはイエスの人間性であった>とする十字架のドケティズムに接近すると見るからである⁵³⁾。ルターの属性の交流論はこの十字架のドケティズムを克服する大胆な踏み出しであったが、なお両性論の枠内にとどまっている故に、不

十分とモルトマンは見做す。そこで彼は、ケノーシス論を父に対する子の全ペルソナ的關係から考え直した P. アルトハウスの方向を更に押し進めて、脱両性論的な三一論的十字架の神学を構想するわけである⁵⁴⁾。

このようなモルトマンの要請は、十字架の出来事を関係としての神御自身の本質的な全参与的出来事として捉えた限りにおいては、確かに評価すべきである。しかし我々の批判的問いは次の点に向けられる。すなわちモルトマンにおいて十字架は、御父と御子との間の神の内部の出来事にとどまってしまって、神と人間との間の関係的出来事であることをやめてしまう傾きを持ってはいないかということである。十字架の死においては、神を代表する神の子イエスと同時に、人間を代表する人の子イエスの両面が強調されねばならない⁵⁵⁾。何故ならイエス・キリストは＜まことの神にしてまことの人＞として、その全神人的位格において神の義を代表すると共に人間の義を代理する、神と人間との間での契約＝関係論的な仲保者であり、十字架の死は先に見た通り二重の義認の出来事だからである。確かにキリストの神性は静的性質としてではなく、関係を創造する動態性において把握されるべきである。三位一体の第二位格が神人キリストの人格形成の中核である。キリストの人性はそれに対して、*anund enhypostatisch* にキリストの神性に受容 (*assumptio*) されて初めて、神の子にして人の子の人格の *Existenz* を形成する⁵⁶⁾。しかしこの事情は我々によれば、イエス・キリストが三位の神の中にあって人間を代表し代理する神であることを何ら変更せず、むしろ確証する。イエス・キリストは＜神の中の他者＞として関係の原像である。＜神の外の他者＞である人間（被造物）は、まさにこのイエス・キリストの第二位格において関係のアナログアとして創造されたのである。御子の人格はそれ故、単に神の内部における父に対する子の関係を意味するばかりでなく、神に対する人間の関係をも意味している。つまりイエス・キリストは本質的に仲保的ペルソナとして、永遠の仲保者（第一テモテ 2・5, ヘブル 9・15, 12・24）なのである。換言すればイエス・キリストは、三一論的な＜父-子＞関係と両性論的な＜神-人＞関係とを媒介的に切り結ぶ接点的トポスである。イエス・キリストが神の内に向かってと同時に外に向かっ

ての契約＝関係の根拠であるということ，そこに三一論と両性論の相互的成立を支える理由がある。そしてこの二重の関係性の故にキリストの十字架の出来事は，神を父と呼ぶことを許された神の子らとしての新しい人間の生の開始を，救済論的に基礎づけるのである。神性なきイエスの人性の受難と死が人間を救済しないのと同様に，人性なき神の苦しみも又人間を救済しない。事は人間の生・死に関わる。この理由の故に我々は十字架の出来事を，三一論的及び両性論的に，両者を二者択一的にでなく相互補完的に理解しなければならないのである。

第3節 救済論と代理概念

＜キリストの中の神＞の強調によってバルトが目指したことは，決して第一義的にギリシア的形而上学的なアパティー公理の克服としての神概念の革命ということではない。むしろバルトがそれによって表現にもたらしたいと願っていることは，キリストの十字架の中で人間の救済の為に自ら行動したもう神の和解の事実の驚くべき真相，すなわち義認という神の革命である⁵⁷⁾。神概念の革命はこの神の革命の不可避的帰結にすぎない。この関連で我々は，最近の神義論的神受苦説における救済概念の変質という点を改めて問題にしなければならない。

最近の十字架の神学の救済概念の特徴は次の点にある。すなわち，自ら受苦し死に赴く神の自己喪失こそが，今現に受苦し死に瀕する神喪失の世界(人間)にとって救いを意味するということである。神を失ない神に見捨てられた状況を生きる人間にとって重要なことは，御子が御父に見捨てられ，御父がこの御子の棄却において自己を見捨てることの中で，神も又この見捨てられた状況を共有したもうということ，従って神に見捨てられた者の最も傍らに他ならぬ神がいたまい，そのことを通して神は神を失った者の神となりたもうということである⁵⁸⁾。我々はしかしあえて批判的に問う。果してこれは十字架における救済の論理として十分であろうか。神なき人間の悲惨な状況に神が同情して自ら入り来り，その状況へと自らを同一化し連帯化したところで，その悲惨な状況に救いがもたらされるであろうか。全能 (allmächtig) な神が自らを無力 (ohn-

mächtig) なものとなし、弱き者の側に立ったとしても、それは慰めであって救いではないのではないか。医者が病人に同情して自らも同じ病気にかかり、その苦悩や痛みを共有したとしても、病気が癒されない限り病人に救いはない。ヴィーゼルの『夜』の描く「絞首台につる下げられた神」は、死にゆく者にとっての限りない慰めではあっても死の状況の根本的解決では未だない。人間の為の神の殉教死が行なわれたとしても、人間はこの神の後を追ってやはり同じ暗い死の宿命を辿るだけであろう。それは要するに、苦難は苦難によって、傷は傷によって、痛みは痛みによって癒されるという苦難の神秘主義、あのイーゼンハイムの祭壇画がその当時持っていた神秘主義的癒しの機能と本質的にどこが違うのであろうか。自己を痛めることによって人間を救う神とは、刑罰によって人間を苦しめるサディズムの神とは逆に、一種のマゾヒズムの神の像を提供することにならないであろうか。

我々がここで直面している問題は結局、救済論における代理概念の神学的意義を巡る問いである。我々によれば代理概念にはおよそ三つの段階的特徴が考えられる。第一は連帯性 (Solidarität)、すなわち他者に同情し共感して、他者の状況へと自己をいわば運命共同的に同化 (Identifikation) する段階。これは厳密に見ればまだ代理の準備行程である。第二は代表性 (Vertretung)。すなわち他者の存在的権利と義務を全権的に代表し全面的に他者になりかわって行動することで、他者に課せられる義務から他者を解放する段階。ここでは物質的な等価的代用や補充 (Ersatz) の概念を厳しく斥け、特にその人格的性格が強調されねばならない。第三は代償性 (Stellvertretung)。すなわち、他者がなしえないことを他者になり代わって成し遂げる段階。ここでは単に他者の存在的権利と義務を代表するのみならず、他者の倫理的、法的過失をも身に負い、その責任をさえも他者に代わってとることが求められる。この場合代理者は、代理される他者が更に別の第三者に対して持つ倫理的関係全体を引き受けるのであるから、この代償性は厳密にとれば、代理される他者と、その他者が過失を負う他者との間を仲保・媒介する仲保的代償性となる。イエス・キリストにおいて起った神とこの世の和解 (第2コリント5・19) は、我々によればこの三

つの特徴をすべて備えた出来事である。いやむしろイエス・キリストがこの三つの特徴を満たすことで、和解を実現させ、あの二重の義認を果したという事実の中で、代理とは何かが明らかとなったのである。ここでは救いとは、きわめて明瞭に和解のことである。単に永遠・不死なる神性との人間性の合一でもなければ、又逆に神性が不死であることを撤回して死すべき人間性へと同一化することでもない。人間（世界）にとっての救いが神との和解である限り、それはイエス・キリストが単に連帯や代表ではなく、仲保的代償を行なうことによってのみもたらされる。ところが最近の十字架の神学においては、この仲保的代償性が後退し、単に共感的同一化、連帯性ないし、せいぜい代表性が語られるにとどまる傾向を持っている。それではしかし我々によれば、本来の意味での聖書的救済論の解消なのである⁶⁰⁾。

では何故この現代の十字架の神学において仲保的代償という代理概念が後退してしまったのか。その理由はこの神学が、義認論の持つ契約論的-法神学的文脈をあえて読み過ごしてしまうからである⁶¹⁾。たとえばモルトマンは、イエス・キリストの死とは律法なき者の死であり、その十字架刑に処せられた方の甦りの中で明らかとなったのは、律法なき、神なき者の義認であるとして、この点にトーラー的義の神学と決定的に対立する、無律法者に対する神の終末論的な義の普遍的開示を見ようとする⁶²⁾。彼によればイエスの死の本来の意味は、父なる神からの子なる神の棄却であって、神との契約関係にある旧約的義人の棄却ではない⁶²⁾。イエスの死は決して贖罪犠牲ではなく、その復活もそれ故贖罪犠牲者の復活ではありえない。何故ならモルトマンによれば、贖罪によっては単に「契約の律法の義」が回復されるにすぎず、それでは、 *restitutio in integrum* (原状復帰) に留まるからである⁶³⁾。同様の立場からの *Sühntheorie* (償いの理論) の拒否は又、アンセルムスの充足説批判としても現われる⁶⁴⁾。

しかし果してそのように<贖罪>という解釈粹そのものを我々は全面的に撤廃すべきであろうか。贖罪は本当にただ律法の義の神学の延長でしかなく、キリストの死と復活はその廃棄を意味するだけなのであるか。キリストは確かに「律法の終り」(ローマ10・4)である。しかしこのテロスは同時に目標の

成就でもあるのではないのか⁶⁵⁾。〈Sünde-Sühne〉(罪と償い)の論理は、確かに一方で神を、犠牲を求める鬼神へとおとしめて客体化し、他方で又人間を、犠牲をささげ過失を償罪しうる和解の主体へと高めすぎるが故に斥けるべきであるにしても、救いが神と人間との間の契約関係の問題である以上、〈Sünde-Strafe〉(罪と罰の論理)は聖書に由来する解釈枠として生かされるべきではないのだろうか⁶⁶⁾。神の恵みの契約は人間を存在論的に規定するのみならず、倫理的・一法的にも規定する。恵みの契約に対する不実(Untreue)、それがイスラエルの伝承によれば罪である。罪は神と人間との関係を存在論的にも法的にも破壊する。神と人間との間の契約＝関係の成就是、従って存在論的にも倫理的・一法的にも罪という不法な力を除去することにある。イエス・キリストの死と復活の中で起ったことは、まさにこの二重の意味での破壊された契約の成就であり、それ故に存在論的には古い人間の死と新しい人間の誕生、倫理的・一法的には不義の裁きと義の創造となるのである。従って神の自己神義論である義認は、単に存在論的に終末論的な新しい創造(ケーゼマン)であるのみならず、同時に又イエス・キリストにおいて新しい倫理的・一法的関係を造り出すものである。イエス・キリストの死は確かに歴史的なイエス訴訟において律法違反者の死であった。しかしそれは、後期ユダヤ教における転倒した契約神学の線、古改革派神学流に表現すれば、いわば「業の契約(foedus operum)」の次元を超え出ない、律法の義の神学から判定した限りでの無律法者の死であって、「恵みの契約(foedus gratiae)」からして言えば、法を中心たる神への契約的信実(Bundestreue)の実証として(マタイの編集史的意図にも明瞭であるように)律法成就者の死なのである。モルトマンはトーラー神学を警戒するあまり、恵みの契約それ自体の持つ法的性格を見失っており、それによってイエスの死の持つ旧約神学的、契約史的連続性が全く否定されてしまう。しかしそれでは一体モルトマンの神は、旧約の神と全面的に対立するマルキオンの神とどこが違うのか。イエス・キリストの十字架の意義は、我々不義なる者の無条件的義認ではあるが、それは我々に代わってのイエス・キリストの義の遂行(仲保的代償)の故なのであり、それが無条件であるのは、この仲保的代償性の無

限の恵みの故であって、この恵みに我々は関係存在論的に参与することを許されるのである。この仲保的代償性をモルトマンが語ることができないのは、我我によればまさに彼が、先に指摘した十字架の両性論的解釈枠を切り捨ててしまったからである。それ故に彼の救済論は、真の代理を欠落した、神の人間に対する同情、共感的連帯に留まって真の和解には至っていないのである。

ではバルトにおいてこの点はどうであろうか。確かにバルトも又 Sühne-theorie を十字架の解釈枠とすることに反対する。その限りで又バルトもアンセルムスの充足説にある種の批判を持っている。イエス・キリストが神の怒りを宥めたというような考え方は、新約聖書に無縁のものとバルトも見⁶⁷⁾。十字架において第一義的に決定的なことは刑罰の免除ということではなく、むしろ神が罪人の代わりに死の中へと赴き、罪人としての人間存在に結末を与え、罪そのものを絶滅し、抹殺したもうたということなのである。刑罰の免除はあくまで、罪の絶滅の結果としてこの決定的なことから二義的に生じてくるものである⁶⁸⁾。十字架のキリストは神を＜満足せしめた＞のではなく、罪を撲滅させてこの世を神と和解させるために、神御自身が御子において＜十分なことを行なった＞(satis fecit) ののである⁶⁹⁾。このようにバルトの和解論における強調点はあくまで、虚無の力たる罪に対し自ら出撃し勝利したもう神御自身の主体的行動という点にある。その限りではバルトも又、新約聖書に示された Hyior-paschitismus (御子受難説) より、Theopaschitismus (神受難説) の方に重点を置いていると言えなくはない⁷⁰⁾。しかし我々は、このようなバルトの重点の置き方にも拘わらず、バルトが決して神と人間との間に成立する契約論的、法神学的な解釈枠を捨ててはいないことに注目しなければならない。＜Sünde-Strafe＞(Sünde-Sühne ではない！) の旧約的な契約—関係論的枠組みは新約において放棄(aufgeben)されるのではなく、継続され、しかもその枠組みの中で審き主が自ら審かれるという仕方で仲保的代償が行なわれることによって、初めてキリスト論的に止場(aufheben)されるのである⁷¹⁾。バルトがこの契約史の連続性を切り捨てないのは、契約こそが義認の前提であり、そこからして初めて罪の何たるかが明らかとなる解釈学的地平を形成しているからである⁷²⁾。

バルトの和解論全体の構成が、三一論的な神の主導性を強調しつつ、同時に二状態論と絡み合わせることで動的に捉えられた両性論的構造を持っている（IV/1＝神の子の卑下と IV/2＝人の子の高挙）のも、我々によればまさにこのような理由からである。すなわちイエス・キリストは単に三一の神の第二位格（父に対する子）であるのみならず、神の子にして同時に人の子であり、このイエス・キリストの人格と歴史において低きへ下る神と高きへ挙げられる人間とがまさに動的に交流し⁷³⁾、この運動の中に罪ある人間は関係論的に参与せしめられるのである。我々はこのイエス・キリストの人間性が和解の出来事の中で決して軽視されていないことに、改めて注意を喚起しなければならない⁷⁴⁾。人の子と共に、この人の子の中で(in) 高きへ挙げられる人間性なしには、神の子の卑下はありえない。そこにイエス・キリストの仲保的代償性がある。勿論この人間性が和解の為に何事かを貢献するなどということではない。人間性はあくまで an-und enhypostatisch である。しかし和解は決してこの人間性なしではないのである⁷⁵⁾。イエス・キリストが三位一体の神の御子でありつつ、まことの人間でもあるが故にこそ、神は我々の為の神であり、その死の出来事は我々にとって、神人関係の和解としてまことの救済となる。要するに神学は確かに theologia crucis という狭き門を通らねばならないのであるが、それはしかしイエス・キリストの契約＝関係論的代理論(Stellvertretungslehre)の意義を明確に見据えることによってだけ、初めて可能となるのである⁷⁶⁾。

第4節 十字架の汎神論(Stauropan[en]-theismus)

最後の問題は、もし我々が＜十字架の中の神の存在＞について語るべきであるとするならば、我々は必然的に＜神の中の十字架の存在＞について語らねばならないことになるのであろうかという問いである。少なくともモルトマンはそう考える。アウシュヴィッツの中に神がいたとすれば、神の中にアウシュヴィッツがあるという命題は彼によれば必然的帰結なのである⁷⁷⁾。又ユンゲルによれば、神が死へと来りたもうたのであれば、死は「神の現象(Gottesphänomen)」となるに至る⁷⁸⁾。こうした発言の意図を我々は確かに理解しないわけではないが、しかしそうした表現の背後にある危険な傾向性を、我々はやはり指摘して

おかねばならない。

キリストの中の神を語り、それ故にキリストの十字架の中の神を語るという道筋は、十字架のドケティズムを克服する重要な神学的認識であった。しかし更にそれを越えて、神の中の十字架を語るということは、十字架を永遠化し正当化する誤解に道を開くことになりはしないだろうか。十字架と死が神の中で永遠化されるならば、復活における神の勝利が曖昧なものとなり、「神の中の永遠の悲劇」を語らざるをえなくなる。モルトマンは十字架の仮現論を避けようとするあまり、神にとっての十字架の歴史性、一過性という側面を見失い、結局、ヘーゲルの思弁的受苦日と同質の、思弁的、非歴史的なく十字架の汎神論に陥ってしまうのである⁷⁹⁾。この点でクラッパートのモルトマン批判には傾聴すべきものがある。すなわちモルトマンにあっては、「バルトによって注意深く行なわれた、神の三一的な〔永遠の〕生の持つ本質的な契約的決意性 (wesentliche Bundesbestimmtheit) と神の三一的な十字架の歴史の持つ偶発的な抗議的決意性 (Kontingente Protestbestimmtheit) との間の区別が見過ごされている」⁸⁰⁾ のである。この区別を見逃さないことは重要である。十字架に至る神の受難史 (Passionsgeschichte) は、確かに神の本質に根ざした行動史 (Aktionsgeschichte) である。しかしそれはあくまで、虚無という偶発的侵入物に対する神のプロテストの行為 (Reaktion) なのである。神はこのプロテストにおいて虚無に勝利し、被造物を復活の生命における神の喜びの歴史 (Freudensgeschichte) へと参与せしめたもう。そこに神の本質的 actio の目標がある⁸¹⁾。換言すれば神の十字架は、確かに神にとって本質的であるが、それは十字架が神にとって本質構成的 (wesenskonstituierend) だという意味においてではなく、神は十字架において本質から行動し自ら虚無に立ち向いたもうという意味で、本質対処的 (wesenskonfrontierend) なのである。ところがモルトマンにおいては、復活の強調にも拘わらず、十字架の死が愛としての神の自己構成にとっての永遠の条件となってしまうっており、神の受苦への用意が神が神である為の当為となってしまうのである⁸²⁾。同様の批判は更にユンゲルがルターを解釈しつつこう言う時にも妥当する。すなわち「神の存在は最初からこの歴

史〔イエスの十字架〕へと向けて存在論的に自己を投企している。』⁸³⁾ H-M. バルトも又苦難を、創造し救贖し完成させる過程における神の自己実現の中に当初から組み込まれた必須の要素とみなす時、同じ誤ちを犯す⁸⁴⁾。要するに以上のような考え方によっては、神は人間（世界）の苦難への参与によって初めて自己へと生成する（自己へと到来する）という、ヘーゲルやシェリングに見られた神＝生成論（Theogonie）に陥り、世界の苦難が神の自己実現の過程の中で、愛としての神の本質を構成する *conditio sine qua non*（必要不可欠条件）として必然化され正当化されてしまうのである⁸⁵⁾。

結び

キリスト教的神義論は義認論の中にその核心を持つ。十字架の歴史的出来事を神学的に徹底して考え抜くことが、ヨブ的問いに対する宣教の答えを用意する。その限りで今日の十字架の神学が、神の革命としての十字架の出来事へと我々の神学的思惟を集中せしめたことは、正当に評価されなければならない。ただ我々としては、その際に陥りかねない若干の問題点を指摘することで、この局面を巡る神学的認識と表現を更に厳密かつ丁寧に行なうべき点に、大方の注意を喚起したのである。十字架の神義論がキリスト教的神義論の要衝であることはもはや言を俟たないにしても、それは更に復活の神義論、聖霊論的神義論、終末論的神義論へと論を進めていく全行程において、初めて十全たる意義を獲得するものなのである⁸⁶⁾。

（本論文は1988年度後期始業講演に手を加えたものである。）

注

- 1) G. Bornkamm, Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit, in: Ges. Aufs. Bd. I. München (1952), 5. Aufl. 1966, S. 202.
- 2) このことは、原罪概念の後退という近代の精神現象の中で、罪理解の哲学的転移と希薄化が遂行された点と関係がある。聖書の墮罪神話は、カントとドイツ観念論以降、人間の自由の展開についての最初の物語となったのである。（Chr. Gestrinch, Homo peccator und homo patiens. Das Verhältnis von Sünde und Leiden als Problem der theologischer Anthropologie und der Gotteslehre,

- in: ZThk 72 Jg. 1975, S. 240 ff.)
- 3) 十字架の神義論は復活の神義論なしには成立しえない。前者は後者の前提であり、後者は前者の目標である。但し後者については、本稿では割愛する。
 - 4) K. Barth, KD III/3, S. 353.
 - 5) KD IV/1, S. 628.
 - 6) 神の恵みの法 (Recht) は被造物を、最終的にはそれが自ら陥った虚無のなすがままに任せようとはしないという被造物に対する神の権利 (Recht) の確立であり、人間が不義に陥るのを放置したまわらない義 (Recht) の確立である。神の恵みの法が不義なる人間に適用される時、そこには審きが起り、不義の否定、除去、破棄が起る。神はそれほどに人間に関与し、人間に対する神の法はそれほどに神の関心事である。(KD IV/1, S. 597 f.)
 - 7) KD III/3, S. 409, 413. Vgl. IV/4, Nachlaß. (Das Christliche Leben. KD IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959-1961, Gesamtausgabe II, hrsg. von H.-A. Drewes und E. Jüngel, Zürich 1976), S. 354.
 - 8) KD III/1, S. 418 ついでに言えば、創造が義認であるのと同様に、虚無からの被造物の保持としての摂理は又、バルトによれば救済を意味する。conservatio はすなわち salvatio なのである。(III/3, S. 84)
 - 9) H. Gollwitzer, Krummes Holz——aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München (1970), 9. Aufl. 1982, S. 340.
 - 10) H.-J. Kraus, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie Neukirchen 1983, S. 444 f.
 - 11) R. Weth, Freispruch und Zukunft der Welt. Bemerkungen zur Frage nach der Qualität der Welt im Anschluß am Karl Barth, in: Freispruch und Freiheit. Walter Kreck zum 65. Geburtstag, hrsg. von H. G. Geyer, München 1973, S. 422 f.
 - 12) KD II/2, S. 180; III/1, S. 432 f., 441, 443. Vgl. E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 3. Aufl. 1976, Tübingen) (大木英夫・佐藤司郎訳「神の存在——バルト神学研究」1984, ヨルダン社)
 - 13) B. Krause, Leiden Gottes——Leiden des Menschen. Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Stuttgart 1980, S. 152.
 - 14) M. Luther, De servo arbitrio, WA 18, 712 Vgl. WA 56, 331. H.J. Kraus. a.a. O., S. 445, Anm. 14. W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt/M 1979, S. 197. W. Huber, Theodizee, in: Geschichtsbewußtsein und Rationalität. Zum Problem der Geschichtlichkeit in der Theoriebildung, hrsg. von E. Rudolph u. E. Stöve, Stuttgart 1982, S. 376.

- 15) E. Käsemann, Gottes Gerechtigkeit bei Paulus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen 1964, S. 181 ff. P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen 1965, S. 80. E. Wolf, Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie, in: Peregrinatio II 1965, S. 20. 又, A. シュラッターも既にそのような見解を早くから示していた。A. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief, Stuttgart (1935) 3. Aufl. 1959, S. 38. 尚, この点について日本の新約学者のものでは, 平野保教授の『新約神学の諸問題』1984 (聖文舎) 163-199 ページがある。
- 16) そこでは, 罪は世界の秩序を破り, 損傷するものと考えられていた。H. H. Schmid, Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. "Schöpfungstheologie" als Gesamthorizont biblischer Theologie, in: ZThK 70 Jg. 1973, S. 13 f., 16.
- 17) Chr. Link, Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1982, S. 238 Vgl. S. 229, 232.
- 18) KD IV/1, S. 626, Vgl. S. 590, 593. 神が自己をまず第一に義認したもうというこの命題は, ベルコウワーが言うように「擬人論 (Anthropomorphismus) においてではなく, 全くの現実性において (in voller Wirklichkeit)」理解されねばならない。G.C. Berkouwer, Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957, S. 128.
- 19) KD IV/1, S. 594.
- 20) 義認論の持つ創造論的射程について, 救済の宇宙論的規模という観点から教義学的考察を加えたものとして, 佐藤敏夫教授の『救済の神学』(1987, 新教出版社, 13~55ページ) を参照されたい。

我々のここでの主張点は, 義認論の創造論的局面を更に先鋭化させて, 義認論の神義論的射程について注意を喚起する点にある。とはいえ, 義認論と神義論とをあまりに短絡的に結びつけることにも慎重さが必要である。というのは一つにはそこから苦悩を罪の結果とみなす因果応報的な考え方の侵入を許すことになるからであり, もう一つは, 被造物の墮罪について非聖書的イマジネーションを増長させて語ることになりかねないからである。前者については, その図式がキリスト論的に止揚されている点を明確に把える必要がある。(詳述は他の機会に譲る。) 後者については大地が人の罪の故に呪われたという創世記 3・17の言葉と, 洪水の後, もはや人の故に大地を呪わないと語られた創世記 8・21の言葉の意味を同時に把える必要がある。今私見を粗述すれば, 地が呪われなくなったのは, ノアの礼拝の故である点に注意が喚起されねばならない。しかもなおそこでは, 依然として「人の心は悪い」ままである。それ故に, イエス・キリストによる義認が決定的に必要となったのである。

この点を更に一步進めて＜宇宙の墮罪＞＜被造物一般の墮落＞について語ることに警戒を要する。へたをすればそれではグノーシスの教説に近づくことになる。バルトも又、そうした刺激的なテーマについて語ることに慎重である。そのようなことについて聖書は沈黙しているし、反神性としての人間の罪は、人間イエスにおいて初めて我々に明らかとなるのである。我々が植物や動物でない以上、それ以上のことを語ることは我々人間には許されない。(Ⅲ/2, S. 166) 従ってプレーキングのように有機的生命体の持つ意識下の自己追求的、自己保存的本能や自己中心的欲望の中に原罪の形態を認めることは、我々によれば行き過ぎと言わざるをえない。(E. Bröking, *Die Christliche Theodizee*, Witten 1941, SS. 484-492) 但し、バルトもロマ書8・19以下を典拠にイエスが苦しむ被造物の主であったが故に、被造物の存在的是かなさとの人間の連帯性については、語りうるとする。(Ⅳ/2, S. 692)

- 21) U. Hedinger, *Hoffnung zwischen Kreuz und Reich. Studien und Meditationen über die Christliche Hoffnung*, Zürich 1968, SS. 12-18, S. 325. H. Gollwitzer, aaO, S. 222 Anm. 17, SS. 244-250.
- 22) KD Ⅳ/1, S. 630.
- 23) KD Ⅲ/2, S. 527. Vgl. Ⅱ/2, S. 246.
- 24) KD Ⅲ/2, S. 624, 626 f.
- 25) KD Ⅳ/2, S. 300; Ⅳ/3, S. 815.
- 26) KD Ⅳ/3, S. 479.
- 27) KD Ⅳ/1, S. 231 ff., 240 f., Vgl. Ⅱ/2, S. 106; Ⅳ/3, S. 514.
- 28) KD Ⅳ/1, S. 593, 599.
- 29) この点については喜田川信著『歴史を導く神——バルトとモルトマン』1986 (ヨルダン社) 72-144ページ, 佐藤敏夫著『救済の神学』1987 (新教出版社) 113-163ページを参照されたい。
- 30) J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik Christlicher Theologie*, München 1972, 喜田川・土屋・大橋共訳『十字架につけられた神』1976(新教) 337 ページ, 又332, 380ページ参照。ちなみにこのような十字架における御子の神喪失が, 世界の神喪失にとっての救いを意味するという考え方は, 既にモルトマンに先立って R. ヴェートが示唆していたものであることを指摘しておく。モルトマンは彼に負う所が大きい。R. Weth, *Heil im gekreuzigten Gott*, in: *EvTh* 31 Jg. 1971, SS. 240-242.
- 31) “Theodizee des Kreuzes” という言葉を *der moderne Theopaschismus* (現代の神受苦説) との関連で最初に用いたのは, ベルコウワーである。但し, R. ヴェートによれば彼の用法には多分に「軽侮的な(pejorativ)」意味合いが込められている。G. C. Berkouwer, aaO, S. 291 ff. Vgl. 117-120, 306. R.

- Weth, Freispruch und Zukunft der Welt, (aaO), S. 434.
- 32) KD IV/1, S. 200. このバルトの決断についてクラッパートはこう言う。確かに第2コリント5・19のバルトの翻訳「神は世と和解しつつキリストの中に(éu)あった」は、釈義的には支持されえないであろう。この éu は場所的意味ではなく道具・手段の意味の前置詞で「神はキリストを通して世を和解させた」が正しい。にもかかわらずバルトの神学的な意識は、イエスの神性についてのキリスト教的な根本的認識を余すところなく伝えており、内容的に正当で伝承史的にも保証されるであろうと。Vgl. B. Klappert, Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart, Neukirchen (1971) 3. Aufl. 1981, S. 174, Anm. 48.
- 33) KD IV/1, S. 200.
- 34) 「イエス・キリストの神性が(そしてそれと共に新約聖書の意味において唯一の真の神性が)何であるかということは、最高の、絶対的な、この世的でない彼岸的存在の何かの精髓(Inbegriff) というようなものから得られるのではなく、キリストの出来事そのものを顧ることによって学ばれることを欲している。」(KD IV/1, S. 193)
- 35) バルトの「上からのキリスト論」を批判するパンネンベルクやデムボウスキー(H. Dembowski, Grundfragen der Christologie, Erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi, München 1969) に対して、クラッパートは次のように反論している。「しかし十字架につけられた方の甦えりをいうバルトのキリスト論は、十字架を神概念の中に特記しようとする一貫した試みであり、その限りで十字架につけられた方としてのイエスから神へと下から(kathothen) 遡って問う道の遂行である。それはとりもなおさず、今度はそこから、つまり上から(another), 十字架に至るまでの神の卑下の道と十字架における神の苦しみの本質性について語るためなのである。」(B. Klappert, Die Gottverlassenheit Jesu und der gekreuzigte Gott. Beobachtungen zum Problem einer theologia crucis in der Christologie der Gegenwart, in: VuF. Beihefte zu EvTh 20 Jg. 1975, S. 36 Vgl. Derselbe, Die Auferweckung des Gekreuzigten, aaO, S. 178 ff.)
- 36) KD I/2, S. 119.
- 37) KD II/1, S. 581 f. Vgl. KD I/1, S. 407 ff.; II/1, S. 420 f.; II/2, S. 179 ff.; IV/1, S. 235, 271, 503. 神は果して苦しむことができるか、死ぬことができるかと問うことは<キリストの中の神>とは無関係な抽象的な問いだとバルトは言う。(Augustin, Thomas, H. Heidegger, Polanus, Quenstedt, Maastricht についてのバルトの考察を参照のこと。II/1, S. 600 ff.) できるという一般的概

念の下で神の能力を人間が判定するのではない。神こそがすべての可能性の根拠、いやそもそも唯一の可能性であるが故に、イエス・キリストの事実からして、むしろ神こそが真に苦しみ、死ぬことができると言われねばならない。重要なことはそれ故、神が全能であるという命題を理解するに際して、「人は——解釈学的規則がそうするように——主語を述語によって規定し、確定させるかわりに、述語を主語によって規定しなければならない。」(Chr. Link, *Die Überwindung eines Problems. Bemerkungen zur Frage der Theodizee*, in: *Wenn nicht jetzt, wann dann? Aufsätze für H.-J. Kraus zum 65. Geburtstag*, hrsg. von H.G. Geyer, Neukirchen 1983, S. 347.) のである。

- 38) 周知のようにモルトマンは、ベルコウワーと共に、バルトの theopaschitisch な発言が単に theo-logisch であって十分に trinitarisch には考え抜かれていないと批判する。(モルトマン, 前掲書275ページ; G. C. Berkouwer, aaO, S. 277) これについての再批判は, B. Krause, aaO, s. 175 ff. を見よ。
- 39) KD IV/1, S. 626. 神の存在の三一論的構造を契約神学的に把えて、一種の神の關係論を展開したのは、オランダの改革派神学者達 J.クロッペンブルクとフラネーケン時代に彼の同僚であった J.コッツェーユスであった。この考え方の系譜は、ハイデルベルク信仰問答の著者の一人, C.オレヴィアヌスにまで遡りうる。コッツェーユスの師の M.マルティニーは、ヘルボルンで、晩年のオレヴィアヌスに学んでいる。文献としては J. Cloppenburg, *Theologia opera omnia*, Amsterdam, 1684, 2. vol. J. Coccejus, *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, Amsterdam (1648), 1691. C. Olevianus, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos*, Genf, 1585 がある。Vgl. G. Sckrenk, *Gottes Reich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Darmstadt (1923)2, Aufl. 1967, SS. 59-82, 89-96. パンネンベルクも、神の不変性を神の信実 (Treue) として把えるが、彼には、この契約神学的に考え抜かれた神の三一論的な構造への洞察の深みがない。Vgl. W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, S. 329. (近藤勝彦, 芳賀力訳『組織神学の根本問題』日本キリスト教団出版局, 1984. 223ページ)
- 40) KD IV/1, S. 626.
- 41) KD IV/2, S. 83.
- 42) KD IV/1, S. 202. その理由としてバルトはこう続けている。「神が我々の神となりたもうことによって、神性が御自身にとっていわば彼岸の存在となるのであれば、その神性が我々にとって何の助けとなるであろうか。その際にもし神が御自身を喪失したもうのであれば、異郷に赴くその道が我々にとって何の助けとなるであろうか。」

- 43) ユダヤ教の A. ヘシエルのパトスの神学においては、この点が曖昧となる。彼によれば、神のパトスは、契約の民へと向けて関係的、志向的、他動的であるとされる。彼については J. モルトマン『十字架につけられた神』、371 ページ参照。
- 44) ヤコブ 1・17 あるいは更に出エジプト 3・14の神名（有って有る者）の意味も我々によれば、この線上において理解されるべきである。
- 45) KD IV/2, S. 93 ff.
- 46) たとえばバルトによれば、受肉が神性の変化、減少、喪失を意味しないのは、御子の外向的卑下が既に神の内部にあって、御父に対する御子の内向的従順をその原的態度として持っているからである。（IV/1, SS. 210-230）更に付言すれば、この点で我々は、内在的三一論と経綸的三一論の同一性を語ることによって両者の区別をあまりに性急に解消する試み（K. ラーナー、J. モルトマン等）には、多少の慎重さを求める。内在的三一論と経綸的三一論は確かに同一であるが、しかしそれは、前者が後者を内実的(sachlich)に基礎づけるものであることを止揚しない。この意味で我々は、神の自由な自存性(Aseität)が被造的な他者関係に解消されることを警戒したバルトの発言(KD II/1, S. 292)の正しさを尊重する。（Vgl. Chr. Link, aaO, S. 168, 175）しかし又逆に我々は、——バルトを越えて——経綸的三一論が内在的三一論を歴史的に基礎づけるものであることを、即座に付言しなければならない。契約と創造についてのバルトの用語法を借用すれば、内在的三一論は経綸的三一論の内的根拠であり、経綸的三一論は内在的三一論の外的根拠なのである。このように関係づけることによって我々は、バルトにかけられていた嫌疑、＜隠された神＞と＜啓示された神＞の二元論を回避することができるであろう。
- 47) 「世界史はいつも、涙と血の海の受難史である。……人間の受難はすべて自業自得のものであれ、罪なくして被るものであれ、自発的なものであれ、英雄的に又はいくじなく迎えられたものであれ、……病気の子供のすすり泣きの声において認められるものであれ、……それなりに無限に注目に値いするもの、人の心を動かすものを持っている。」（KD IV/1, S. 269 f.）しかし神が御子の受難において自らに引き受けたもうた問いと答えは、それら一切を総括しても及びえないほどの、最も深い問いと答えである。「再び神が、そして神が再びイエス・キリストの中で我々の為に苦しむ方として知られる以前には、〔そもそも〕苦しむということは何を意味しているであろうか。」（II/1, S. 320）神御自身が御子と共に御霊の一致において苦しまれたということに比べれば、ヨブの苦しみ、世界におけるすべての苦しみは何であろうか。（IV/3, S. 478 Vgl. IV/1, S. 503）罪に関する神義論的問いについても然りである。＜怒りを下す神は不義ではないのか＞（ローマ 3・5）、＜我々は本当に神の怒りを身に受けねば

ならないほどに罪深いものなのか>というヨブ的つぶやきは、神が御自分の御子をすら惜しまないで、人間の罪をあれほど真剣に取り扱い、御自身に敵対する世をこの愛する我が子において裁きたもうたことを見る時に、初めて止む。(II/1, S. 449)

<何故神が人間を、誘惑される自由な存在として悪に直面させ、罪が起ることを始めから防止しなかったのか><何故神は私をこのように造ったのか> (ローマ9・19) というような問いをもって我々は神を非難しえない。何故なら神はその永遠の決定において、被造物が墮罪によって落ち込むすべての危機と困窮とを、神御自身の危機と困窮とし、人間の棄却を御子において自らのものとしたもうことを、選びとっておられたからである。(II/2, S. 133, 180, 244 f. Vgl. II/1, S. 420)

- 48) モルトマンの主張する Patripassianismus に代わる Patricompassianismus が既にバルトの中に見出されることは、しばしば指摘される通りである。たとえば “väterliches Mitleiden Gottes” という言い方をバルトはしている。(IV/2, S. 399 Vgl. IV/3, S. 478) 但しバルトがあくまで伝統的な Patripassianismus を斥けている点は改めて明確にしておく必要がある。我々はここで神の三一論的構造における Perichorese (位格の相互浸透) と Appropriation (位格の属性帰属) の両契機を見なければならない。父が関係性において御子と共苦するのはこの Perichorese においてである。(opera trinitatis ad extra sunt indivisa) しかし、この共苦は、あくまで Appropriation が保持される仕方で起る。クレドの第一項をただちに第二項と等置することはできない。「人は父なる神について、彼はみごもられ、生まれ、苦しみを受け、死してよみがえりたもう、とは語ることはできない。」(KD I/1, S. 418) 神の三一論的關係性とは区別における一致であり、一致における区別であって、区別なき同一性ではない。我々が三一論をあえて契約＝関係として神学的言表にもたらす理由もそこにある。
- 49) モルトマン、前掲書212ページ以下。H.ゴルヴィッツァーも又、この Konflikt-Theorie を支持している。(H. Gollwitzer, aaO, S. 258.)
- 50) KD IV/1, S. 201 f. B.クラウゼも又、この点では先のモルトマンやゴルヴィッツァーに反対する。(B. Krause, aaO, S. 97 f.)
- 51) モルトマン、前掲書、209ページ。
- 52) KD IV/1, S. 202 f.
- 53) モルトマン、前掲書310ページ以下。
- 54) P. Althaus, Kenosis, in: RGG³ III, Sp. 1244 ff. モルトマン、前掲書 279 ページ以下。
- 55) W. Joest, Die Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus. Zur Interpretation

des Christologischen Dogmas, in: Gott will zum Menschen Kommen, Göttingen 1977, S. 165 ff. E. Jüngel, Thesen zur Grundlegung der Christologie, in: Unterwegs zur Sache, S. 277. 勿論我々はここでパンネンベルクが問題とするような意味で、普遍的、一般的な神性と人性とを存在論的に前提し、そこから両性の結合としてのキリストの神人格を引き出す方途を、無批判に受け入れるわけではない。(W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, SS. 291-334, 邦訳『キリスト論要綱』麻生・池永共訳, 1982 新教出版社, 345-394 ページ参照)今ここでは、キリスト論を詳述すべき暇を持たないが、そうした、キリスト論の成立過程に対する教義学的反省はしかし、必ずしもカルケドンの信仰告白定式の持つ妥当性を放棄しなければならないことを意味しないという点を記しておきたい。

- 56) イエスの人間性は、それ自体では自立した実在性を持たず (Anhypostasis), ただロゴスの神性に (en) 与ることによってだけ、その具体的実在性を持つ (Enhypostasis)。
- 57) KD IV/1, S 627.
- 58) たとえば J. モルトマン, 前掲書 264, 332, 380 ページ。R. Weth, Heil im gekreuzigten Gott, aaO, S. 240, 242, D. Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes", Stuttgart (1965) 1982, S. 171 ff. こうした考え方は既にボンヘッファーの中に認められうる。 Vgl. D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1951.
- 59) なるほどバルトの中にもこの共感的連帯という点で十字架の神を把えるような表現が見られなくはない。(たとえば, KD IV/3, S. 480) しかしそれは、バルトの和解の神学全体の中での一局面にすぎず、あくまで我々の言う代理の一段階としてであるにすぎない。
- 60) 十字架の出来事の持つ契約論的文脈の正当な評価という我々の要請は、単に、人間存在のはかなさや死の運命からの宇宙論的解放を希求するギリシア教会の救済類型に対して、人間の罪と不義からの法的な赦免を求めるラテン教会の救済類型を対置させようとする目論見を意味するものではない。先の注58) の R. Weth はまさにその逆を要請し、ギリシア的な十字架の救済論を提示しようとする。(前掲書 S. 234) そのような二者択一ではなく、むしろ我々は、両類型を包含した古イスラエルの契約思想の原点に遡って、旧約聖書との連続性の中でイエス・キリストの十字架の死の意義を理解したいのである。
- 61) J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München (1964) 1985. S. 131 ff. (高尾訳162ページ以下)
Derselbe, Der gekreuzigte Gott, S. 121 ff., 239 ff., (邦訳121ページ以下, 163ページ以下)

- 62) J. モルトマン『十字架につけられた神』邦訳207ページ, 210, 212ページ。
- 63) J. モルトマン, 前掲書250ページ。
- 64) たとえばD.ゼレによれば, Satisfaktionslehre の難点は, (i)人間の罪によって欠損させられ, 犠牲をささげられて初めて満足する神という考え方においては, 神が和解の主体ではなく, 客体となってしまうこと, (ii)キリストの代理が人格ではなく, 業績を通して間接的に行なわれていると考えられている点, (iii)代理者キリストが代替物として客体的-排他的 (objektiv-exklusiv)に考えられているという点にある。(D. Sölle, aaO, S. 82, 136 Vgl. R. Weth, aaO, S. 235) いずれにしてもそこでは, 律法主義的な功績思想の枠が温存されてしまうという嫌いがある。この点をどう克服するかが, カトリックの犠牲奉献との関連で一つの焦点を形作ることになる。
- 65) O.ミヒェルはあくまでロマ書 10・4 を Ziel ではなく Ende として釈義する。しかし telos を同時に finis としてもとらえた教父達 (アレキサンドリアのクレメンス, オリゲネス, オイセビウス) の解釈の持つ神学的含蓄は, なお捨てがたいものであり, 釈義的にも決して不可能ではない。Vgl. O. Michel, Der Brief an die Römer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T., Göttingen, 1978, S. 326 f.
- 66) この点を簡潔に述べればこうなる。(i)罪と罰の論理は, 旧約的な「応報の義」(justitia distributiva) の意味においては, イエスの登場以来崩壊した。(マルコ2・1以下; ルカ13・1以下; ヨハネ5・1以下; 9・2以下) (ii)しかし罪と罰の論理それ自体は人間が契約破棄的存在である限りにおいて, なお継続する。神は「聖なる愛」の神 (フォーサイス) である。それ故, あまりに性急に神の怒りや裁きのモチーフを取り除く (A.リッチェル) べきではない。(iii)とはいえ罪と罰の論理はイエス・キリストの代理を通して, 我々に対しては止揚されているのである。
- 67) KD IV/1, S. 279. この見解は確かに新約学者らによっても支持される。Vgl. E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi, Göttingen 1955, S. 110, 121, 146, 148, 150, 153, 155, 158. W.G. Kümmel, Heilsgeschehen und Geschichte, Marburg 1965, S. 269 f.
- 68) KD IV/1, S. 279. この点でバルトは, ブルームハルト父子を介して, 基調的にはアウレンの言う古典的な勝利の贖罪論に連なっているといえる。
- 69) KD IV/1, S. 304. バルトによれば, 犠牲概念が宗教的企てとして問題となるのは, <do ut des>という関係の中で, それが犠牲をもって罪を隠し, 神を我が物としようとする人間の試みに変じうること, 又, 犠牲そのものによっては人間の罪の状態は決して除去されないという点にある。しかし, イエス・

- キリストの出来事は、神御自身が人間の従順という犠牲を求めたもう方であると同時に、それを捧げたもうた方であり、神の求めと神の自己供与の両方が共に神御自身における結合した一つの決断であることによって、この問題性が乗りこえられ、人間には不完全であったことが完全に、それ故に十分に満足すべきことが行なわれたのである。(Ⅳ/1, SS. 305-309)
- 70) G.C. Berkouwer, aaO, S. 279, 283 ff. B. Klappert, aaO, S. 183. Anm. 58. B. Krause, aaO, S. 173 ff. ちなみに KD Ⅲ/2, S. 734などを見よ。
- 71) KD I/2, S. 120. Vgl. I/2, S. 93; Ⅳ/1, S. 279.
- 72) 赦罪とは、*iustificatio impii* (不義なる者の義認) ではあっても、何らく不法な許容>ではなく、神と人間との契約＝関係に於る正しい法的状態の回復である。(KD Ⅳ/1, S. 666) それ故に赦罪 (Absolution) は、御子に於る罪の裁きという<痛ましい手続き> (植村正久) を通らねばならない、という神学的認識が正当に要求されるのである。契約が義認の前提であるというバルトの契約神学的な義認論の特質については、H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine Katholische Besinnung*, (1957) Piper Taschenbuchaufgabe, München Zürich 1986, SS. 33-41; B. Klappert, *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth*, Göttingen 1976, S. 67 ff.; A. Dahm, *Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths*, Paderborn 1983, SS. 83-99. を参照せよ。
- 73) Vgl. KD Ⅳ/2, S. 157.
- 74) 「この人間は神の子でありたもうということ、……勿論そのことだけがこの人間の苦しみに対して身代りとしての力を、従って神と世を和解させる力を与えるのである。<神はキリストの中にいたもうた>(第2コリント5・19)しかしその死の中で……この苦しみを被られ、この刑罰を身に受けたもうたのは、この人間としての神の子でありたもう。イエス・キリストの教会が主イエスの十字架の中で見て取り、念頭においているものは、ほかならぬ永遠の刑罰という(人間の死の) この性格、この性質である。」(KD Ⅲ/2, S. 734) 神は人間の墮罪の中で出来事となった陰の世界の侵入に対し、神の義を貫きたもう。従って「人間それ自身をそもそも捨てなければならず、捨てようと欲したもう。そして事実神はそのことをなしたもう。しかし神はそのことを選ばれた人間イエスの人格の中でなしたもう。人間イエスの中で、神は言うまでもなく、そもそも人間それ自身を愛したもう。従って神は人間イエスを、すべてのその他の人間の先頭において、彼らの代りに選びたもう。」(Ⅱ/2, S. 133)
- 75) この点でバルトの *Theopaschitismus* に、キリストの仲保者性 (*Mittlerschaft Christi*) が欠落しているとして非難することはできないように思う。この点でベルコウワーは曖昧である。(Vgl. C.G. Berkouwer, aaO, S. 284 f.) 我々に

よれば、バルトも又キリストの両性論的な仲保者性を正しく保持している。バルトはただ、その際に人間性が和解に何らかの仕方でも貢献するというような、アンセルムスにおいて痕跡をとどめていた功績思想を完全に排除するため、和解における神の主体性を強調するのである。もし我々が、キリストの人間性の、神性への an-und enhypostatisch な参与と、更にこのイエス・キリストの人間性への、我々の人間性の、関係存在論的な、その意味でやはり anund enhypostatisch な参与とを徹底して考え抜くならば、そのような功績思想の嫌疑を免れつつ、なおキリストの仲保的代償性を考えることができるように思う。後者の「関係存在論的」な参与については、機会を改めて論じたい。

なお、本論考においては、現代の十字架の神学を批判的に吟味するという文脈の中で、その救済論の提供する神性の受苦と死の一面的強調がキリストの仲保的代償性を崩しかねない点について、若干の危惧を表明し、改めて十字架のキリストにおける人性の意義について、注意を喚起するにとどめている。言うまでもなくその逆に、死のキリストにおける人性の孤立化、神性の欠如がもたらす仲保性の崩壊という、逆の危険についても、危惧が表明されて然るべきであろう。この点でバルト神学を批判的に検討し、疑義を表明した論文に、大木教授の「バルト神学は＜十字架の神学＞か——彼の神学の性格について」(『神学』45号, 1983) がある。

- 76) Vgl. KD IV/1, S. 300. 贖罪におけるキリストの人性の強調をあくまで仲保的代償性という枠の中で行なうという点に、我々が、同じく人間性を強調する近代の道德感化説(G.アウレンの言う主観的贖罪論)とは区別される点がある。当然のことながらこのような路線は、贖罪論の伝統から言うところのラテン的な刑罰代償説に近づくことになるが、その際にアウレンの言う古典的な神の主導型勝利説から刑罰代償説に対して提出される問題点の一つ、「人間性が道德主義的に神の贖罪の構成要素となる」という点については、関係存在論的に十分克服しようと考えている。但し我々も又、ラテン説に対して決して無批判ではない。我々の主題との関連ではこれ以上贖罪論プロパーの問題に立ち入ることはできない。バルトの和解論を、古典説とラテン説との統合として解釈することも可能であると思う。これに対して現代の神受苦説の贖罪論は、古典説のモチーフを主観説的に新解釈した興味深い類型を提供していると言えなくもない。すなわち、十字架の出来事はあくまで神御自身のドラマでありつつ(古典説)、贖罪(救済)は、この神の死というドラマが神から棄却された人間に与える慰めの中に存する(主観説)のである。
- 77) J.モルトマン, 前掲書382ページ。
- 78) E. Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat, in: Unterwegs zur Sache, München 1972, S. 123.

- 79) J. モルトマン, 前掲書382 ページ。確かにモルトマンも復活を強調するが、それは甦えられた方の十字架が永遠に神の中にあるという事情を変えるものではない。
- 80) B. Klappert, Die Gottverlassenheit Jesu und der gekreuzigte Gott. Beobachtungen zum Problem einer theologia crucis in der Christologie der Gegenwart, in: VuF. Beihefte zu EvTh 20 Jg. 1975, S. 50. Derselbe, Tendenzen der Gotteslehre in der Gegenwart, in: EvTh, 35 Jg 1975, S. 204.
- 81) バルトは言う。「父なる神が死, すなわち人間的現存在の否定と同一であるなどということは意味されえない。ここではむしろ死において死が, 否定において否定が克服されるのである。復活こそがまさに十字架の力であり, 生命の獲得 (Lebensgewinn)こそが生命の喪失 (Lebensverlust) の力なのである。」(KDI/1, S. 408)
- 82) そのようにプレッパーも批判している。T. Präpper, Erlösungsglaube und Freieitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985, S. 82.
- 83) E. Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes, in: aaO, S. 115. 彼によれば十字架は, 必然的な神の存在論的自己定義(ontologische Selbstdefinition Gottes)である。(S. 118, 122) ユンゲルは更に, 愛の構造にあっては自己喪失性と自己関係性とが矛盾せず, むしろ自己喪失においてこそ関係性はより強力に示されると見る。Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus Tübingen B. durchgesehen Aufl. 1978, S. 506, 509. 同様の考え方は H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Münster 1969, S. 32. にも見られる。しかし我々はなお問う。何故愛という関係性の最高の形態が十字架の死でなければならない(müssen)のか。その時死が, 愛の構成条件となってしまうのではないだろうか。更に我々は, ユンゲルが死を神の現象とみなす点にも賛同しがたい。神は死の中に歩み入り, 死の虚無的な力を粉碎したのであって, 死を自らの生命の一現象へと取り入れ, 死と友好関係を結んだのではない。＜イエスの死＞以降の人間の Sterben-Können すなわち「主にあって死ぬ人の幸い」(黙示録14・13)は, 神の中に死があるからではなく, 死が神によって息の根を止められ, 神の中にもはや死がなく(黙示録21・4), 死が神の現象ではなくして, 復活の生命こそが, 我々の為の神の現象となったことに基づくのである。言うまでもなく我々の慰めと救いは, 「死ぬべきものが命にのまれる」(第2コリント5・4)ことにあるのであって, その逆ではない。ところがユンゲルの考えに従えば, すべての死にほくものが神の死の中にある“Thanato-entheismus(死の汎神論)”(B. Krause, aaO, S. 186)となってしまうのである。

- 84) H.-M. Barth, Angesichts des Leidens von Gott reden, in: Pastoraltheologie 75 Jg. 1986, S. 126 f.
- 85) この点からも我々は、注46)に述べた如く、内在的三一論と経綸的三一論の区別の意義を再評価すべきである。何故なら、両者の区別を撤廃し、経綸的三一論から内在的三一論を基礎づけるならば、神を、世界関係によってようやく本来的自己に成るプロセスの中に解消してしまうことになるからである。しかし我我はこの点でバルトと共にこう言うべきであろう。「外へ向かって (ad extra) の神の存在は、内に向かつて (ad intra) の神の存在に対応 (entsprechen) しており、啓示はそれ故、神の固有な本質、神の神であること (Gottsein) の中に基礎づけられ、前もって形作られているのである。」(KD I/1, S. 403) なお、バルトは同様の理由で、自由の中で愛したもう神を世界関係の中に解消してしまうヘーゲルやビーダーマン (KD II/1, S. 316f.), シュライエルマッハーやリプジウス (KD II/1, S. 595 f.) を批判している。Vgl. Chr. Link, Die Welt als Gleichnis, aaO, S. 168, 174 f. H.G. Link, Gegenwärtige Probleme einer Kreuzestheologie, in: EvTh. 33 Jg. 1973, S. 339. B. Krause, aaO, S. 154. W. Krötke, Sünde und Nichtiges bei Karl Barth, Neukirchen 2. Aufl. 1983, S. 30. などを見よ。
- 86) Vgl. T. Haga, Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch zur Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth, Dissertation Heidelberg 1987.